

Gibt es eine Rehabilitation der cartesischen Psychologie?

Magisterarbeit

Angefertigt von Boris Hennig¹
am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.
Betreuer: Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer.

20. Juli 2000

¹e-mail: b_hennig@gmx.de, internet: <http://www.borishennig.de>

‘I’ll tell you what the human soul is, Mary’ he whispered, his eyes closed. ‘Animals don’t have one. It’s the part of you that knows when your brain isn’t working right’.

Kurt Vonnegut, *Galápagos*, London 1994, p. 43.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung: Descartes und die Psychologie	1
2	Das meditierende <i>ego</i>	10
2.1	Was wollen die <i>Meditationen</i> ?	10
2.2	Menschliches in der zweiten Meditation	12
2.3	Das denkende Ding	17
2.4	Zweifeln und Denken	22
3	Substanzen	33
3.1	Substanzen und Ideen	33
3.2	Die unendliche denkende Substanz	44
3.3	Wieviele Substanzen gibt es?	50
4	Der Mensch: das undeutliche Wesen	59
4.1	Menschen und Substanzen	59
4.2	Seele individuiert Leib	65
4.3	Reale Qualitäten	68
4.4	Drei Grundbegriffe	71
4.5	Die Einheit verstehen	73
5	Menschen, Fleisch und Engel	77
5.1	Menschliches und Unmenschliches	78
5.2	Gewissenhaft entscheiden	83
5.3	Die Substantialität des <i>ego</i>	96
6	Schluss	100
6.1	Ausblick	100
6.2	Zusammenfassung	104

Kapitel 1

Einleitung: Descartes und die Psychologie

Vorbemerkungen

In dieser Arbeit soll es um die Frage gehen, ob es eine Rehabilitation der cartesischen Psychologie gebe. Damit etwas rehabilitiert werden kann, sind wenigstens zwei Dinge erforderlich: Erstens muss es das zu Rehabilitierende überhaupt geben oder gegeben haben. Ob und in welchem Sinne es eine cartesische Psychologie gibt oder gegeben hat, werde ich in diesem einleitenden Kapitel untersuchen.

Zweitens muss an der etwaigen cartesischen Psychologie Kritik geübt worden sein, damit diese dagegen rehabilitiert werden kann. Kritik ist an der Philosophie und den naturwissenschaftlichen Schriften von Descartes in der Tat reichlich geübt worden. Einige wenige Standardkritiken werde ich, ebenfalls in dieser Einleitung, exemplarisch benennen. Ich kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch die Geschichte der Descartes-Rezeption und -Kritik nicht einmal annähernd umfassend darstellen. Daher habe ich mich weniger auf die explizite Zurückweisung geäußerter Kritiken konzentriert, als mich vielmehr um eine Lesart der cartesischen Schriften bemüht, die ihm eine gegen die mir bekannten Kritiken vertretbare Position zuweist.

Ich habe mich in den weiteren Kapiteln weitgehend darauf beschränkt, die Schriften von Descartes, die in Bezug auf die Frage nach der Psychologie üblicherweise genannt werden, zu untersuchen. Psychologische Literatur, sofern sie nicht von Descartes stammt, wird nur am Rande Eingang finden und ich werde darauf verzichten, sie weiter als unbedingt nötig auszuführen oder in einen Kontext einzubetten.

Was die Philosophie von Descartes angeht, werde ich außerdem nicht die Frage nach einer *Wechselwirkung* zwischen Leib und Seele in den Vordergrund stellen. Ich hoffe, durch die folgende Untersuchung auch zeigen zu können, dass diese Frage ungestellt bleiben kann.

Durch Angabe von Sigeln zitiere ich aus der Gesamtausgabe (Adam u. Tannery 1996) der Werke von Descartes (AT) und aus der Bibel (Mt, Kor, Röm etc.). Übersetzungen sind, so weit nicht anders vermerkt, meine eigenen. Ich habe allerdings von den jeweils genannten deutschen Ausgaben profitiert. Die Orthographie habe ich in allen Zitaten so belassen, wie ich sie vorfand.

Was meine eigene Argumentation anbelangt, so bin ich außerdem den Kritikern

verschiedener Rohfassungen dieser Arbeit zu Dank verpflichtet.¹

Im nun unmittelbar Folgenden werde ich, nach einigen Bemerkungen zu meiner Art, Descartes zu lesen, zunächst die Frage nach der Existenz und Art einer cartesischen Psychologie stellen. Dann werde ich kurz einige Möglichkeiten darstellen, Descartes in Hinblick auf die Psychologie zu kritisieren.

Descartes lesen

Ein paar Worte über meine Art, Descartes zu lesen, werden angebracht sein. Ein Leser von Descartes hat drei Möglichkeiten, auf seine Philosophie zu reagieren. Er kann sich (1) mit dem Cartesianismus als Lehre auseinander setzen, (2) mit Leben und Werk von Descartes selbst oder er kann (3) versuchen, sich aktiv zu der Rolle zu Verhalten, die er als Leser von Descartes einnimmt.

Die ersten beiden Alternativen entsprechen zwei weit verbreiteten Weisen, Descartes zu lesen.

(1) Einerseits wird Descartes gerne als Folie für eine Kritik an der Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft genutzt.² Das bietet sich an, da er Gedanken präzise und gewissenhaft formuliert, die am Anfang einer folgenreichen wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und industriellen Entwicklung stehen. Viele Folgen dieser allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung können anhand einer ‚Symbolfigur Descartes‘ erörtert werden. Dazu gehören etwa die Universalisierung der Geldwirtschaft und damit zusammenhängend die Quantifizierbarkeit beliebiger Sachen oder die Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaft, die im 19. Jahrhundert sich an die Erforschung des Psychischen nach Vorgaben der mathematischen und physikalischen Berechenbarkeit gemacht hat. Man kann die Anfänge solcher Entwicklungen neu bewerten und ihren Ursprung in Europa zu Descartes’ Zeit verorten.³

Es wird hier allerdings verfahren, als könne man Kulturkritik in zwei Schritten üben. Zunächst wird gleichsam der Geburtsfehler der neuzeitlichen Zivilisation in Descartes’ (oder Bacons etc.) Philosophie lokalisiert. In einem weiteren Schritt versucht man dann, die cartesische Philosophie selbst aus guten Gründen für verfehlt zu erklären. Sollte sich aber tatsächlich herausstellen, dass Descartes oder andere eine kulturelle Entwicklung initiiert haben und sie dabei einen philosophischen Fehler begangen haben, so ist allerdings immer noch nicht viel gewonnen. Denn die Kritik an einem Philosophen führt noch nicht automatisch zu der Behebung eines Missstandes, auch wenn dieser auf seinem Fehler beruht. Der verbleibende *dritte* Schritt ist um einiges wichtiger als die vorhergehenden: Es ginge darum, selbst Philosophie zu treiben und damit alternative Entwicklungen zu ermöglichen.

¹Namentlich Andrea Pieper, Henning Tegtmeier und Geert Lueke-Lueken.

²„In breaking with the past, exponents of these views [es geht um feministische Kritik] have relied on the familiar technique of discrediting its key figures, and have achieved the intended effect of enabling people to see them differently.“ (James 1997) p. 19. Vgl. (Kemmerling 1996) p. 9.

³Siehe etwa (Lück et al.1984) p. 190: „Wie der Mensch ‚funktioniert‘, war zunächst im Sinne seiner *staatlichen Lenkbarkeit* wichtig. (...) Die rationalistische Linie der Psychologie begann mit Descartes (Emotionen sind eine ‚perturbatio animi‘) und führt zur Leib-Seele-Spaltung (...).“

(2) An die Versuche, Descartes aus solchen Motiven heraus philosophisch zu kritisieren, schließen sich insbesondere in jüngerer Zeit Korrekturen an, die Wert auf philologische Genauigkeit legen. Über beinahe jede Stelle des cartesischen Gesamtwerkes gibt es mittlerweile einen Artikel oder eine Monografie, so dass sich eine nur schwer zu überschauende Disziplin der Descartes-Lesekunst entwickelt hat. Hier tritt oft das Anliegen des jeweiligen Descartes-Lesers selbst in den Hintergrund, gerade weil es sich um Kritiken an einer von anderer Seite geäußerten Descartes-Kritik handelt.

(3) Was ich zu tun beabsichtige, steht der letzteren Weise, Descartes zu lesen, näher, obwohl ich mehr mit den Motiven der ersteren sympathisiere. Ich werde Descartes nicht einfach als einem Menschen seiner Zeit sein Recht verschaffen wollen, sondern fragen, was seine Philosophie uns noch sagen kann. Zu diesem Zweck werde ich mich auch mit Kritiken an der cartesischen Philosophie beschäftigen. Mein eigenes Ziel ist aber nicht schon, Descartes, wo möglich, zu kritisieren. Selbstverständlich bin auch ich nicht in der Lage, Descartes' Schriften fraglos anerkennen zu können. Aber sofern sich in ihnen etwas findet, das korrekturbedürftig ist oder weiterentwickelt werden sollte, werde ich dies schlicht feststellen und versuchen, auszuführen. Ich lege mehr Wert darauf, *mit* Descartes *etwas anzufangen*, auch dort, wo Descartes selbst andere Wege zu gehen scheint.

Es kann keine Pflicht geben, in den Texten von Descartes die Fehler zu suchen und wenn ich einige Fehler zu übersehen scheine, so bitte ich erstens darum, dies nicht als Unachtsamkeit auszulegen. Ich beanspruche, was die philologische Korrektheit angeht, wenigstens Folgendes:

- (1) Alles, was ich ausdrücklich Descartes entnehme, lässt sich dort finden.
- (2) Was ich ihm entnehme, ergibt ein kohärentes und nicht eklatant lückenhaftes Bild.⁴

Darüber hinaus werde ich, so weit möglich, seine Thesen behutsam weiterentwickeln und modernisieren. Im Rahmen dieser Versuche werde ich bisweilen weder Descartes noch seine Kritiker erörtern, sondern eigenständig Philosophie betreiben. Ich tue dies aber, um Möglichkeiten aufzuzeigen, cartesische Gedanken heute neu zu denken.

Ich werde bei solchen Gelegenheiten, insbesondere in den Abschnitten 3.2 (p. 44) und 5.3 (p. 96), etwa sagen, Descartes habe dies ‚eigentlich‘ gemeint oder er ‚deute es an‘. Es dürfte kein Wunder sein, wenn das, was im Zuge einer solchen Weiterentwicklung entsteht, vielmehr bei Kant, Hegel oder Heidegger zu finden wäre, ohne dort nur angedeutet zu sein. Große Philosophen haben genau dies getan: Descartes weiterentwickelt, so wie sie Platon, Aristoteles und Augustinus weiterentwickelt haben. Ich bitte daher zweitens darum, keine durchgängige Ausweisung solcher Stellen bei anderen Philosophen von mir zu erwarten. Wenn ich Descartes einen impliziten Gedankengang zuschreibe, will ich nicht sagen, er habe vorweggenommen, was bei Kant, Hegel oder Heidegger steht, sondern bestenfalls, dass Descartes nicht zwangsläufig in einen Widerspruch zu Letzteren geraten muss.

⁴Die bereits erwähnte Lücke, die im Fehlen der Interaktionsproblematik gesehen werden könnte, halte ich hiermit nicht für eklatant.

Gibt es eine cartesische Psychologie?

Unter einer cartesischen Psychologie kann man zwei Dinge verstehen: (1) Eine Psychologie, die von Descartes formuliert wurde oder (2) eine Psychologie, die von Descartes geprägt ist.

(1) Edmund Husserl hat in seiner *Krisisschrift* unterstellt, eine von Descartes formulierte Psychologie finde sich in dessen *Meditationen*.

Eine Analytik des ego als der *mens* war offenbar für ihn [Descartes] Sache der künftigen objektiven Psychologie. (...) Die fundamentierenden ersten Meditationen waren demnach eigentlich ein Stück Psychologie.⁵

Der reine Geist des Descartes, schreibt Husserl auch in seinen *Cartesianischen Meditationen*, sei das Abstraktum im psychophysischen Menschen. Descartes verwechsle Letzteres mit dem transzendentalen ego, das allein der Grund sicheren Erkennens sein könne.⁶ Damit betont Husserl zu Recht, dass das ego der Meditationen nicht mit der Seele verwechselt werden dürfe und fordert anstelle der cartesischen ‚Psychologie‘ eine ‚Egologie‘.⁷ In der Absicht, Descartes zu korrigieren, schreibt er in seinen *Cartesianischen Meditationen*:

Dieses mir vermöge solcher ἐποχή notwendig verbleibende Ich und sein Ichleben ist nicht ein Stück der Welt, und sagt es: ‚Ich bin, ego cogito‘, so heißt dies nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin.

Ich werde in Kapitel 4 dafür argumentieren, dass der Fehler, den Husserl hier zu Recht kritisiert, nicht ein Fehler ist, den Descartes selbst begangen hat. Vielmehr ist Husserls Kritik an die *Leser* von Descartes zu richten, die seine Meditationen für ‚ein Stück Psychologie‘ gehalten haben.

Anton Koch hat bereits im vorletzten Jahrhundert versucht, die cartesische Psychologie darzustellen. Er findet sie aber, genau genommen, nicht vor:

Aus Descartes, für sich betrachtet, kann man am Ende alles machen, er ist ein Embryonaltypus, dem das fertige, individuelle Gepräge noch fehlt.⁸

⁵(Husserl 1954) § 19f., p. 85.

⁶(Husserl 1954) p. 415. Entsprechend trägt der § 18 der *Krisisschrift* den Titel „Descartes' Selbstmißdeutung: die psychologistische Verfälschung des durch die Epoché gewonnenen reinen ego“. Husserl schreibt dort: „Die Seele aber ist das Residuum einer vorgängigen Abstraktion des puren Körpers, und nach dieser Abstraktion, mindestens scheinbar, ein Ergänzungsstück des Körpers. Aber (wie nicht außer acht zu lassen ist) diese Abstraktion geschieht nicht in der Epoché, sondern in der Betrachtungsweise des Naturforschers oder Psychologen auf dem natürlichen Boden der vorgegebenen, der selbstverständlich seienden Welt.“ (Husserl 1954) p. 81.

⁷(Husserl 1954) schreibt p. 82, dass „(...) ein Bruch in der Konsequenz eingetreten ist durch die Identifikation dieses ego mit der reinen Seele“ und spricht p. 83 von der „(...) verhängnisvollen Form einer Unterschiebung des eigenen seelischen Ich für das ego, der psychologischen Immanenz für die egologische Selbstwahrnehmung.“

⁸(Koch 1881) p. 316.

Descartes selbst hat keine Wissenschaft namens Psychologie gekannt.⁹ Er gebraucht den Terminus an keiner Stelle, allerdings war dieser zu seiner Zeit allgemein nicht üblich.¹⁰ So kommt die Psychologie unter den Wissenschaften, die Descartes im *Schreiben an Picot* aufzählt, auch nicht vor und wäre bestenfalls einesteils der Medizin, anderenteils der Moral zuzuschlagen.¹¹

Ich werde zudem zeigen, dass nicht einmal die Psyche als Gegenstand, sofern sie nicht mit dem rein denkenden Geist oder der rein ausgedehnten Substanz zusammenfällt, einen abgrenzbaren Ort in der cartesischen Ontologie hat, so dass es eine eigene cartesische Wissenschaft über sie geben könnte. Descartes hat hier nicht einfach etwas übersehen oder ist einer Laune gefolgt. Vielmehr bringt er einige Gründe gegen die Annahme vor, es könne eine Wissenschaft von der Seele geben.¹² Diese werde ich in den Kapiteln 3 und 4 darstellen.

In einem einfachen Sinne gibt es also keine cartesische Psychologie. Es gibt sie nicht *als cartesische Wissenschaft*. Descartes hat weder das Psychische als abgrenzbaren Gegenstandsbereich, noch die Psychologie als eigenständige Wissenschaft gekannt oder anerkannt. Gerade deswegen aber muss sich die wissenschaftliche Psychologie aber auch mit Descartes auseinandersetzen und zu einer Auseinandersetzung muss immer ein gemeinsamer Ansatzpunkt gesucht werden. Die Psychologie setzt also trivialerweise an Punkten an, an denen auch Descartes bereits angesetzt hatte. Oft teilen Theoretiker der Psychologie gerade dadurch cartesische Grundannahmen, dass sie sich zwar gegen Descartes stellen, ihn aber nicht vollends bewältigen.¹³ Es gibt daher, wenn nicht eine cartesische Psychologie, so doch wenigstens ein Interesse der Psychologie an Descartes und daher eine Psychologie, die in gewisser Weise von Descartes geprägt ist.

Descartes hat die Psychologie jedoch auch auf andere Weise beeinflusst. Für einige wenige cartesische Theoriestücke hat Edward S. Reed dargestellt, inwiefern sie in die Psychologie eingegangen sind.¹⁴ Er führt insbesondere die Annahme von Bell-Magendie von der Unterschiedlichkeit sensorischer und motorischer Nervenbahnen und die These der spezifischen Reizenergie von Müller auf Descartes zurück.¹⁵ Er betont dabei, es sei wichtig, Descartes bezüglich solcher überprüfbarer Annahmen nicht als Metaphysiker, sondern als einen Psychologen zu lesen.¹⁶ Viele von Descartes' Thesen, die die Psychologie betreffen, seien als empirisch falsifizierbare Hypothesen beabsichtigt. Descartes hat tatsächlich eine Reihe von

⁹ „‘Psychologie’ n’est pas un terme cartésienne.“ (Prenant 1957) p. 430.

¹⁰(Hatfield 1992) p. 338. „The term ‘psychology’ apparently was first coined in the sixteenth century to refer to the theory of the soul, and more specifically to the subject matter covered in Aristotle’s *De Anima* and *Parva Naturalia*. The term itself was seldom used during the seventeenth century.“ (Hatfield 1992) p. 339.

¹¹*Ainsi, tout la Philosophie est comme vn arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui se reduisent à trois principales, à sçavoir la Medecine, la Mechanique & la Morale.* (Descartes 1992) p. xlii, AT IXB 14,23–39. AT steht hier und im Folgenden für die Ausgabe der *Œuvres* von Descartes durch Adam und Tannery (Adam u. Tannery 1996). Ich zitiere mit Angabe der Seiten- und Zeilennummer.

¹²Vgl. (Scharlau 1994) p. 13 und (Nancy 1979) p. 160.

¹³(Scharlau 1994) hat einige Psychologen dahingehend kritisiert.

¹⁴(Reed 1982).

¹⁵(Reed 1982) p. 748f. Vgl. zur Physiologie (Birbaumer u. Schmidt 1991) p. 197 und 309f., wo Bell-Magendie und Müller allerdings nicht erwähnt werden. Vgl. übrigens auch (Rodis-Lewis 1990) p. 59.

¹⁶(Reed 1982) p. 732, fn. 4.

Untersuchungen über das Nervensystem angestellt und ist dabei selbst nicht nur mathematisch-physikalisch verfahren.¹⁷ Zwar hat er die betreffenden Forschungen nicht selbst unter Psychologie, sondern unter Medizin oder Physik verbucht. *De facto* sind sie allerdings in die wissenschaftliche Psychologie, wie wir sie kennen, eingegangen.

Gary Hatfield hat vorgeschlagen, die Menge der Aussagen, die sich im Werk von Descartes finden und heute zur Psychologie gerechnet würden, seine *Psychologie* zu nennen. Auch wenn Descartes selbst nicht von einer Psychologie gesprochen habe, schreibt Hatfield, habe er dennoch „psychologische Phänomene“ erörtert.¹⁸ Es wäre innerhalb einer philosophischen Untersuchung über die moderne Psychologie natürlich genau hier nachzufragen: Was ist ein psychologisches Phänomen? Hier allerdings ist nicht der Ort, dieser Frage eigens nachzugehen, so dass mit einigen Andeutungen ausgeholfen sei. In Betracht kommen, unter anderem, Sinneswahrnehmungen, Emotionen und propositionale Einstellungen wie Überzeugungen und Absichten. Unter einer cartesischen Psychologie kann man dann versuchsweise all das verstehen, was Descartes über solche Phänomene zu sagen hatte. Zu fragen bliebe dann, ob dies, was Descartes schreibt, kohärent und akzeptierbar, also rehabilitierbar, ist.

Kritik an Descartes

Man hat an Descartes kritisiert, dass er das Seiende in zwei Welten des Materiellen und des Mentalen eingeteilt habe.¹⁹ Daraus, so lautet die Kritik, folgt erstens die Frage, in welchem Verhältnis die Gegenstände der mentalen Welt zu denen der materiellen Welt stehen.²⁰ Zweitens habe Descartes die Welt des Mentalen nach dem Vorbild der physikalischen Welt gedacht. Er habe daher angenommen, das Psychische sei eine Substanz und es gehorche quasimechanistischen Gesetzen.²¹ Er habe außerdem die mentale Welt als Bewusstsein im Sinne einer Innenwelt bezeichnet und behauptet, das subjektiv Mentale sei durch unmittelbare und unkorrigierbare Intuition vollständig erkennbar.²²

Eine daran anschließende Kritik lautet, dass Descartes den Menschen zu einem rein rationalen Wesen erklärt habe, und somit den Blick auf seine Körperlichkeit und Emotionalität verstellt habe.²³ Dies habe insbesondere zu einer falschen, weil

¹⁷ „(...) the Cartesian theory of perception employs non-physical concepts (e.g., inferences) in its explanation.“ (Reed 1982) p. 743.

¹⁸ „(...) although he did not use the term ‘psychology’ at all, he discussed sensory perception and other psychological phenomena in ways that should be distinguished from his purely mechanistic physiology on the one hand and from his concern with the status of sensory knowledge on the other.“ (Hatfield 1992) p. 340.

¹⁹ Beispielfhaft oberflächlich ist die Darstellung in (Heil 1992) pp. 20–2.

²⁰ (Wundt 1983) p. 296, nach (Scharlau 1994) p. 43.

²¹ „(...) erst die zum Objekt gewordene und dann nach dem Vorbild des einfachsten denkbaren Objektes, des Atoms, gedachte Seele, besitzt jene metaphysische Einfachheit.“ (Wundt 1906) p. 181, zitiert nach (Scharlau 1994) p. 42. (Ryle 1984) pp. 11–24.

²² (Ryle 1984) nennt das, wovon er pp. 11–24 und 159 als einem abgrenzbaren, unsterblichen und privaten Bereich spricht, zwar stets ‚mind‘ und nicht etwa Seele. Er nimmt aber zugleich an, dieser Bereich des Mentalen diene in psychologischen Theorien zur Erklärung menschlichen Verhaltens und Erlebens. „Psychology was supposed to be the title of the one empirical study of ‘mental phenomena’.“ (Ryle 1984) p. 319.

²³ „Wer bin ich‘ – oder genauer gesagt: ‘Woher weiß ich, daß ich ich bin?’ Es ist dies die

bloß am materiellen orientierten Methode der Medizin geführt, und außerdem habe Descartes den Blick auf das eigentlich Menschliche, das Verhalten, verstellt.²⁴

Die Idee einer reinen Psychopathologie

Der wichtigste Beitrag zur Herausbildung der Psychologie, den man Descartes zuschreiben kann, ist wohl, dass er durch seine strikte Unterscheidung von Geist und Körper überhaupt die Idee einer reinen Psychopathologie ermöglicht habe. Damit diese Diagnose gilt, muss Descartes nicht selbst eine Psychologie gekannt oder anerkannt haben. Es reicht, wenn er in seiner Metaphysik deren Fundament gelegt hat. Die Begründer der wissenschaftlichen Psychologie brauchen sich bloß ihrerseits darauf bezogen zu haben, indem sie versuchten, den durch Descartes etablierten Bereich des reinen Geistes in ähnlicher Weise wissenschaftlich und therapeutisch zu behandeln, wie er dies selbst für die Physik projiziert hatte. Zu einer eigenen Erörterung dieses Themas wären nicht wenige Texte relevant, die selbst wenig mit Descartes zu tun haben. Die entsprechende Geschichte der Idee einer reinen Psychopathologie ist von Foucault umrissen worden und ich werde es ihm hier nicht gleichtun.²⁵ In einer Arbeit, die sich hauptsächlich mit Descartes befasst, kann ich nur auf die Möglichkeiten hinweisen, die Descartes einer solchen reinen Psychopathologie tatsächlich lässt. Ich werde die Ansicht vertreten, dass Descartes durch seinen Dualismus zwar Gegenstandsbereiche präzisen Wissens voneinander trennt, aber nicht so gelesen werden muss, als habe er *nur* die präzisen Wissenschaften als Wissen anerkannt. Damit ergibt sich die Möglichkeit einer cartesischen Psychologie, die *nicht* von einem der beiden im cartesischen Dualismus getrennten Bereiche handelt.

Aufriss der folgenden Abhandlung

Zu Beginn dieser Arbeit wird es beinahe ausschließlich um die Auslegung der Texte von Descartes gehen. Ich werde zunächst, beginnend mit eher philosophiehistorischen Bemerkungen, einige Grundbegriffe der cartesischen Philosophie gemäß der Reihenfolge ihres Auftretens erläutern. Dies ist insbesondere deshalb nötig, da es mir darum geht, Möglichkeiten der Anerkennung und Weiterverfolgung cartesischer Grundsätze aufzuzeigen, die üblicherweise nicht herausgestellt werden. Die eigentliche Arbeit, nach einer zeitgemäßen Psychologie zu fragen, die mit diesen Grundsätzen vereinbar wäre, kann erst nach einer gründlichen, wenn

Frage, die Descartes in philosophischer Form gestellt hat. Er hat die Frage nach seiner Identität damit beantwortet, daß er sagte: 'Ich zweifle – deshalb denke ich, ich denke – deshalb bin ich.' Die Antwort legt Nachdruck allein auf die Erfahrung des 'Ich' als dem Subjekt einer jeden *Denktätigkeit* und sieht nicht, daß man sein 'Ich' auch im Prozeß des Fühlens und der schöpferischen Tätigkeit erlebt.“ (Fromm 1980f.) IV 47, vgl. XI 336, VI 305, XI 340, VI 119, V 325. (Damasio 1995) p. 218.

²⁴Zur Medizin siehe (Damasio 1995) p. 332. „It adds nothing to an explanation of how an organism reacts to a stimulus to trace the pattern of the stimulus into the body.“ (Skinner 1964), zitiert nach (Scharlau 1994) p. 75.

²⁵„Wenn man Geisteskrankheit mit denselben begrifflichen Methoden wie organische Krankheit definiert, wenn man psychologische Symptome isoliert und zusammensetzt wie physiologische Symptome, so beruht das vor allem darauf, daß sowohl die Geisteskrankheit als auch die organische Krankheit als eine durch spezifische Symptome sich äußernde natürliche Essenz betrachtet wird.“ (Foucault 1968) p. 16; vgl. p. 90.

auch nicht rein nacherzählenden Präsentation der cartesischen Texte begonnen werden. Wie bereits bemerkt, werde ich die Frage nach einer zeitgemäßen cartesischen Psychologie auch nicht so weit treiben können, dass dabei ein detaillierter und aktueller Beitrag zur wissenschaftlichen Psychologie herauskäme. Ertrag dieser Arbeit wird allerdings der Aufweis der Möglichkeit und die Charakterisierung der Form einer cartesischen Psychologie sein.

Ich bemühe mich genauer vor allem um folgende Punkte:

- (1) Ich werde erstens zeigen, dass der Geist, von dem die cartesischen *Meditationen* handeln, nicht mit dem Psychischen der modernen Psychologie gleichgesetzt werden kann. Die entsprechende Untersuchung darüber, was Descartes Geist (*mens*) nennt, findet sich in Kapitel 2. Dadurch wird mehreres klar. Erstens hat Descartes den Menschen nicht auf das reduzieren wollen, was er *mens* nennt und dann muss auch eine cartesische Psychologie nicht von einem reinen, körperlosen Geist handeln. Zweitens ist dann auch der menschliche Leib nicht einfach als physikalischer Körper zu begreifen, sondern als das Körperliche am lebenden Menschen. Dies diskutiere ich in Kapitel 4. Damit stehen der Medizin andere Wege offen und die Möglichkeit einer reinen *Psychopathologie* wird fraglich.
- (2) Desweiteren gilt es zu zeigen, dass und warum Descartes keine Psychologie als exakte Wissenschaft anerkennt. Der Mensch als solcher ist für ihn, wie ich in Kapitel 4 zeigen werde, kein Gegenstand klaren und deutlichen Wissens, und also keine Substanz.
- (3) Drittens werde ich fragen, warum und inwiefern Descartes den reinen Geist als Substanz bezeichnen kann. Die Definition und den Gebrauch des Substanzbegriffs werde ich in Kapitel 3 erörtern und im Kapitel 5 werde ich weiter erläutern, auf welcher Ebene Descartes den menschlichen Geist behandelt, wenn er Metaphysik treibt. In Kapitel 3 wird sich herausstellen, dass viele Missverständnisse daraus resultieren, dass Descartes' Leser glauben, theologische Implikationen über Gott und die Unsterblichkeit der Seele einfach streichen zu können, ohne deren Funktion zu beachten.²⁶ Ich werde dementsprechend versuchen, ihre Funktion zu zeigen, um eine moderne Lesart der Metaphysik von Descartes zu ermöglichen. Ohne Frage müssen viele Formulierungen, die zu Descartes Zeiten noch etwas auszusagen vermochten, mit anderen Worten neu gefunden werden. Mit diesem Manöver versuche ich auch den Vorwürfen zu begegnen, Descartes habe die soziale Dimension des menschlichen Erlebens und Handelns vernachlässigt,²⁷ und er sei einfach dem Modell der materiellen Welt gefolgt, indem er den Geist zur Substanz erklärt hat. Ich werde zeigen, dass Descartes die soziale Dimension nicht eliminiert, sondern bestenfalls theologisch verdeckt hat, indem er Gott an ihre Stelle gesetzt hat. Sie verschwindet erst dann vollständig, wenn die Rede von Gott nicht mehr verstanden wird. Zweitens hat Descartes gute Gründe, den Geist als Substanz zu bezeichnen und dies liegt, kurz angedeutet, in der Fähigkeit des denken-

²⁶Siehe zum Beispiel (Clatterbaugh 1995): „Where God is deleted (Hume), (...) causal explanations became truly mechanistic.“ Vgl. (Specht 1996) p. 21: „(...) diese Philosophie bricht ohne den Gottesbegriff zusammen.“

²⁷Siehe etwa (Kunna 1991) p. 227: „Mit dem systematischen Ausblenden aller Normativitätsfragen geht Descartes' Abstinenz gegenüber der sozialen und politischen Ebene einher. Das nach der cartesischen Methode erzeugte Wissen ist beliebig verfügbares (Herrschafts-) Wissen.“

den Menschen, Möglichkeiten zu erkennen, sich zu Normen zu verhalten und Regeln zu folgen.

- (4) Schließlich fragt sich in Kapitel 6, was eine cartesische Psychologie sein kann, die weder mit seiner Physik noch mit seiner Metaphysik zusammenfällt. Im Rahmen der cartesischen Philosophie kann eine solche Psychologie, wie sich herausstellen wird, kein deutliches, aber sehr wohl ein klares und sicheres Wissen vom Menschen darstellen.

Kapitel 2

Das meditierende ego

In diesem Kapitel geht es um die Frage, was Descartes in den *Meditationen* ‚Geist‘ (*mens*) nennt und insbesondere, ob dies Gegenstand einer Psychologie sein kann und soll.

2.1 Was wollen die *Meditationen*?

Die cartesische Metaphysik hat eine doppelte Funktion. Erstens steht sie insofern am Anfang der Wissenschaft, als in ihr die Möglichkeit von Wissenschaftlichkeit überhaupt thematisiert wird.¹ Zweitens ist die Metaphysik selbst eine Wissenschaft, die von der unkörperlichen Substanz handelt. Es geht mir hier darum, die cartesische Metaphysik in letzterem Sinne als die Wissenschaft von Gott und der unsterblichen Seele darzustellen.

Als Ziel seiner *Meditationen* gibt Descartes eben dies an: Es solle die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bewiesen werden und die Existenz Gottes.² Dies sind auch die Fragen, deren Beantwortung er in seinem Widmungsschreiben an die Sorbonne verspricht.³ Descartes reiht damit seine *Meditationen* in eine Reihe anderer Schriften *de Deo & de Animâ* ein. Ich werde in dieser Arbeit ernst nehmen, dass Descartes seine Meditationen auch als Antwort auf theologische Fragen präsentiert. Daraus lässt sich zumindest erkennen, was Descartes unter anderem bereit war, unter dem Geist der *Meditationen* zu verstehen: die unsterbliche Seele.

Dazu, an der Unsterblichkeit der Seele zu zweifeln, hatte es zwar in der Scholastik keinen Anlass gegeben. Sie zu erklären und zu begründen, war im Rahmen der aristotelisch-scholastischen Philosophie aber zu einem Problem geworden, seit man die Schriften des Aristoteles mit anderen Augen las. Insbesondere Pomponazzis Neubewertung der aristotelischen Seelenlehre hatte eine Kontroverse ausgelöst, innerhalb derer eine Fülle von Versuchen zustande kam, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen.⁴ Pomponazzi hatte die Unsterblichkeit der Seele

¹(...) *ces six Meditations contiennent tous les fondements de ma Physique*. AT III 298,1–2.

²Der Titel der ersten Auflage der *Meditationen*, Paris 1641, hatte noch gelautet: *Renati Des-Cartes Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animæ immortalitatis demonstratur*. Letzteres wandelt die zweite Auflage, Amsterdam 1642, um: (...) *et animæ humanæ a corpore distinctio, demonstratur*. Siehe AT VII,v–vi. Vgl. auch (Michael u. Michael 1989b) p. 30.

³*Semper existimavi duas quæstiones, de Deo & de Animâ, præcipuas esse ex iis quæ Philosophiæ potius quàm Theologiæ ope sunt demonstrandæ*. (Descartes 1994) xi, AT VII 1,7–9.

⁴(Michael u. Michael 1989b) zählen p. 29, fn. 2 fünfzehn dieser Schriften auf, unter anderem

ebenfalls nicht angezweifelt, aber behauptet, sie könne nicht bewiesen werden.⁵ Die Kirche hatte daraufhin alle Philosophen dazu aufgerufen, sich nach Kräften um das Gegenteil zu bemühen.⁶ Marin Mersenne, dem Descartes die Formulierung der Anrede und des Schlusses des Widmungsschreibens überließ,⁷ hatte 1623 ein umfangreiches Werk verfasst, das mehr als hundert Beweise für die Unsterblichkeit der Seele anführt.⁸

Damit ist weder gesagt, dass Descartes in den *Meditationen* ‚nur‘ theologische Fragen mit philosophischen Methoden bearbeiten wollte, noch, dass er philosophischen Fragen bloß ein theologisches Gewand gegeben habe. Vielmehr scheint er nicht seine Philosophie dazu verwenden, sich bei der Theologie anzubiedern, sondern gerade umgekehrt: Er stellt einen philosophischen Gehalt theologischer Lehren heraus, an dem ihm etwas liegt — und er benutzt dazu die Form einer Abhandlung *de Deo & de Animâ*. Er meint nämlich, mit philosophischen Mitteln ein Problem bearbeiten zu können, das die Theologie bloß auf ihre Art *formuliert*.⁹ Es ist, um fortzufahren, Mersenne, der bemerkt, dass Descartes' Beweisziel nicht wirklich die *Unsterblichkeit* der menschlichen Seele gewesen sein könne. Er beklagt in den zweiten Erwiderungen, Descartes habe im Text der *Meditationen* nicht ein einziges Wort darüber geschrieben.¹⁰ Descartes antwortet in einem Brief an Mersenne vom 24. Dezember 1640:

Was das angeht, dass Sie sagen, ich habe kein Wort über die Unsterblichkeit der Seele verloren, so müssen Sie sich darüber nicht wundern, denn ich wüsste nicht zu beweisen, dass Gott sie nicht vernichten kann, sondern bloß, dass sie von vollständig anderer Natur ist als der Körper und also, dass sie keineswegs natürlicherweise mit ihm zusammen dem Tod unterworfen ist.¹¹

Im selben Brief kündigt Descartes an, er werde Mersenne eine kurze Zusammenfassung der *Meditationen* schicken.¹² In dieser Zusammenfassung, die den *Me-*

von Silhon, Gassendi und Henry More. Dass Descartes *L'Immortalité de l'ame déclarée avec raisons naturels (...)* (1621) von P. Richeome kennt, schreibt (Rodis-Lewis 1990) p. 132.

⁵Pomponazzi (1462–1525), *Tractatus de Immortalitate Animæ* (1516). Siehe hierzu (Michael u. Michael 1989b) pp. 34–7.

⁶Siehe (Denzinger 1947). „The eighth session of Leo's Lateran Council, which established the immortality of the soul as a Church dogma, requested that Christian Philosophers 'use all their powers' to demonstrate that the immortality of the soul can be known by natural reason, not by faith alone.“ (Michael u. Michael 1989b) p. 31. Descartes erwähnt das Konzil im Widmungsschreiben, (Descartes 1994) p. XII, AT VII 3,5. Allerdings ist mit (Janowski 2000) p. 44 zu bemerken, dass zwischen dem Konzil und den *Meditationen* 120 Jahre liegen: „Descartes could not seriously believe that the Pope's call was still in effect.“

⁷Siehe AT III 185,18–22 und 239,12–4.

⁸Siehe (Fowler 1999), p. 37.

⁹Siehe auch oben fn. 3. (...) *aliæ* [quæstiones] *verò, quamvis ad fidem pertineant, ratione tamen naturali quæri possunt, inter quas Dei existentia & humanæ animæ à corpore distinctio solent ab Orthodoxis Theologis recenseri. Notæ in Programma*, AT VIII B 353,6–10.

¹⁰*Septimo, nequidem verbum de mentis humanæ facis immortalitatæ.* (Descartes 1994) p. 116, AT VII 127,30–128,1. Vgl. (Edie 1969) p. 93.

¹¹*Pour ce que vous dites, que ie n'ay pas mis vn mot de l'Immortalité de l'Ame, vous ne deuez pas estonner; car ie ne sçauois pas demonstrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entierement distincte de celle du cors, & par consequent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec luy.* AT III 265,28–266,6.

¹²AT III 268,9.

ditationen als *Synopsis* vorangestellt wurde, relativiert Descartes ebenfalls die Ankündigung, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen.¹³

Neben der Existenz Gottes will Descartes also genauer lediglich zeigen, dass der menschliche Geist von dessen Körper verschieden ist. Daraus erst kann folgen, dass er nicht gleichzeitig mit dem Tod des Menschen zu Grunde gehen muss.

Dass der bloße Körper des Menschen, als Materie gesehen, nach dessen Tod weiterbesteht, daran wird bis heute allgemein nicht gezweifelt. Es wäre also zu zeigen, dass die menschliche Seele in ähnlicher Weise das Ende des menschlichen Lebens überdauern kann wie der Körper. Dies dürfte auch der Grund sein, warum Descartes bereits in der zweiten Meditation nicht einfach vom *ego* und seiner Natur spricht, sondern von der Natur des *menschlichen* Geistes.¹⁴

2.2 Menschliches in der zweiten Meditation

Offenbar soll in den *Meditationen* der *Geist* als derjenige Teil am Menschen aufgewiesen werden, der mit seinem Tod nicht zu Grunde gehen muss.¹⁵ Was er, der menschliche Geist, genau sei, darüber verspricht die zweite Meditation Aufschluss. Descartes stellt in ihr die Frage, wer denn das meditierende *ego* sei, wenn es nur als ein solches betrachtet wird. Da auf dieser Untersuchung auch der Beweis der realen Verschiedenheit und möglichen Unsterblichkeit der Seele beruht, stellt das meditierende *ego* das Kernstück des unsterblichen Geistes dar, wenn es nicht sogar genau das ist, was laut Descartes nicht mit dem Tod des Menschen vergehen muss.

Vom Menschen (*homo*) ist im Text der zweiten Meditation allerdings nur einmal die Rede, und zwar genau dort, wo Descartes die Meinung *zurückweist*, das *ego* sei einfach ein Mensch.¹⁶ Menschlichkeit (*humanis, humanitas* etc.) wird, außer im Titel, dort ebenfalls nur in uneigentlicher Rede über den menschlichen Körper¹⁷ und bezüglich der Erkenntnis eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges erwähnt:

Wenn ich aber das Wachs von seiner äußerlichen Form unterscheide (...), so kann ich es dennoch nicht ohne einen menschlichen Geist erkennen.¹⁸

Descartes schreibt hier, ohne den menschlichen Geist könne es keine sinnliche Wahrnehmung geben. Offen bleibt hier zunächst, ob es nicht umgekehrt einen Geist ohne sinnliche Wahrnehmung geben könne.

¹³(Descartes 1994) p. 7, AT VII 12,17–13,2.

¹⁴Sie trägt den Titel *De natura mentis humanæ: quòd ipsa sit notior quàm corpus*. (Descartes 1994) p. 17, AT VII 23,20.

¹⁵Vgl. (Rozemond 1993).

¹⁶*Quidnam igitur antehac me esse putavi?* (Descartes 1994) p. 18, AT VII 25,25. Die Stelle 32,7f. kann vernachlässigt werden, da es mir hier um die Frage geht, ob Descartes das meditierende *ego* als Menschen bezeichnet.

¹⁷*Imaginabor: non sum compages illa membrorum, quæ corpus humanum appellatur*. (Descartes 1994) p. 20, AT VII 27,18–9.

¹⁸*At verò cùm, ceram ab externis formis distinguo, & tanquam vestibis detractis nudam considero, sic illam revera, quamvis adhuc error in iudicio meo esse possit, non possum tamen sine humanâ mente percipere*. (Descartes 1994) p. 25, AT VII 32,24–8.

Die *anima separata*

Ich nehme also an, daß der Geist in den *Meditationen* im wesentlichen das ist, was den Tod und den Verfall des Körpers überdauert. Was für Vermögen hat die Seele, nachdem sie ihre Verbindung zum Körper gelöst hat?¹⁹ Clerselier berichtet folgende letzte Worte von Descartes:

So, meine Seele, du warst lange Zeit gefangen, nun ist die Stunde, da du das Gefängnis verlassen musst und die Umklammerung (*embaras*) dieses Körpers beenden; diese Entzweiung muss mit Freude und Mut erlitten werden.²⁰

Offenbar kann die Seele des verstorbenen Descartes auch nach oder zumindest während ihrer Loslösung vom Leib noch Freude und Mut empfinden. Falls sie diese auch *nach* ihrer Loslösung vom Körper empfindet, muss es sich hierbei um unkörperliche Freude und unkörperlichen Mut handeln. Descartes würde dann körperlich bedingte Vermögen von solchen unterscheiden, die auf den menschlichen Körper nicht angewiesen sind.²¹

Betrachtet man die scholastische Diskussion etwas näher, die sich um die Beschaffenheit der *anima separata*, der Seele nach dem Tod rankt, tritt Erstaunliches zu Tage.²² Thomas von Aquin hatte zugestanden, dass die *anima separata* keine Möglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung mehr habe. Während aber die mit dem Körper verbundene Seele *nur* anhand der körperlichen Einbildungskraft wahrnehmen könne,²³ habe die *anima separata* auch die Möglichkeit, Unkörperliches zu erkennen. Sie kann dies durch die Betrachtung ihrer selbst. Was die *anima separata* auf diesem Wege erkennen kann, schreibt er in seiner *Summa Theologica*, ist außer ihr selbst nur noch Gott: *Deus et Anima*.²⁴

Darüber, was die *anima separata* erkennen kann, hatte es allerdings verschiedene Meinungen gegeben. Bonaventura hatte etwa geschrieben, da der Auferstehungsleib, den die Seele nach dem jüngsten Gericht wieder annehme, die Eigenschaften des Lichtes und der Leichtigkeit habe, müsse die *anima separata* auch diese Eigenschaften noch erkennen. Andere haben ihr weitere Erkenntnisarten und -gegenstände zugeschrieben.²⁵

Laut Suárez behält die Seele nach ihrer Loslösung vom Körper alle ihre substanziellen Eigenschaften bei. Die Trennung beziehe sich nur auf ihre veränderlichen Eigenschaften (*modi*).²⁶ Sie sei nicht mehr oder weniger Substanz und Person zu nennen, schreibt er, und gehe ihre besondere Verbindung zum Körper bei der Auferstehung wieder ein.²⁷ Die während der Verbindung zum Körper erworbenen

¹⁹Vgl. (Cottingham 1992) p. 241.

²⁰*Ça, mon ame, il y a longtemps que tu es captiue; voicy l'heure que tu dois sortir de prison, et quitter l'embaras de ce cors; il faut souffrir cette des-vnoin avec joye et courage*, AT V 182.

²¹Dass Descartes dies tut, hat anhand anderer Stellen vor allem (Wilson 1978a) betont.

²²Vgl. hierzu auch (Specht 1966) p. 62.

²³Siehe unten p. 30, fn. 118.

²⁴(Aquinas 1849) Ia pars q. 77,8: *corpus articuli*. Vgl. (Aquinas 1849) Ia pars q. 93,7: *ad 4*.

²⁵Dietrich von Freiberg etwa erkennt fünf Arten von Gegenständen an, die die *anima separata* noch erkennen könne. Siehe hierfür und für Bonaventura (Kobusch 1984) p. 1028.

²⁶(...) *separatio ergo tantum privat modo quem anima antea habebat. De Statu Animæ Separatæ, Tractatus Tertius De Anima* lib. 6, cap. 1,4. (Suárez 1856) Bd. 3, p. 783.

²⁷*Si anima post separationem corpori uniatur, (...) reunietur siquidem per veram informationem, et ita acquirit modum essendi, quem nunc unita habet. Op. cit., cap. 1,6, p. 783.*

intellektuellen Erkenntnisse gehen bei der Trennung nicht verloren, ebenso wenig der Intellekt, der Wille und die Motivationskraft.²⁸ Sie kann weiterhin erkennen und lieben, und zwar besser als zuvor.²⁹ Hauptgegenstände der postmortalen Erkenntnis sind auch für Suárez Gott und die Seele selbst.³⁰

Descartes spricht in den *Leidenschaften der Seele* von rein seelischen Regungen, den *emotions interieures*, die nicht von Körperbewegungen begleitet seien.

Unser Gut und Übel hängt hauptsächlich von den inneren Emotionen ab, die in der Seele nur durch sie selbst erregt werden.³¹

Die Freude und der Mut, zu dem der sterbende Descartes seine Seele angehalten hatte, dürften zu diesen *emotions interieures* zu zählen sein. Ich komme hierauf am Ende dieses Kapitels zurück.³²

Der Tod

Der Tod, schreibt Descartes auch in Artikel 6 der *Leidenschaften der Seele*, tritt niemals allein durch das Fehlen der Seele ein, sondern nur dadurch, dass der Körper gewisse Dienste versagt.³³ Es fragt sich dann: Kann es (a) einen lebenden Menschen ohne Seele geben oder (b) einen toten Menschen mit Seele? Die letztere Frage beachtet eine sprachliche Konvention nicht, die bereits im Mittelalter für Sophismen gesorgt hatte: Tote Menschen sind nicht wirklich ‚Menschen‘ zu nennen, sondern bestenfalls ‚Leichen‘.³⁴

(a) Von einer Leiche mit Seele könnte man eventuell dann sprechen, wenn die Seele unsterblich ist. Was nämlich mit dem Tod des Menschen endet, ist die Einwirkung der Seele auf den Körper. Descartes schreibt in Artikel 30 der *Leidenschaften der Seele*, die Seele sei zwar dem Ort nach nicht selbst im Körper, aber der Ort ihrer *Wirkung* finde sich dort, genauer in der Zirbeldrüse.³⁵ Also verlässt genau genommen auch nicht die Seele den Körper, indem sie etwa ihren Ort wechselt, sondern sie unterlässt lediglich ihre Einwirkung auf ihn. Mit dem

²⁸*In anima separata manent ex potentiis solus intellectus, voluntas et motiva sui potentia.* Op. cit., cap 3,1, p. 786. *In anima separata manent, quantum est ex natura sua, omnes species intellectuales, et habitus intellectus et voluntates, quos in vita hac acquisivit: non tamen manent, aut habitus, qui erant in portione inferiori.* Op. cit., cap. 3,2, p. 786.

²⁹*Anima separata potest intelligere et amare.* Op. cit., cap. 3,4, p. 786. (...) *melius intelligit anima separata, quam conjuncta.* Op. cit., cap. 8,2, p. 797.

³⁰Damit befassen sich cap. 5 und 6 von *De Statu Animæ Separatæ*, Op. cit., p. 788–94.

³¹(...) *nostre bien et nostre mal depend principalement des emotions interieures, qui ne sont excitées en l'ame que par l'ame mesme.* (Descartes 1996) art. 147, AT XI 440,23–5.

³²Genauer auf p. 31.

³³(...) *la mort n'arrive jamais par la faute de l'ame, mais seulement parce que quelcune des principales parties du corps se corrompt.* (Descartes 1996) art. 6, AT XI 330,23–5.

³⁴Vgl. das weit verbreitete Lehrbuch der Logik von Petrus Hispanus, etwa (de Rijk 1972) oder (Hispanus 1503), tr. VII *de Parvis Logicalibus, de restrictione*. Siehe aber auch Albert von Sachsen, *Logica Albertucii Perutilis Logica, Venetiæ 1522*, II, 10: ‚toter Mensch‘ als *ampliatio* gesehen bezeichne tote und lebende Menschen. (Bocheński 1956) p. 201.

³⁵(...) *on ne scauroit aucunement (...) quelle estendue elle occupe.* (Descartes 1996) art. 30, AT XI 351,16–8. *Il y a neantmoins en luy [le corps] quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres.* (Descartes 1996) art. 31, AT XI 351,28–352,2. Suárez bezeichnet es als *commune axioma*, dass das unkörperliche keinen Ort habe. *De Statu Animæ Separatæ, Tractatus Tertius De Anima* lib. 6, cap. 2,2. (Suárez 1856) Bd. 3, p. 783.

Tod ist jegliche Verbindung zwischen Körper und Seele gekappt, so dass es nicht richtig wäre, hier von einer Leiche ‚mit‘ Seele zu sprechen. Ebenso ist fraglich, ob man die überlebende Seele noch *menschlich* nennen kann.

Der Tod tritt ein, wenn der Körper seine Eignung als menschlicher Leib verliert. Ebenso verliert der unsterbliche Geist nach dem Tod seine Eignung, auf den Körper zu wirken und von ihm Eindrücke zu empfangen. Er ist ebenso wenig menschlich, wie die Leiche menschlich ist, denn Mensch zu sein bedeutet, zu leben.³⁶

(b) Wie man sich einen ‚lebenden‘ Menschen ohne Seele vorstellen könne, beschreibt Descartes ebenfalls in § 6 der *Leidenschaften der Seele*. Ein toter Körper unterscheidet sich, äußerlich gesehen, dadurch von einem lebenden, dass er sich nicht von selbst bewegen kann, so wie sich Automaten von selbst bewegen können. Das Fehlen von Bewegung ist aber keine Folge der Abwesenheit der Seele. Bewegungen können offensichtlich, nämlich bei Automaten, auch ohne eine Seele erfolgen. Der Körper verliert Descartes zufolge also seine Fähigkeit zur Bewegung unabhängig davon, ob die Seele ihn schon verlassen hat. Was wiederum einen beseelten, also denkenden Automaten, von einem einfach sich bewegenden unterscheiden würde, wird in der zweiten Meditation deutlich: nichts, was man sehen könnte.

Was sehe ich denn außer den Kleidern, unter denen sich ja auch Automaten verbergen könnten? Aber ich urteile, es sind Menschen. Und so habe ich das, von dem ich dachte, es mit den Augen zu sehen, [eigentlich] nur anhand der Urteilskraft, die in meinem Geist ist, erkannt.³⁷

Ob es sich bei Wesen, die vor dem Fenster entlangspazieren, um Menschen oder bloß um seelenlose Automaten handelt, kann mir also nicht durch die Sinne vermittelt werden, sondern ich denke es dazu.

Aus dem Bisherigen lassen sich zwei Argumente gegen die Annahme entwickeln, in der zweiten Meditation gehe es um die Psyche, das heißt um die Seele des *lebenden* Menschen.³⁸

(1) Man unterscheide zwischen einem *menschlichen* Geist im engeren Sinne und dem unsterblichen Geist, der ohne den Körper weiterbesteht. Im engeren Sinne menschlich wäre der Geist, sofern er Sinneswahrnehmungen, Gefühle und Körperempfindungen hat. Dass es in der oben zitierten Stelle³⁹ heißt, nur die menschliche Seele könne Wahrnehmungen haben, bedeutet dann noch nicht, dass das *ego* der zweiten Meditation ein menschliches ist — es ist ja noch nicht gezeigt, dass die unsterbliche Seele auch stets Sinneswahrnehmungen haben kann. Wenn das *ego*

³⁶Damit will ich nicht leugnen, daß der Tod als *zukünftiger* wesentlich zum menschlichen Leben gehört.

³⁷*Quid autem video præter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata? Sed judico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, solâ judicandi facultate, quæ in mente meâ est, comprehendo.* (Descartes 1994) p. 25, AT VII 32,9–12.

³⁸Vgl. (Sepper 1996) p. 32, fn. 33: „(…) although the Meditations does teach us how to turn away from the corporeal powers, it does not teach us that the essence of *human being* is mind apart from body.“

³⁹p. 12.

der zweiten Meditation im Wesentlichen der *unsterbliche Teil des Menschen* ist, so widerspricht dem nicht die Annahme, das Wahrnehmen höre notwendig mit dem Tod des Menschen auf. Als menschlicher Geist im engeren Sinne kann das *ego* nach dem Tod nicht fortbestehen, da der Tod in der Trennung des Geistes vom Körper besteht. Der Tod eines Menschen besteht dann genauer in Dreierlei:

- (1) Der Geist bzw. das *ego* löst sich vom Körper und kann weiter bestehen.
- (2) Der Körper verliert seine charakteristische Form, besteht aber als Materie ebenfalls weiter.
- (3) Die Verbindung zwischen Geist und Körper endet und damit auch alle sinnlichen Wahrnehmungen, willentlichen Bewegungen der körperlichen Organe und Bilder der körperlichen Einbildungskraft.

Sofern eine spezifisch *menschliche* Psyche zur sinnlichen Wahrnehmung erforderlich ist, wäre sie, als menschliche, mit dem Tod des Menschen überflüssig. Es geht in der zweiten Meditation aber offenbar um das, was nach dem Tod weiterbesteht.

(2) Als unkörperlicher und unsterblicher ist der Geist (*mens*) nicht allein Ursache des Erlebens und Handelns eines Menschen gewesen. Descartes schreibt:

Und auch wenn alle diese Bewegungen im Körper aufhören, wenn er stirbt und wenn die Seele ihn verlässt, so kann man daraus doch nicht schließen, dass sie diese bewirkt hätte; sondern nur, dass es eine gemeinsame Ursache gibt, die bewirkt, dass der Körper nicht mehr geeignet ist, sie hervorzubringen, und die auch bewirkt, dass die Seele aus ihm schwindet.⁴⁰

Es ist wichtig, zu sehen, dass Descartes auch die sinnlichen Wahrnehmungen und Leidenschaften der Seele zu den *Bewegungen* zählt. Bei der Definition einer Leidenschaft gibt Descartes stets auch an, dass sie von einer bestimmte Bewegung der Lebensgeister (*spiritus animales*) begleitet oder veranlasst sei.

Ich füge außerdem hinzu, dass sie durch bestimmte Bewegungen der Lebensgeister veranlasst, erhalten und unterstützt werden, um sie einerseits von unseren Willensregungen zu unterscheiden, die man als Emotionen der Seele bezeichnen könnte, die sich auf sie selbst beziehen, die aber von ihr bewirkt sind und auch um ihre letzte und nächste Ursache zu erläutern, durch welche sie sich grundsätzlich von den anderen Empfindungen unterscheiden.⁴¹

Lebensgeister sind laut Descartes feine Teilchen des Blutes, die ins Hirn gelangen.⁴² Er beschreibt ihre Bewegung dementsprechend in einem eher physiologi-

⁴⁰*Et encore que tous ces mouvements cessent dans le corps, lors qu'il meurt, & que l'ame le quitte, on ne doit pas inferer de là, que c'est elle qui les produit; mais seulement, que c'est vne mesme cause, qui fait que le corps n'est plus propre à les produire, & qui fait aussi que l'ame s'absente de luy. Description du Corps Humain, AT XI 225,26–32.*

⁴¹*I'adjouste aussi qu'elles sont causées, entretenues & fortifiées par quelque mouvements des esprits, affin de les distinguer de nos volontez, qu'on peut nommer des émotions de l'ame qui se raportent en elle, mais qui sont causées par elle mesme; & aussi affin d'expliquer leur derniere & plus prochaine cause, qui les distingue derechef des autre sentiments. (Descartes 1996) art. 29, AT XI 350,20–7.*

⁴²*Pour ce qui est des parties du sang qui penetrent iusqu'au cerueau, elles n'y seruent pas seulement à nourrir & entretenir sa substance, mais principalement aussi à y produire vn certain*

schen Vokabular.

Der Tod besteht also nicht bloß im Fortgang der unsterblichen Seele, sondern im Enden der Bewegungen der Lebensgeister. Dann aber hat auch das Leben in mehr als der einfachen Anwesenheit des Geistes bestanden, und der unsterbliche Geist ist bestenfalls ein Teil dessen, was eine Psychologie zu untersuchen hätte.

2.3 Das denkende Ding

Die Suche nach Gewissheit

Es geht in den Meditationen zunächst um die Betrachtung eines *ego*, das nicht mit dem des lebenden Menschen zusammenfällt, sondern dessen Tod gerade überdauern kann. Was genau wird dann betrachtet? Dies fragt Descartes in der zweiten Meditation.

Ich erkenne aber noch nicht ausreichend, wer denn ich, jenes *ego*, bin, der ich ja notwendigerweise bin und es muss im Folgenden verhindert werden, dass ich unvorsichtigerweise etwas an meiner Stelle annehme und auf diese Weise in der Erkenntnis dessen irre, was ich für das Sicherste und Einleuchtendste halte.⁴³

Descartes hatte in der ersten Meditation bekanntlich jede irgendwie mittelbare Erkenntnis in Zweifel gezogen, um nur unmittelbar Wissbares gelten zu lassen.

Wie ebenfalls im Schreiben an die Sorbonne angekündigt, hatte Descartes hiermit eine ‚gewisse Methode zur Lösung jeder beliebigen Schwierigkeit in der Wissenschaft‘ angewandt, die darin besteht, alles in Zweifel zu ziehen, das nur irgend bezweifelbar ist.⁴⁴

Er führt diese Methode mit den Worten ein, es gelte, ein Festes und Bleibendes für die Wissenschaft auszumachen.⁴⁵ Genauer besteht die Methode darin, alle Quellen der Erkenntnis, die nicht unmittelbar im Denken selbst liegen, als unsicher einzustufen,⁴⁶ also keine in diesem Sinne *externen* Kriterien für die Wahrheit oder Falschheit einer Erkenntnis gelten zu lassen.

Was Descartes damit in Zweifel zieht, sind die Instanzen, die ihm Wissen vermitteln, oder allgemeiner die Verlässlichkeit der Bezüge von Eindrücken zu einer

vent tres subtil, ou plutost vne flame tres viue & tres pure, qu'on nomme les Esprits animaux. Traité de l'Homme, AT XI 129,1-6; vgl. (Descartes 1996) art. 10, AT XI 334,27-8. Car ce que je nomme icy des esprits, ne sont que des corps. (Descartes 1996) art. 10, AT XI 335,4-5. Vgl. auch AT IV 191,16-30.

⁴³*Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum; deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum meî, sicque aberrem etiam in eâ cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo. (Descartes 1994) p. 18, AT VII 25,14-8.*

⁴⁴*(...) methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas. (Descartes 1994) p. xiii, AT VII 3,23-4. Ich vertrete hier nicht die Ansicht, diese sei der Hauptgegenstand der Meditationen.*

⁴⁵*(...) quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire. (Descartes 1994) p. 11, AT VII 17,7-8. Vgl. (Descartes 1994) p. 17, AT VII 24,12, certum et inconcussum.*

⁴⁶Descartes gebraucht Wendungen mit *per* bzw. *par*. Siehe (Descartes 1994) p. 12, AT VII 18,16 *per sensus accipi* und AT III 268,1 *que i'ay recue des sens, ou par les sens*.

Außenwelt, die in Urteilen gemacht werden.⁴⁷ Empfindungen, insofern sie *unmittelbar* sind, fallen so gar nicht in den Bereich des Bezweifelbaren. Was Descartes bezweifelt, sind Annahmen und Feststellungen.

Die Wendung, die die *Meditationen* dann nehmen, ist hinreichend bekannt. Descartes stellt fest, dass er wenigstens, solange er zweifelt, ein Zweifelndes sein müsse, dass er also gerade hieran nicht zweifeln könne. Damit weiß Descartes, dass er nicht bezweifeln kann, dass er sich für ein Zweifelndes hält und das bedeutet, dass seine Existenz als Zweifelndes unbezweifelbar ist. Zweifeln aber, schreibt Descartes, ist eine Form des Denkens.⁴⁸ Das gewisse Fundament, nach dem die Methode Descartes suchen lässt, besteht nicht einfach in dem Satz ‚Ich bin‘ (*ego existo*).⁴⁹ Es besteht vielmehr darin, dass die Tätigkeit des Denkens stets auf ein Denkendes beziehbar sein muss. Das Fundament ist also das Denkende selbst.⁵⁰

Was das Denkende nicht ist: *anima* vs. *animus*

Zwei mögliche Antworten auf die Frage, was das Denkende sei, weist Descartes zurück. Erstens sei das *ego* nicht unbedingt ein lebender Mensch mit einem menschlichen Körper.⁵¹ Daraus, dass das *ego* der *Meditationen* zweifelt, folgt nicht, dass es einen Körper hat. Ebenso wenig folgt zweitens, dass es selbst etwas körperliches sei. Mit Letzterem verbindet sich eine nicht unwesentliche Eingrenzung dessen, was unter dem *ego* verstanden werden soll. Die Annahme, die Descartes zurückweist, lautet genauer:

Es schien mir vorher, dass ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke, was Tätigkeiten sind, die ich der Seele (*anima*) zuschrieb.⁵²

Descartes unterscheidet offenbar zwischen *anima*, welche Bezeichnung er unangemessen findet, und *animus*. *Animus*, im Gegensatz zu *anima*, gebraucht er selbstverständlich in einem Atemzug mit *res cogitans*, *mens*, *intellectus* und *ratio*.⁵³

Das Wort *anima* kommt, außer in der Synopsis und im Schreiben an die Sorbonne, kein weiteres Mal im Haupttext der *Meditationen* vor.⁵⁴ Das Widmungsschreiben greift mit der Formulierung *Quæstiones de Deo & de Animâ* eine

⁴⁷(Schmitter 1996) p. 370, sieht hierin eine Kritik an verschiedenen Kausalitätsvorstellungen, worunter für sie alle üblichen Erklärungsmuster fallen.

⁴⁸*Dubito, ergo sum, vel quod idem est: cogito, ergo sum, planè simus persuasi. Recherche de la vérité*, (Descartes 1948a) p. 141, AT X 523.

⁴⁹Siehe dagegen (Heidegger 1994) p. 108. Vgl. (Schneiders 1994), der allerdings p. 95 das *cogito* undifferenziert als *Person* und *Tätigkeit* der Selbstreflexion bezeichnet.

⁵⁰Descartes trennt allgemein nicht strikt zwischen Dingen und Propositionen, vgl. (Clatterbaugh 1995) p. 201.

⁵¹(Descartes 1994) p. 18–9, AT VII 25,25–26,19.

⁵²*Occurrebat præterea me nutriri, incedere, sentire, & cogitare; quas quidem actiones ad animam referebam.* (Descartes 1994) p. 19, AT VII 26,20–3.

⁵³*Sum igitur præcise tantùm res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.* (Descartes 1994) p. 20, AT VII 27,13–4. Vgl. (Janowski 2000) p. 47–8. Zu *anima/animus* siehe (Martin 1963) I,112f. (*De Anima*) und III,138–9: *sed caput esse quasi et dominare in corpore toto / consilium, quod nos animum mentemque vocamus.* Zu C. G. Jungs entsprechender Unterscheidung siehe (Hüllen 1971). In der arabischen Philosophie zur Zeit der europäischen Neuzeit finden sich vergleichbare Unterscheidungen, siehe (Netton 1993).

⁵⁴(Fowler 1999) p. 171, hat Vorkommen der Begriffe *ingenium*, *anima*, *animus* und *mens* in den *Regulæ* und den *Meditationen* gezählt. *Anima* findet sich gehäuft in den Einwänden von

geläufige Gattungsbezeichnung auf. In der Synopsis aber gebraucht Descartes das Wort nur, um zu schreiben, er werde die Unsterblichkeit der Seele (*anima*) *nicht* beweisen.⁵⁵

Unter *anima*, schreibt Descartes in einem Brief vom 21. April an Mersenne, verstehe man gemäß gutem Latein einen ‚Lufthauch oder Atem‘. Daher habe er im Anhang zu den Erwidern auf dessen Einwände die Verwendung des Wortes *anima* abgelehnt, da es oft missbräuchlich für körperliche Dinge gebraucht werde.⁵⁶ Dagegen setzt Descartes die Rede vom Geist (*mens*).⁵⁷

Körperliches Denken

Descartes tritt also mit seiner Wortwahl für eine Betrachtungsweise ein, die unter dem Denkenden nicht sogleich etwas Stoffliches versteht.⁵⁸ Einigen Autoren zufolge hatte Descartes seine Begriffe selbst eine Zeit lang anders verwendet.⁵⁹

In den *Regulæ* (1628), seinem frühesten philosophischen Werk, hatte Descartes die Einbildungskraft (*imaginatio*) als körperlich beschrieben.⁶⁰ Er zeigt sich dort mehr als sonst an einer physiologischen Theorie der *imaginatio* interessiert, wohl auch weil ihn die Möglichkeit einer Erklärung des Denkens und Erkennens ausgehend von physiologischen Forschungen faszinierte.⁶¹ Auch in anderen frühen Schriften nimmt die körperliche Einbildungskraft einen wichtigen Ort ein. Nicht nur steht sie an entscheidender Stelle beim Hören von Musik, indem sie Töne zu Melodien zusammenfügt, auch die Mathematik und Naturwissenschaft scheint nicht ohne sie auszukommen. Die Wahrheiten der Geometrie können durch die Verwendung und Manipulation von Bildern bewiesen werden⁶² — und die ana-

Gassendi (19) und Bourdin (12). Mit Abstand am häufigsten, an 268 Stellen, ist in beiden Schriften und den Erwidern von *mens* die Rede, 67 Stellen davon finden sich im Haupttext der *Meditationen*.

⁵⁵(...) *nonnulli rationes de animæ immortalitate*. (Descartes 1994) p. 7, AT VII 12,16.

⁵⁶*Anima en bon latin signifie aërem, sive oris halitum; d’ou ie croy qu’il a esté transferé ad significandam Mentem, & c’est pour cela que i’ay dit que sæpe sumitur pro re corporeâ*. AT III 362,8–11. (...) *loquor hîc de mente potius quàm de anmâ, quoniam animæ nomen est æquivocum, & sæpe pro re corporeâ usurpatur*. (Descartes 1994) p. 146, AT VII 161,25–27.

⁵⁷In den *Notæ* lobt Descartes Regius (ausschließlich) dafür, dass er *mens* statt *anima* sage. Siehe AT VIII B 347, (Fowler 1999) p. 356.

⁵⁸Vgl. allgemein (Sonntag 1991).

⁵⁹Vgl. außer den im Folgenden genannten Autoren etwa (Perler 1996b) p. 26f., (Hoffman 1990) p. 322 und (Hatfield 1992) p. 359.

⁶⁰*Tertiò, concipiendum est, sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, à sensibus externis puras & sine corpore venientes, in phantasiâ vel imaginatione veluti cerâ formandas; atque hanc phantasiâ esse veram partem corporis*. *Regulæ XII*, (Descartes 1948a) p. 58, AT X 414,16–20.

⁶¹„We begin to recognize Descartes’ preoccupation with imagination as a key episode in his efforts to come to grips with thought as an activity of mind.“ (Sepper 1996), p. 6. Sepper setzt um das Jahr 1630 eine Wende im Denken Descartes’ an, die von der vorrangigen Beschäftigung mit der körperlichen Einbildungskraft zum Aufweis ihrer Unzulänglichkeit führt, vgl. auch (dos Santos Marques 1988) p. 76 und 80: „Die Abwendung von einer mechanistischen Medizin bringt Descartes dazu, das *cogito* in den Mittelpunkt zu stellen.“ Man kann dementsprechend vielleicht von einer Psychologismuskritik beim späten Descartes sprechen.

⁶²(Sepper 1996) belegt dies für das *Compendium Musicæ* und weist auf die Rolle des räumlichen Vorstellungsvermögens in Descartes’ Geometrie hin. Vgl. auch (Sepper 1993). Siehe (Cavallé 1991) p. 143: „Par l’imagination géométrique, le physicien peut se représenter le monde à l’aide des seules natures simples corporelles, et d’abord de la figure.“

lytische Geometrie, die es erlaubt, hierauf zu verzichten, geht gerade auf Descartes zurück.⁶³ Im *Traité de la lumiere* scheint Descartes sogar zu behaupten, eine klare und deutliche Idee des Raumes könne es ohne die körperliche Einbildungskraft nicht geben. Er empfiehlt dort, sich die Materie nicht nach Art der Philosophen als *prima materia* ohne jede sinnliche Qualität vorzustellen, da sonst nichts klar erkannt werden könne.⁶⁴ Genau genommen spricht er hier jedoch nur von einer *klaren* Erkenntnis, also einer solchen, die ihren Gegenstand hinreichend vollständig erfasst.⁶⁵ Und es ist gerade die Deutlichkeit ihrer Produkte, die er später den körperlichen Vermögen am entschiedensten absprechen wird, nicht die Klarheit.

Ein Wandel lässt sich auch in Descartes' Gebrauch des Wortes Idee (*idea*) beobachten. Descartes spricht in seinen frühen Schriften von Ideen als Eindrücken oder Gegenständen der körperlichen Einbildungskraft.⁶⁶ Er schließt sich damit einem nicht unüblichen Sprachgebrauch an.⁶⁷ In den *Regulæ* schreibt Descartes allerdings bereits, dass gewisse Ideen *nicht* körperlich sein können und es ist interessant, seine Beispiele unkörperlicher Ideen zu lesen:

(...) auch kann ich mir keine körperliche Idee ausmalen, die uns darstellen könnte, was Erkenntnis, was Zweifel, was Unwissenheit seien, ebenso was eine Handlung des Willens, die man *volitio* nennt, und Ähnliches sei, obwohl wir dies alles erkennen, und sogar so leicht, dass es dazu ausreicht, am Denken teilzuhaben.⁶⁸

Gerade der Zweifel, die Unwissenheit und der Wille spielen in den Meditationen entscheidende Rollen beim Aufweis der Unkörperlichkeit des denkenden Geistes.

Im *Traité de l'homme* (1633) versteht Descartes unter einer Idee einen ‚Eindruck, den die Lebensgeister empfangen, wenn sie von der Zirbeldrüse ausgehen‘.⁶⁹ Noch im *Discours de la Méthode* (1637) hatte Descartes unter einer Idee den physischen Eindruck im Gehirn verstehen können,⁷⁰ auch spricht er hier, in französischer Sprache, undifferenziert von Seele und Geist (*âme*).⁷¹ Während der

⁶³Siehe (Grosholz 1980).

⁶⁴*Et ne pensons pas aussi d'autre côté qu'elle soit cette Matière première des Philosophes, qu'on a si bien dépouillée de toutes ses Formes & Qualitez, qu'il n'y est rien demeuré de reste, qui puisse estre clairement entendu.* AT XI 33,18–22. Vgl. (Rozemond 1998) p. 11 und 143. (Cavaillé 1991) kommentiert p. 217: „Pour l'auteur du Monde, il nous est impossible d'avoir une représentation claire et distincte d'un espace sans matière.“

⁶⁵*Claram voco illam [perceptionem], quæ menti attendenti præsens & aperta est: sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quæ, oculo intuenti præsentia, satis fortiter & apertè illum movet. Distinctam autem illam, quæ, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & præcisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat.* (Descartes 1992) I 45, AT VIII A 22,3–9.

⁶⁶Siehe oben p. 19, fn. 60. Vgl. (Michael u. Michael 1989a) p. 33.

⁶⁷„(...) there was a pre-Cartesian non-Platonic use of 'Idea'.“ (Michael u. Michael 1989a), p. 31.

⁶⁸(...) *nec vlla fingi potest idea corporea quæ nobis repæsentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, & similia; quæ tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facilè, vt ad hoc sufficiat, nos rationes esse participes.* *Regulæ XII*, (Descartes 1948a) p. 68, AT X 419,12–17.

⁶⁹(...) *ie veux comprendre generalment, sous le nom d'Idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H.* AT XI 177,6–8.

⁷⁰Emily und Fred S. Michael weisen nach, dass ein solcher Sprachgebrauch nicht unüblich war. (Michael u. Michael 1989a) pp. 37–8.

⁷¹(Cottingham 1992) behauptet p. 236, Descartes unterscheide generell nicht zwischen *âme*

frühe Descartes bisweilen die Ideen zu den körperlichen Bildern der Einbildungskraft schlägt, vertritt er doch schon die Auffassung, etwas am Geist, der die Ideen hat, sei unkörperlich. In der *Description du Corps Humain* schreibt er:

Wir können sehen, dass unsere Seele, insofern sie eine vom Körper verschiedene Substanz ist, uns nur dadurch bekannt ist, dass sie denkt.⁷²

In den *Meditationen* schließlich unterscheidet Descartes konsequent und explizit zwischen der Einbildung (*imaginatio*) und dem Denken (*intellectio*), bzw. zwischen deren Produkten, den Eindrücken (*imagines*) und Ideen (*ideæ*).⁷³ Ich werde diese Unterscheidung in Kürze⁷⁴ näher erläutern.

Wenn dies tatsächlich die Vorgeschichte des Beweises der Trennbarkeit von Geist und Körper ist, dann müssen wir Descartes Ablehnung der Bezeichnung *anima* nicht im Sinne einer These verstehen, das ganze menschliche Denken und Empfinden sei ohne den Körper möglich. Er weist nur zunehmend nachdrücklich darauf hin, dass manche Ideen nicht bildlich sind und nicht bildlich sein können,⁷⁵ und dass dementsprechend nicht *alles* am Menschen einer physikalischen Beschreibung zugänglich ist.⁷⁶ Descartes bestreitet nicht, dass Menschen eine Seele im Sinne einer *anima habent*, auch wenn er selbst lieber von Lebensgeistern (*spiritus animales*) spricht. Er bestreitet, dass das *ego* voll und ganz eine *anima sei*.⁷⁷ Warum dies so sein muss, kann erst nach einer Erörterung der cartesianischen Begriffe von Körper und ausgedehnter Substanz vollends klar werden, die ich in Kapitel 3 durchführen werde.

Recht gegen Nutzen

Die terminologische Trennung zwischen dem reinen Denken, den Ideen und der *res cogitans* einerseits und der Einbildungskraft, ihren Bildern und der *res extensa* andererseits kann auf zwei Weisen verstanden werden: als Motiv für den Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, oder als *Mittel* dazu. Im Widmungsschreiben an die Sorbonne schreibt Descartes, das Ziel seines Nachweises einer unsterblichen Seele liege vor allem darin, die Menschen vom Vorrang des Rechten (*rectum*) vor dem Nützlichen (*utile*) zu überzeugen.⁷⁸ Wie der Begriff *anima* gehört auch der Begriff *rectum* nicht zu dem Vokabular, das Descartes sonst in den *Meditationen* verwendet. Auf die Nützlichkeit kommt er aber an entscheidenden Stellen wieder zu sprechen. Er schreibt in der sechsten Meditation, es seien gerade die Empfindungen des Gemeinnes,⁷⁹ namentlich Durst, und

und *esprit*, was (Fowler 1999) p. 162 allerdings widerlegt.

⁷²(...) *nous pouvons voir que nostre ame, en tant qu'elle est vne substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense. Description du Corps Humain, AT XI 224,22–5.*

⁷³*In sextâ denique, intellectio ab imaginatione secernitur.* (Descartes 1994) p. 10, AT VII 15,20. Zu den *imagines* siehe auch AT V 162: *ad illud velut inspiciendum*, unten p. 30 fn. 115.

⁷⁴Abschnitt 2.4, p. 30.

⁷⁵(Kemmerling 1996) p. 61.

⁷⁶„His conception of the mind accomodates those aspects of human beings that he thought could not be so [mechanistically] explained.“ (Rozemond 1998) p. xiv.

⁷⁷Vgl. (Wilson 1978a) p. 204.

⁷⁸(...) *pauci rectum utili præferrent.* (Descartes 1994) p. xi, AT VII 2,6.

⁷⁹Ich meine damit den Sinn für körperliche Zustände, auch innerer Sinn genannt. Der *sensus communis* ist in der spätscholastischen Seelenlehre derjenige Ort, an dem verschiedene

die Leidenschaften bzw. Sinnlichkeit (*passivæ facultates*), die nützlich sind.⁸⁰

Descartes Einsicht, dass nicht alles menschliche Erleben und Handeln nach dem Modell der körperlichen Einbildungskraft beschrieben werden kann, stellt also eine Einsicht in die Begrenztheit des Nützlichen bzw. Körperlichen dar. Descartes bedient sich der literarischen Gattung des Unsterblichkeitsbeweises, um dieser Einsicht Ausdruck zu geben und sie fruchtbar zu machen.

Aber die Motivation und der Gehalt könnte heute auch anhand einer Kritik an Materialismus, Psychologismus oder bestimmten Formen des Utilitarismus verwirklicht werden und Ausdruck finden. Allgemeiner geht es darum, dass durch eine Orientierung am Körperlichen oder hier durch Descartes gleichgesetzt: am Nützlichen gewisse Dinge unerreicht bleiben. Diese sind, da sie durch diese Orientierung am Körperlichen unerreicht bleiben, *unkörperlich* zu nennen. Descartes rückt dieses Unkörperliche, zunächst rein verbal, als Gegensatz zum bloß Nützlichen in die Nähe des *Rechten*.

2.4 Zweifeln und Denken

Das einzig Gewisse am meditierenden *ego* ist, dass es ein zweifelndes, also denkendes ist. Dass es zweifelt, schreibt Descartes, bedeutet zunächst zweierlei: (1) Dass es nicht allwissend ist, dass es aber (2) eine Vorstellung davon hat, wie es ist, mehr oder alles zu wissen.⁸¹

Begrenztheit

Das Zweifelnde ist also erstens etwas Unvollständiges. Descartes stellt zwar in seiner Methode den Zweifel an den Anfang, damit gilt aber nicht, dass der Zweifel die grundlegende Form des Umgangs mit der Welt sein kann. Aus dem methodischen Zweifel folgt, *via* Gottesbeweis, gerade, dass wir *nicht* an allem zweifeln können.

Jetzt aber, wo ich beginne, den Ursprung meiner selbst und meines Urhebers besser zu kennen, bin ich der Meinung, dass man zwar nicht

spezifische Sinnesdaten zu *allgemeineren* Wahrnehmungen ‚zusammengesetzt‘ werden. Daher finden sich hier alle ‚Sinne‘ eingeordnet, die nicht genau einer der fünf Sinnesmodalitäten Sicht, Gehör, Geschmack, Tast- und Geruchsempfinden entsprechen. Vgl. hierzu (Aristoteles 1968) III 1, 425a14, (Achena u. Massé 1986) p. 62, „le sens commun est celui dont procèdent et derivent tous ces sens [interns], et auquel ils ramènent tout“ und (Bacon 1897) p. 427: (...) *vis distinctiva quæ est cogitiva, cuius esse est in media cellula cerebri, judicat de his sensibilibus tam propriis quam communibus, mediante sensu communi et particulare*. Descartes verwendet den Begriff entsprechend: *Il est certain aussi que le siege du sens commun doit estre fort mobile, pour recevoir toutes les impressions qui viennent des sens*. AT III 362,3–5. Vgl. (Descartes 1994) p. 74, AT VII 86,19, *Regulæ XII*, (Descartes 1948a) p. 58, AT X 414,2–3 und oben, fn. 60.

⁸⁰(...) *nihil in toto hoc negotio nobis utilius est scire, quàm quòd potu ad conservationem valetudinis egeamus, & sic de cæteris*. (Descartes 1994) p. 76, AT VII 88,13–8. *Jam verò est quidem in me passiva quædam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi & cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quædam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi*. (Descartes 1994) p. 68, AT VII 79,6–11, Hervorhebungen von mir. Vgl. (James 1997) p. 100.

⁸¹*Cùmque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam & dependentem, adeo clara & distincta idea entis independentis & completi, hoc est Dei, mihi occurrit*. (Descartes 1994) p. 44, AT VII 53,9–12.

alles, was ich von den Sinnen zu haben meine, ohne Weiteres zugeben, aber auch nicht alles in Zweifel ziehen darf.⁸²

Der Zweifel des denkenden Menschen erweist sich also gerade durch den radikalen Zweifelsversuch als nicht ganz voraussetzungslos. In einer wenig bekannten Notiz bringt Descartes Natürlichkeit, Nutzen und Zweifelsfreiheit in einen Zusammenhang:

Logik, Rhetorik, Poetik und ähnliche Künste, wie die Fechterei, schaden eher als dass sie förderlich sind, wenn sie gelernt werden, sie treiben uns nämlich dazu, das zu vergessen, was wir durch die Kraft der Natur, wenn wir nicht zögerten (*si non dubitaremus*), bestens täten (...) wie zum Beispiel die Bewegungen des Schwimmens, worüber die Tiere nicht nachdenken (*non dubitant*); wir jedoch als Zweifelnde müssen die Bewegungen des Schwimmens lernen, um zu schwimmen.⁸³

Dass Menschen zweifeln, erscheint also nicht durchaus als ein Vorteil gegenüber den Tieren.⁸⁴ Der Intellekt ist erforderlich, da die unmittelbare Leitung durch die Kraft der Natur ihre Grenzen hat. Descartes äußert dies auch in Bezug auf die Leidenschaften.

Auch wenn dieser Nutzen der Leidenschaften der natürlichste wäre, den sie haben können, und wenn auch die Lebewesen ohne Vernunft ihr Leben allein mittels körperlicher Bewegungen führen, die denen ähneln, denen wir nachzugehen pflegen, (...) so ist dies doch keineswegs immer gut, denn es gibt auch eine Reihe Dinge, die für den Körper schädlich sind, die aber (...) Freude bereiten.⁸⁵

Es ist diese Begrenztheit, die das Denken auszugleichen strebt.

Deshalb müssen wir uns der Erfahrung und der Vernunft bedienen, um das Gute vom Schlechten zu unterscheiden und in seinem richtigen Wert zu erkennen.⁸⁶

⁸²*Nunc autem, postquam incipio meipsum meæque authorem originis melius nosse, non quidem omnia, quæ habere videor a sensibus, puto esse temere admittenda; sed neque etiam omnia in dubium revocanda.* (Descartes 1994) p. 66–7, AT VII 77,28–78,1.

⁸³*Dialectica, Rhetorica, Poetica & similes artes, sicut gladiatoria, dum addiscuntur, nocent potius quàm prosunt; monent enim nos ea nescire, quæ vi naturæ, si non dubitaremus, optimè faceremus. Ponendumque discrimen inter illa quæ nos nescire non possumus dissimulare, ut modum [Lire peut-être motum?– AT] natandi: de quo quidem bestiæ non dubitant, nos verò dubitantes debemus artem natandi discere ut natemus.* AT XI 650. Siehe (Rodis-Lewis 1978), p. 170 bzw. (Rodis-Lewis 1990) p. 164: „un animal, jeté à l'eau, s'y équilibre naturellement; l'homme prend peur et s'agite, il doit apprendre à nager.“ Die Sammlung mit dem Titel *Cartesius*, der diese Stelle entstammt, fand sich unter den Handschriften von Leibniz.

⁸⁴(Rodis-Lewis 1990) weist p. 135 darauf hin, dass Richeome (siehe oben p. 11, fn. 4) die Tiere sogar als „plus hereuses sans immortalité“ werte.

⁸⁵*Mais encore que cet usage des passions soit le plus naturel qu'elles puissent avoir, & que tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des mouvements corporels, semblables à ceux qui ont coutume en nous de les suivre, & auxquels elles incitent notre ame à consentir: il n'est pas neantmoins tousjours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps, qui ne causent au commencement aucune Tristesse, ou mesme qui donnent de la Joye.* (Descartes 1996) art. 138, AT XI 431,5–11.

⁸⁶*C'est pourquoi nous devons nous servir de l'experiance & de la raison, pour distinguer le bien d'avec le mal, & connoistre leur juste valeur.* (Descartes 1996) art. 138, AT XI 431, 21–4.

Wieder steht hier das Nützliche im Gegensatz zum Rechten (*rectum*), parallel dazu stehen Leidenschaften als nützliche und der Verstand als Einsicht in das Rechte, das heißt in das Gute und Schlechte, in einem Gegensatz.⁸⁷

Dass das menschliche Denken aus einer Begrenztheit heraus nötig wird, zeigt aber nicht einfach an, dass Menschen begrenzt sind. Auch Tiere sind, wenngleich sie ausgeprägtere Instinkte haben, begrenzt und es treibt sie nichts zum Denken — wenigstens nicht laut Descartes. Das für den Menschen Wesentliche ist das andere Moment des Mangels: die Einsicht in die Mangelhaftigkeit. Der Mensch ist nicht nur ein unwissendes Wesen, sondern ein zweifelndes: Und zu zweifeln heißt, zu meinen oder wissen, dass man etwas nicht weiß. Der Zweifel, schreibt Descartes, ist begleitet von einer Idee des Wissens.⁸⁸

Denken

Was ebenfalls unmittelbar daraus folgt, dass das *ego* zweifelt, ist, dass es *denkt* — im Sinne des cartesischen *cogitare*. Es ist eben dieses Denken, das die Einsicht in die eigene Unwissenheit ermöglicht und das den Tieren fehlt. Für das so verstandene ‚Denken‘ (*cogitare*) will ich im Folgenden den Ausdruck ‚Denktätigkeit‘ reservieren. Damit will ich hauptsächlich das Denken von Gedanken und die ausgeübte Fähigkeit zu denken bezeichnen. Für einen *Gedanken* als das, was gedacht wird, steht *cogitatio* nicht in erster Linie.⁸⁹ Descartes definiert *cogitare* im Anhang zu den zweiten Erwiderungen:

Unter den Titel ‚Denktätigkeiten‘ fasse ich alles das, was so in uns ist, dass wir uns seiner unmittelbar bewusst sind. So sind alle Tätigkeiten des Willens, des Erkenntnisvermögens, der Einbildungskraft und der Sinne Denktätigkeiten. Ich füge aber ‚unmittelbar [bewusst]‘ hinzu, um diejenigen [Tätigkeiten] auszuschließen, die darauf folgen, wie ja die willentliche Bewegung eine gewisse Denktätigkeit zum Ursprung hat, aber selbst dennoch keine Denktätigkeit ist.⁹⁰

Zu dieser Definition sind eine Reihe Fragen zu stellen.⁹¹

(1) Zunächst fällt auf, dass Descartes die Denktätigkeiten als etwas ‚in uns‘ bezeichnet. Kann dies heißen, dass sie einen bestimmten Ort in einer Innenwelt von ‚uns‘ Menschen haben? (2) Die nächste Frage wäre, was Descartes mit ‚(unmittelbar) bewusst‘ meint, da hieran ein guter Teil des Sinnes der Definition hängt. (3) Die letzte und interessanteste Frage wird schließlich sein, warum Descartes

⁸⁷In einem Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639 unterscheidet Descartes zwei Arten instinktiver Leitung: das natürliche Licht, dem man stets folgen sollte, und den tierischen Instinkt, dem nicht immer zu vertrauen sei. Siehe AT II 599,4–12.

⁸⁸(...) *ie voyois clairement que c'estoit vne plus grande perfection de connoistre que de douter.* (Descartes 1948b) IV, p. 83, AT VI 33,27–8.

⁸⁹(...) *cogitatio interdum [sumi solet] pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in quâ est facultas.* (Descartes 1994) p. 158, AT VII 174,12–3.

⁹⁰*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciisimus. Ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis & sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi immediate, ad excludenda ea quæ ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio.* (Descartes 1994) p. 145, AT VII 160,7–13.

⁹¹Siehe allgemein (Cottingham 1978).

auch die Tätigkeiten der Sinne und der Einbildung unter die *cogitationes* rechnet, da er die Sinnesorgane selbst und die der Einbildungskraft doch offenbar für körperlich hält.

(1) Was meint Descartes mit der Wendung, etwas sei in uns? Er hatte in den Erwiderungen an Mersenne geschrieben:

So konnte ich (...) als gewiss behaupten, dass nichts in mir sein kann, dessen ich mir in keiner Weise bewusst bin.⁹²

In einem Brief an Mersenne vom 31. Dezember 1640 erläutert er:

Was das angeht, was ich dann setze, dass ‚nichts in mir, das ist dem Geist, sein kann, dessen ich mir nicht bewusst bin‘ so habe ich es in den *Meditationen* bewiesen und es folgt daraus, dass die Seele vom Körper verschieden ist und dass ihr Wesen das Denken ist.⁹³

Die Wendungen ‚in uns‘ und ‚unmittelbar bewusst‘ scheinen also auf dasselbe hinauszulaufen. Etwas kann nur dann ‚in mir‘ sein, wenn ich mir seiner unmittelbar bewusst bin und alles, dessen ich mir unmittelbar bewusst bin, ist ‚in mir‘. Damit sind die ersten beiden Fragen auf eine reduziert, auf die Frage danach nämlich, was Descartes mit ‚bewusst‘ meine.

(2) Auf Nachfrage von Burman erklärt Descartes:

[Sich etwas] bewusst zu sein ist, zu denken und über sein Denken zu reflektieren; aber dass das nicht geschehen könne, während die erste Denktätigkeit fort dauert, ist falsch, weil, wie bereits gesehen, die Seele mehreres zugleich denken und in Gedanken aufrechterhalten kann, auch immer dann, wenn sie sich dazu erhebt, ihre Gedanken zu reflektieren, und auf diese Weise [sich ihrer Denktätigkeit] bewusst zu sein.⁹⁴

Descartes scheint hier, entgegen seiner Definition, das Denken vom Bewusstsein des Denkens zu trennen. Die Seele kann scheinbar einerseits denken (*cogitare*), andererseits reflektiert denken (*suæ cogitationis conscia esse*). Gemäß der Definition dürfte das erste ‚Denken‘, bevor die Seele darüber reflektiert, noch gar kein *cogitare* sein. Damit muss sich Descartes aber nicht bereits selbst widersprochen haben. Er schreibt in den Erwiderungen auf Bourdins Einwände, es bestehe kein bedeutender Unterschied zwischen einem Gedanken und der Reflexion auf einen Gedanken:

⁹²(...) *pro certo affirmare nihil in me, cujus nullo modo sim conscius, esse posse*. (Descartes 1994) p. 96, AT VII 107,10–4. Zu dieser *transparency doctrine* vgl. (Newman 1994), p. 490: „(...) there is nothing in the mind of which we are not aware.“

⁹³*Pour ce que ie mets en suite, que nihil potest esse in me, hoc est in mente, cuius non sim conscius, ie l'ay prouvé dans les Meditations, & il suit de ce que l'ame est distincte du cors, & que son essence est de penser*. AT III 273,11–5.

⁹⁴*Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitatione, falsum est, cum, ut jam vidimus, anima plura simul cogitare et in suâ cogitationis perseverare queat, et quotiescumque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic suæ cogitationis conscia esse*. AT V 149: *Quod autem nihil in mente*.

Jede beliebige erste Denktätigkeit, durch die wir etwas erfassen, unterscheidet sich nicht eher von der zweiten, durch die wir erfassen, dass wir jenen ersten Gedanken hatten, als diese wieder von einer dritten, durch die wir erfassen, dass wir erfassen, dass wir erfassen.⁹⁵

In der Erwiderung auf die sechsten Einwände betont Descartes außerdem, dass es ihm gar nicht um eine Reflexion auf einen bereits bestehenden Gedanken gehe, wenn er von Bewusstsein spreche. Vielmehr seien dem Denkenden seine Gedanken *unmittelbar* bewusst.⁹⁶ Es ist anzunehmen, dass Denken stets in bereits bewusster Form vorliegt und als solches in zwei Bestandteile zerlegbar ist: das Gedachte, dessen die Seele sich bewusst ist und das Bewusstsein, das die Seele davon hat.⁹⁷

Es gibt keine Denktätigkeiten, die uns nicht bewusst sind, da Denktätigkeiten gerade dies sind: bewusste Tätigkeiten, insofern sie bewusst sind.⁹⁸ Ein bewusstes Heben des Armes ist seinem Urheber als physischer Vorgang nicht vollständig bewusst. Mit dem Zusatz ‚unmittelbar‘ will Descartes denjenigen Teil an einer bewussten Handlung abgrenzen, der auch vollständig bewusst ist, also etwa die Selbstbeschreibung des Handelnden. Ich werde nun dafür eintreten, dass ‚Bewusstheit‘ hier als *Adverb* zu verstehen ist.

Gilbert Ryle hat den traditionellen Begriff des Bewusstseins scharf kritisiert. Er erklärt sich seinen Gebrauch anhand der folgenden Geschichte.

Die Protestanten mussten sagen [können], ein Mensch könne ohne die Hilfe von Priestern und Gelehrten den moralischen Zustand seiner Seele kennen. Sie sprachen daher von einem gottgegebenen ‚Licht‘ des privaten Gewissens (*conscience*). Als Galileos und Descartes’ Darstellung der mechanischen Welt zu erfordern schienen, dass die Geister (*minds*) vor dem Mechanismus gerettet würden, indem man sie so darstellte, als wären sie ein Duplikat der Welt, empfand man das Bedürfnis, zu erklären, wie man sich der Inhalte dieser geisterhaften Welt versichern könne, wieder ohne Hilfe der Gelehrsamkeit, aber auch ohne die Hilfe der Sinnesempfindung. Die Lichtmetapher schien besonders angemessen, da die galileische Wissenschaft so sehr von der optisch erfahrbaren Welt handelte. [Der Begriff] ‚Bewusstsein‘ (*conscience*) wurde übernommen, um in der mentalen Welt die Rolle zu spielen, die das Licht in der mechanischen Welt spielte.⁹⁹

⁹⁵ *Etenim prima quævis cogitatio, per quam aliquid advertimus, non magis differt a secundâ per quam advertimus nos istud prius advertisse, quàm hæc a tertiâ per quam advertimus nos advertisse nos advertisse.* (Descartes 1994) p. 491, AT VII 559,16–20.

⁹⁶ *Non quòd ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita, & multo minus scientia scientiæ reflexæ (...).* (Descartes 1994) p. 365, AT VII 422,8–10.

⁹⁷ „What Descartes called ‘reflection’ (...) or ‘reflective knowledge’ (...) may consist of thinking such second-order thoughts, but it seems that ‘conscientia’ designates the power or potentiality which is exercised in reflective thinking.“ (Baker u. Morris 1996) p. 43.

⁹⁸ *Quòd autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscientia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illâ sic spectatâ esse intelligimus, quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens; alioqui enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertinet; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus.* (Descartes 1994) p. 223, AT VII 246,10–7.

⁹⁹ „The Protestants had to hold that a man could know the moral state of his soul and the

Diese Geschichte ist nicht uninteressant, da Ryle es offenbar nicht den Protestanten übel nimmt, dass sie ein Bewusstsein ihrer Seele und ihres Gottes beanspruchten, sondern den Psychologen und Erkenntnistheoretikern, dass sie es ihnen gleichtaten. Descartes gehört aber, wenn auch nicht konfessionell, eher in die Ecke der Protestanten: Er hatte seine Untersuchungen über das reine Denken angestellt, um mehr über seine unsterbliche Seele und über Gott zu erfahren. Bemerkenswerterweise beruft sich Descartes mit seiner Rede vom Bewusstsein auch *nicht* auf ein inneres Licht, das ihm das Mentale sichtbar mache.

Andreas Kemmerling hat belegt, dass Descartes nicht an einer Theorie des Bewusstseins interessiert war. Descartes verwendet den Begriff zwar an entscheidenden Stellen, erläutert ihn aber, bis auf die angeführte Stelle, nicht. Das, was Descartes Bewusstsein (*conscientia*) nenne, schreibt Kemmerling, sei lediglich eine gewisse *Weise* des Geistes, zu denken, nicht aber mit dem Geist selbst gleichzusetzen. Descartes stelle das Bewusstsein überhaupt nicht als etwas Dingliches dar, weder als einen Raum, noch als ein Licht.

Das Bild vom Bewusstsein als einer Bühne, auf welcher uns keine Darbietung entgehen kann – dies ist nicht Descartes' Bild. Descartes hat, so weit ich sehe, kein Bild vom Bewusstsein. Er vergleicht das Bewusstsein nicht.¹⁰⁰

Ryle hat gegen die Cartesianer den Einwand erhoben, die Intentionalität einer Handlung sei nicht durch das Vorangehen einer von der Handlung verschiedenen Intention zu beschreiben. Vielmehr seien Intentionalität und Bewusstsein adverbale Bestimmungen, lediglich bestimmte *Weisen*, etwas zu tun.¹⁰¹ Damit bringt er unfreiwillig auf den Punkt, wie der Begriff des Bewusstseins auch bei Descartes selbst zu verstehen ist. Den Begriff des Bewusstseins gebraucht Descartes, um diejenigen Tätigkeiten denkender Menschen, die er für unkörperlich hält, als solche auszuzeichnen. Denktätigkeit ist, was dem Tätigen bewusst ist, insofern es ihm bewusst ist. Damit ist Bewusstsein nicht ein Bereich, innerhalb dessen die Denktätigkeiten vor sich gehen, sondern es ist selbst eine bestimmte Art, tätig zu sein.

Ich hatte bereits angedeutet, dass das Denken dasjenige ist, das dem Menschen eine Einsicht in die Mangelhaftigkeit der rein körperlichen Orientierung am Nützlichen ermöglicht. Da Descartes das Rechte (*rectum*) als Gegensatz zum rein Nützlichen behandelt, ist dieses Denken auch stets eine Einsicht in das Rechte. Descartes definiert das Denken gerade deshalb als *bewusste* Tätigkeit, weil

wishes of God without the aid of confessors and scholars; they spoke therefore of the God-given 'light' of private conscience. When Galileo's and Descartes' representations of the mechanical world seemed to require that minds should be salvaged from mechanism by being represented as constituting a duplicate world, the need was felt to explain how the contents of this ghostly world could be ascertained, again without the help of schooling, but also without the help of sense perception. The metaphor of 'light' seemed peculiarly appropriate, since Galilean science dealt so largely with the optically discovered world. 'Consciousness' was imported to play in the mental world the part played by light in the mechanical world." (Ryle 1984) p. 159.

¹⁰⁰(Kemmerling 1996) p. 170.

¹⁰¹„The sense in which a person is thinking what he is doing (...) is that he is acting more or less carefully, critically, consistently and purposefully.“ (Ryle 1984) p. 111. „Doing something with heed does not consist in coupling an executive performance with a piece of theorizing.“ Op. cit. p. 137.

auch er das Bewusstsein auch als Rechts- oder Korrektheitsbewusstsein versteht. Denken ist für Descartes jede Tätigkeit, insofern sie bewusst ist, und das heißt, insofern sie gemäß einer noch nicht genau bestimmten *normativen Orientierung* geschieht.

Die von Ryle angesprochene Herkunft des Begriffes *conscientia*, aus der Moraltheologie ist also sehr ernst zu nehmen. Zwar bezeichnet Descartes mit ‚Bewusstsein‘ eine Qualität der Denktätigkeiten, aber diese ist keine empirisch erfassbare, sondern eine *normative* Qualität.

Der normative Aspekt des Bewusstseins drückt sich, meine ich, vor allem in der Forderung nach der Widerspruchsfreiheit bewusster Gedanken aus. Denkende Wesen tendieren dazu, Anstrengungen zu unternehmen, wenn sie eine Widersprüchlichkeit ihrer bewussten Gedanken erkennen. Anhand dieser Feststellung lässt sich geradezu die Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten Gedanken formulieren: Bewusste Gedanken seien solche, für die Widersprüchlichkeit (Inkonsistenz) ein ernstes Problem darstellt. Ob und wie es unbewusste Gedanken überhaupt gibt, möchte ich an dieser Stelle offen lassen. So wie sie aber gemeinhin beschrieben werden, scheint es, dass sie ohne weiteres zu den bewussten und weiteren unbewussten Gedanken in Widerspruch stehen können, nämlich ohne dass schon dadurch unmittelbarer Handlungsbedarf entsteht.¹⁰² Traditionell kam das angesprochene Merkmal bewusster Gedanken, insgesamt einen konsistenten Zusammenhang darzustellen, in der Deutung von *cogitatio* als *co-agitatio* durch Augustinus zum Ausdruck. Dieser hatte in seinen Bekenntnissen die *cogitatio* entsprechend als eine gewisse *Sammlung* bezeichnet.¹⁰³

Auch Descartes bringt, andeutungsweise in den sechsten Erwiderungen, zum Ausdruck, dass bewusste Gedanken untereinander einen konsistenten Zusammenhang bilden sollen. Gegen Descartes' Behauptung, der Intellekt sei verlässlicher als die Sinne, hatten die Autoren der sechsten Einwände folgendes Argument gesetzt: Wenn eine Täuschung der Sinne vorliege, so werde diese nicht allein durch den Intellekt durchschaut, sondern stets auf der Grundlage weiterer Sinnesdaten. Wenn es beispielsweise scheint, ein Stab im Wasser sei gebrochen, so kann der Tastsinn diese Auffassung korrigieren. Es scheint also nicht in erster Linie der Intellekt zu sein, der die Sinne korrigiert, sondern die Sinne, die sich gegenseitig korrigieren.¹⁰⁴

Descartes' Antwort hierauf ist interessant. Sowohl der Fehler, als auch dessen Korrektur, schreibt er, liegen nicht an den Sinnen selbst. Vielmehr findet der bedeutende Schritt, der überhaupt einen Irrtum möglich macht, darin statt, dass der Intellekt aufgrund der verschiedenen Sinneseindrücke Urteile fällt.¹⁰⁵ Was ein solches Urteil aber im beschriebenen Fall vornehmlich leistet, ist, dass es die verschiedenen Sinneseindrücke *zueinander* in Beziehung setzt. Nur weil der Intellekt das Betasten des Stabes im Wasser als ein Betasten eben des zugleich gesehenen Stabes auffasst, kann der Gesichtssinn in einen Widerspruch zum Tastsinn gera-

¹⁰²Zur Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten Gedanken siehe (Finkelstein 1999).

¹⁰³Nam ‘cogo’ et ‘cogito’ sic est ut ‘ago’ et ‘agito’, ‘facio’ et ‘facito’. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie iam dicatur. (Augustinus 1987) X 11,18. Albertus Magnus (*De animalibus* 7,3) und Thomas von Aquin (*De veritate* 14,1 ob. 2) greifen diese Deutung auf.

¹⁰⁴(Descartes 1994) p. 362, AT VII 418,10–24.

¹⁰⁵(Descartes 1994) p. 379, AT VII 437,25–438,2.

ten. Im Urteil werden also die Sinnesempfindungen bewusst und dies ermöglicht erst eine Verletzung der Forderung nach Widerspruchsfreiheit. Die Bewusstheit besteht damit aber zuallererst darin, dass diese Forderung *gilt*.

Das cartesische Bewusstsein kann also als normative Orientierung verstanden werden. Als eigentlich bedeutsamer und systematischer Kern des Bewusstseins als adverbialer Bestimmung wird sich in dieser Arbeit die *Gewissenhaftigkeit* herausstellen.¹⁰⁶

(3) Zur dritten Frage, warum Descartes zu den Denktätigkeiten auch das Empfinden und die Einbildung rechnet, lässt sich Folgendes bemerken. Die verschiedenen Arten der *cogitatio* zählt Descartes unter anderem auch in der zweiten Meditation auf:

Was aber bin ich? Ein denkendes Etwas. Was ist das? Nun, ein zweifelndes, erkennendes, bejahendes, verneinendes, wollendes, nichtwollendes, auch eines, das sich etwas einbildet und empfindet.¹⁰⁷

In dieser Aufzählung sind die beiden offenbar körperlich bedingten Tätigkeiten des Geistes, die Einbildung und Sinnesempfindung, durch ein ‚auch‘ (*quoque*) abgegrenzt.¹⁰⁸ Damit deutet Descartes einen Unterschied zwischen Empfindungen und anderen Denktätigkeiten an, der sich auch im deutschen Sprachgebrauch zeigt. Zwar ist es denkbar, zu sagen:

‚Mein Kopf schmerzt‘, oder: ‚Es juckt mich‘,

aber nicht:

‚Mein Hirn denkt‘, oder: ‚Es zweifelt mich‘.¹⁰⁹

Die Intuition dahinter ist etwa, dass Denken, Zweifeln, Wollen und so fort stets Tätigkeiten eines ‚Ich‘ sind, dass also ein Denkendes oder Zweifelndes grundlegende Eigenschaften der Wesen haben muss, die wir ‚Ich‘ oder ‚Du‘ nennen. Mit ‚Ich‘, ‚Du‘ etc. sprechen wir Urheber einer Handlung oder Tätigkeit an. Urheber einer echten Empfindung ist dagegen nicht das ‚Ich‘ allein, sondern sie ist stets auch eine Tätigkeit eines Nicht-Ich, indem nämlich das Ich im Kopfschmerz etwas erleidet, das sich in seinem Körper abspielt. Descartes schreibt in diesem Sinne: Das Denken ‚empfinden‘ wir nicht wie den Kopfschmerz in unserem Kopf, sondern in unserer Seele.¹¹⁰

Die Einbildungskraft ist in anderer Weise körperlich. Zwar kann sie, schreibt Descartes in den *Leidenschaften der Seele*, in gewisser Hinsicht als Tätigkeit der Seele gelten, da ja der Wille eine Einbildung hervorbringen kann. Jedoch gibt es auch andere Einbildungen, an denen der Wille nicht beteiligt ist, und auch,

¹⁰⁶ „(...) both ‘*conscius*’ and ‘*conscientia*’ (as well as conscious and conscience in English) were paradigmatically used in texts of the sixteenth and seventeenth centuries to signify moral self-knowledge.“ (Baker u. Morris 1996) p. 102.

¹⁰⁷ *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.* (Descartes 1994) p. 21, AT VII 28,20–3.

¹⁰⁸ Vgl. (Cottingham 1985).

¹⁰⁹ Vgl. (Vendler 1971).

¹¹⁰ Vgl. (James 1997) p. 96.

dass der Wille allein zum Haben einer Einbildung ausreicht, ist nicht gesagt.¹¹¹ Beispielsweise kann sich die Seele eine Vorstellung von etwas dadurch machen, dass sie die Lebensgeister (*spiritus animales*) dazu bewegt, in bestimmter Weise durch das Gehirn zu strömen.¹¹² Dies kann die Seele aber nicht direkt, sondern nur indirekt bewerkstelligen. Sie kann die Lebensgeister selbst nicht willentlich bewegen, sondern nur an etwas denken, das ihre Bewegung hervorruft.¹¹³ Einbildung besteht also in der Bewegung eines Körperteils. In diesem Sinne ist die Einbildungskraft zwar mitunter willentlich, aber dennoch körperlich bedingt.

In den *Meditationen* unterscheidet Descartes Einbildungskraft (*imaginatio*) und reines Denken (*pura intellectio*) folgendermaßen voneinander. Während die *imaginatio* in der Hinwendung des Geistes zu einem gewissen Körper besteht, besteht die *pura intellectio* in der Richtung des Geistes auf sich selbst.¹¹⁴ Was er hiermit meint, erklärt er Burman:

Wenn Dinge der Außenwelt auf meine Sinne wirken und in diese ihre Form (*idea*) oder besser Figur einprägen, dann sagt man, der Geist *nehme wahr* (*sentire*), wenn er gewahr wird, wie sich diese Bilder in die [Zirbel]drüse einprägen. Wenn aber die Bilder nicht von Dingen der Außenwelt in die Drüse eingepägt werden, sondern vom Geist selbst, der in Abwesenheit der Dinge der Außenwelt [die Bilder] im Gehirn hervorbringt und formt, dann ist das *Einbildung*.¹¹⁵

Zunächst also besteht die Körperlichkeit in den Mitteln, anhand derer die Tätigkeit eines denkenden Menschen vonstatten geht. Im Fall der Einbildung bedient sich der Geist des Gehirns, um in dessen körperlicher Masse Bilder zu erzeugen, die er betrachten kann. Zu beachten ist hier, dass der Geist nicht etwa körperliche Dinge in sich aufnimmt, sondern dass er gleichsam seinen körperlichen Gehirnzustand betrachtet, sich ihm zuwendet.¹¹⁶ Entsprechend kostet die *imaginatio* auch mehr Anstrengung, da die Bilder aufrechterhalten werden müssen und der Blick auf sie gelenkt werden muss.¹¹⁷ Auch dadurch, dass die *imaginatio* überhaupt Anstrengung erfordert, muss sie körperlich genannt werden.

Dass es Denktätigkeiten gebe, die ohne den Körper auskommen, scheint eine eigens cartesische Lehre zu sein. Die thomistische und jesuitische Lehrmeinung lautete vielmehr, Menschen seien auf Sinneswahrnehmungen und Emotionen *angewiesen*, um überhaupt erkennen zu können.¹¹⁸ Descartes spricht sich gegen

¹¹¹(Descartes 1996) art. 20, AT XI 344, und art. 26, AT XI 348f.

¹¹²(...) *pousser les esprits vers les pores du cerveau, par l'ouverture desquels cette chose peut estre representée.* (Descartes 1996) art. 43, AT XI 361,7–8.

¹¹³(Descartes 1996) art. 44, AT XI 361f.

¹¹⁴(Descartes 1994) p. 62, AT VII 73,12 bzw. 16.

¹¹⁵*Quando objecta externa agunt in sensus meos, et in iis pingunt sui ideam seu potius figuram, tum mens, quando ad eas imagines quae in glandulâ inde pinguntur advertit, sentire dicitur; cum verò illae imagines in glandulâ non pinguntur ab ipsis rebus externis, sed ab ipsâ mente, quae rebus externis absentibus, eas in cerebro effingit et format, tum imaginatio est.* AT V 162: *ad illud velut inspiciendum.* Vgl. AT III 361,13–5.

¹¹⁶*Ad imaginationem verò, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quae sit verum corpus, & ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur.* (Descartes 1994) p. 353f., AT VII 387,11–4. Vgl. (Kemmerling 1996) p. 62.

¹¹⁷(Descartes 1994) p. 62, AT VII 72,28–73,2.

¹¹⁸Siehe (Aristoteles 1968) III 3, 431a16–7 und (Aquinas 1849) Ia pars 84,7. Vgl. (Sepper 1996) p. 27f., (Michael u. Michael 1989b) p. 37, (de la Forge 1984) p. 127, *intelligentem speculari*

diese Lehre aus.¹¹⁹

Zwar besteht auch die reine *intellectio* darin, dass der Geist sich einer Sache zuwendet. Allerdings wendet er sich keiner körperlichen Sache, sondern sich selbst, also einer unkörperlichen Sache zu. Was es heißen soll, dass der Geist hier sich selbst affiziere, will ich in einem kleinen Exkurs andeuten. Im *Discours* hatte Descartes als den hauptsächlichsten äußerlichen Unterschied zwischen denkenden Menschen einerseits, Tieren und geistlosen Automaten andererseits die Sprachfähigkeit benannt.¹²⁰ In einem Brief vom 23. November 1646 präzisiert er dies. Er schreibt dort, was den Menschen vom Tier und Automaten unterscheidet, sei seine Fähigkeit, Zeichen zu geben, ohne unmittelbar auf eine Einwirkung oder Leidenschaft zu reagieren.¹²¹ Wesentlich sind also die Fähigkeit zum Umgang mit Zeichen und die Spontaneität. Die Zeichen, um die es Descartes hauptsächlich geht, sind diejenigen, die selbst für Denktätigkeiten stehen.¹²²

Eine sprachliche Handlung, wie etwa die Beantwortung einer Frage, ist also kein rein körperlicher Akt, da sie nicht als solche im Vokabular der Physik identifiziert werden kann. Physikalisch gesehen geschieht beim Sprechen eines Menschen und bei der Sprachwiedergabe durch einen Automaten das gleiche. Der Unterschied ist, dass im Falle des Menschen Geist zu unterstellen ist, im Falle des Automaten nicht. Mit Geist Sprache von sich zu geben, heißt aber so viel wie Sprache zu *verstehen*.¹²³ Wer verstehend auf eine Frage antwortet, reagiert nicht nur auf die physische Form dieser Frage, sondern auf ihren *Sinn*. In diesem Sinne wendet sich der Geist beim Antworten wieder dem Geist zu.

Zusammenfassung

Ich habe in diesem Kapitel zunächst das Anliegen der *Meditationen* betont, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu zeigen. Dies kann nur dann eines der Ziele der cartesischen Philosophie sein, wenn der Geist, von dem in den *Meditationen* die Rede ist, nicht mit dem Psychischen am lebenden Menschen zusammenfällt. Daher geht es Descartes darum, die Existenz eines Geistes zu zeigen, der nicht notwendig ‚lebt‘. Die Betrachtung des Textes der zweiten Meditation hat ergeben, dass hier tatsächlich nicht die menschliche Psyche, sondern ein unkörperlicher Geist im engeren Sinne behandelt wird.

In einem zweiten Durchgang habe ich diese Feststellung mit einem anderen

oportete phantasmata. Vgl. oben p. 13, fn. 23.

¹¹⁹Vgl. (Hatfield 1992) p. 355, (Rozemond 1993) p. 25f.

¹²⁰(...) *nous aurions tousiours deux moyens tres certains, pour reconnoistre qu'elles [les automates] ne seroient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que iamais elles ne pourroient vser de paroles, ny d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour declarer aux autres nos pensées. (...) Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussy bien, ou peutestre mieux qu'aucun de nous, elles manqueroient infalliblement en quelques autres, par lesquelles on decouvroiroit qu'elles n'agiroyent pas par connoissance, mais seulement par la disposition de leurs organes.* (Descartes 1948b) V, p. 131–3, AT VI 56,18–57,8. Vgl. (Rodis-Lewis 1990) p. 71f.

¹²¹(...) *excepté les paroles, ou autres signes faits a propos des suiets qui se presentent, sans se rapporter à aucune passion.* AT III 574,9–11. Vgl. (Williams 1996) p. 241.

¹²²(...) *vt verâ loquelâ uteretur, hoc est, ut aliquid vel voce vel nutibus indicaret, quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem, posset referri.* AT III 278,16–8.

¹²³„Tiere können nicht wirklich *sprechen*; denn sie geben mit ihren Äußerungen nicht ihre Gedanken wieder.“ (Beckermann 1986) p. 30.

Anliegen der *Meditationen*, der Begründung sicheren Wissens, in Verbindung gebracht. Außerdem habe ich darauf hingewiesen, dass die cartesische Behauptung der Unkörperlichkeit des Geistes wahrscheinlich als eine Einschränkung gegenüber einer durchgängig materialistischen oder Betrachtungsweise zu verstehen ist, die auch Descartes nicht ganz fern lag. Ebenso habe ich gezeigt, dass Descartes zwischen Nutzen und Recht in ähnlicher Weise unterscheidet, wie zwischen Körperlichem und Geistigem.

Den Bewusstseinsbegriff habe ich drittens anhand des Begriffs der Gewissenhaftigkeit erläutert. Die Suche nach Sicherheit, die Orientierung am Rechten und die Gewissenhaftigkeit des Handelns bilden insgesamt einen engen Zusammenhang. Die Suche nach dem letzten Fundament stellt sich damit als die Suche nach einer möglichen gewissenhaften Orientierung an Standards der Korrektheit heraus. Das meditierende ego erscheint daher weniger als ein empirisch beschreibbares Ich oder eine Psyche. Es ist vielmehr als bewusst Handelndes, insofern es sich derart normativ orientiert, zu verstehen. Ich werde diesen Gedankengang in Kapitel 5 weiterführen.

Kapitel 3

Substanzen

3.1 Substanzen und Ideen

Descartes versucht in den Meditationen, einen unkörperlichen Anteil an der Tätigkeit des Denkens auszuweisen, der dann möglicherweise unsterblich ist. Diesem Anteil, den ich kurz unsterbliche Seele oder Geist nenne, stehen zweierlei gegenüber: das rein Körperliche, von dem diese unsterbliche Seele unterschieden werden kann und der Mensch als beseeltes Wesen, das einen Körper hat und die körperlich bedingten Vermögen der Einbildung und Sinnesempfindung nutzen kann. Nur zwei dieser drei Dinge nennt Descartes Substanzen: den reinen Geist und den bloßen Körper.

Ich erläutere im Folgenden Descartes' Substanzbegriff im gleichen Zug wie seinen Ideebegriff. Beide Erläuterungen sind recht aufwändig, aber für das Verständnis von Descartes' Denken über das Erleben und Handeln lebender Menschen ist es wesentlich, seinen Begriff einer exakten Wissenschaft und deren Gegenstand zu erörtern. Dazu dient die Untersuchung dessen, was Descartes unter klarem und deutlichem Wissen und unter dessen Gegenständen, den Substanzen, versteht.

Objektive Realität

Descartes verwendet den Begriff der Substanz im *Discours de la Méthode* noch nicht terminologisch.¹ Das erste Mal kommt er in den *Meditationen* relativ unvermittelt vor, im Zuge des Gottesbeweises der dritten Meditation und zusammen mit anderen traditionellen Termini wie *realitas obiectiva*, *modus* und *accidens*:

Ohne Zweifel nämlich sind die Ideen, die mir Substanzen darstellen, in etwas größer oder, wie man sagt, sie enthalten mehr *realitas obiectiva* in sich, als diejenigen, die bloß für Weisen (*modi*) oder Zustände (*accidentia*) stehen.²

Wie ist es zu verstehen, dass bestimmte Ideen mehr objektive Realität (*realitas obiectiva*) enthalten?

¹(Beyssade 1996), p. 56: „C'est le mot être, substantivé, qui prend la relève (pour Dieu) de chose (pour les corps) et de substance (pour le moi).“

²*Nam proculdubio illæ [ideæ] quæ substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis obiectivæ in se continent, quàm illæ quæ tantùm modos, sive accidentia, repræsentant.* (Descartes 1994) p. 32, AT VII 40,12–5.

Zunächst ist wichtig, bei dem Wort *realitas obiectiva* nicht an das zu denken, was wir heute unter ‚objektiver Realität‘ verstehen.³ Das klassische Latein versteht unter *realitas* vornehmlich den *Bezug* auf einen Gegenstand und gerade nicht die Unabhängigkeit eines Gegenstandes von solcher Bezugnahme. Das lateinische *obicere* bedeutet ursprünglich ‚vorwerfen, tadeln‘ oder ‚entgegenstellen‘ und in dem entsprechenden Sinn von ‚vorgestellt‘ wird auch der Begriff *obiectum* bis ins späte Mittelalter gebraucht. Eine *realitas obiectiva* ist also, dem Wortsinn nach, erst einmal ein ‚vorgestellter Gegenstandsbezug‘.⁴

Es ist aber ebenso irreführend, den cartesischen Begriff der objektiven Realität mit unserem der subjektiven Vorstellung gleichzusetzen.⁵ Die *realitas obiectiva* einer Idee ist *nicht* vollständig in dem Subjekt, das diese Idee hat, sondern sie ist das ihr *Vorgestellte*.⁶ Was vollständig im Subjekt ist, nennt Descartes die formale Realität der Idee. Der Begriff der objektiven Realität wird eine entscheidende Rolle bei der Diskussion des cartesischen Substanzbegriffes spielen. Ich werde dazu der Bemerkung folgen, Substanzen hätten mehr Objektivität als *modi*. Nach diesen Vorbemerkungen gilt es aber zunächst, Klarheit über den cartesischen Ideebegriff zu gewinnen.

Was eine Idee ist, definiert Descartes im Anhang zu den zweiten Erwiderungen.⁷

Unter der Bezeichnung Idee verstehe ich jene Form einer jeden Denktätigkeit, durch deren unmittelbare Erfassung ich mir eben dieser Denktätigkeit bewusst bin.⁸

Wenn hier von Erfassung (*perceptio*) einer Idee durch das *ego* die Rede ist, sollte dies im Sinne der Annahme einer gewissen Denkform durch das Denken verstanden werden. Descartes gebraucht *percipere* in der Regel *nicht*, wenn es um das Wahrnehmen geht.⁹ Auch Louis de la Forge trennt, im Anschluss an Descartes, *perception* von *aperception*, so dass unter *perception* die *Formung* des Geistes zu verstehen ist, durch die er eine Idee hat. Die *perception* ist das, wodurch wir der Gestalt unserer Gedanken ‚sicher sind‘.¹⁰

³Zur unmittelbaren Vorgeschichte des Begriffs siehe (Cronin 1987) und (Wells 1993). Vgl. auch (O’Neill 1987) p. 234, fn. 28.

⁴„Objekt im mittelalterlichen Sinne ist das bloß Vorgestellte, zum Beispiel ein gedachter goldener Berg, der gar nicht faktisch existieren muß.“ (Heidegger u. Boss 1994) p. 153. Vgl. auch (Wagner 1967) p. 332–3.

⁵So etwa (Lovejoy 1930) p. 46, fn. 2: „(...) in seventeenth-century usage *objectivement* means what we now mean by ‘subjectively’.“

⁶(Aldrich 1970) dehnt Descartes’ Wort, die Seele stehe zwar nur mit der Zirbeldrüse in Kontakt, sei aber in gewisser Weise im ganzen Körper, in kongenialer Weise aus: In gewisser Weise sei die Seele dann *in der ganzen erfahrbaren Welt*.

⁷Siehe hierzu (Kemmerling 1996) p. 17–76.

⁸*Ideæ nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum.* (Descartes 1994) p. 145, AT VII 160,14–6. Die Stelle AT VII 37,3–4, Ideen seien Bilder, ist gemäß der Bemerkungen AT VII 181,2–18 zu Hobbes und 366,18–21 zu Gassendi zu relativieren.

⁹Siehe (Cottingham 1993) art. *perception*, p. 143.

¹⁰*Quand on les [les idées] regarde en elle mesmes, on peut definir des formes, modes, ou façons des pensées de l’Esprit, par la perception immediate desquelles nous apercevons la chose qu’elles nous representent, & sommes certains que nous avons une telle pensée.* (de la Forge 1984) p. 128. *Percipere* kann mit ‚erfassen, erlangen, lernen‘ und ‚wahrnehmen‘ übersetzt wer-

In einem Brief an Mersenne vom 28. Januar 1641 schreibt Descartes, das Erfassen einer Idee sei nicht anderes als die Idee selbst.¹¹ Wenn das Erfassen einer Idee in der Formung des Geistes besteht, ist dies erklärbar. Formung kann zugleich der Akt wie auch das Resultat einer Formgebung genannt werden. An Regius schreibt Descartes im Juni 1642, das Wesen einer Idee bestehe darin, dass sie ein gewisser *modus* im Geiste sei.¹² Ein *modus* ist wiederum eine gewisse Art des Geistes, zu sein. Auch eine Form ist, allgemein und gemäß dem scholastischen Verständnis verstanden, eine beliebige Art und Weise eines Dinges, zu sein. Descartes versteht unter einer Idee also eine Formung oder einen *modus* des Geistes und dass der Geist diese Form annimmt, darin besteht die Formung des Geistes. In den dritten Erwidernungen schreibt Descartes, so verstanden, Ideen seien Formen einer Formung (*perceptionis*).¹³ Eine Idee ist demnach die Art und Weise, in der der Geist sich eine Form gibt.¹⁴

Im *Vorwort an den Leser der Meditationen* unterscheidet Descartes zwei Weisen, Ideen zu betrachten:

Man kann darunter nämlich *materialiter* eine Operation des Verstandes verstehen, in welchem Sinne man sie [die Idee Gottes] nicht vollkommener [als andere Ideen] nennen kann. [Man kann darunter aber] auch *objective* die Sache verstehen, die durch diese Operation dargestellt wird, und wenn diese Sache auch nicht außerhalb des Denken existieren mag, so kann sie ihrer inhaltlichen Bestimmung nach (*suæ essentiae*) dennoch vollkommener genannt werden.¹⁵

Einerseits kann an einer Idee also hervorgehoben werden, dass sie eine Form des Denkens ist, andererseits, dass sie etwas vorstellt. Descartes scheint weiter zu unterstellen, dass von der einfachen Betrachtung der Form einer Idee kein Aufschluss über ihren Gegenstand zu erwarten sei. Es sei prinzipiell etwas *anderes*, eine Idee ihrer Form als Denkform nach zu untersuchen, als ihrem Gegenstand nach. Eine weitere Unterscheidung zieht Descartes in den vierten Erwidernungen mit ähnlichen Worten:

Da diese Ideen gewisse Formen sind und nicht [selbst] aus irgendeiner Materie zusammengesetzt sind, werden sie, so oft sie hinsichtlich

den. Insbesondere eine Form kann (1) als eigene Form angenommen oder (2) als fremde Form wahrgenommen werden und hier ist offenbar von einer *cogitationis forma* die Rede, die durch die *res cogitans* angenommen wird. Gegen diese Deutung spricht nicht, wenn Descartes AT VII 79,8–9 von der *facultas percipiendi* spricht. Auch die Fähigkeit eines ausgedehnten Dinges, Formen *anzunehmen*, nennt er AT VII 78,28–9 *facultates*.

¹¹*Car nous ne sçaurions rien vouloir, sans sçavoir que nous le voulons, ny le sçavoir que par une idée; mais ie ne mets point que cette idée soit différente de l'action mesme.* AT III 295,22–7.

¹²*Ad id quod obijcis de ideâ Dei soluendum, notare oportet non agi de essentia ideæ, secundum quam ipsa est tantum modus quidam in mente humanâ existens.* AT III 566,25–7.

¹³(...) *per ideam intelligere id omne quod forma est alicujus perceptionis.* (Descartes 1994) p. 170, AT VII 188,14–7.

¹⁴(Kemmerling 1996) zitiert p. 30 eine ähnliche Deutung von E. Scheerer, die sich auf eine Stelle bei Suárez stützt.

¹⁵(...) *sumi enim potest [vox ideæ] vel materialiter, pro operatione intellectus, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective, pro re per istam operationem repræsentatâ, quæ res, etsi non supponatur extra intellectum existere, potest tamen esse perfectior ratione suæ essentiae.* (Descartes 1994) p. 4, AT VII 8,19–25.

einer Sache, die sie darstellen, betrachtet werden, nicht *materialiter*, sondern *formaliter* aufgefasst, wenn sie aber betrachtet würden, nicht insofern sie dieses oder jenes darstellen, sondern allein insofern sie Operationen des Verstandes sind, kann man sagen, sie würden *materialiter* aufgefasst, aber dann hätten sie keinen Bezug zu irgendeiner Weise des Wahr- oder Falschseins ihres Gegenstandsbezugs.¹⁶

Die Argumentation lautet hier: Ideen sind nicht materiell, also können auch die Ideen, die etwas Ausgedehntes darstellen, nicht selbst ausgedehnt sein. Ihrer Form nach (*formaliter spectata*) sind Ideen nicht Teil der ausgedehnten Welt. Die Ausdehnung ist nicht die Form einer Idee, sondern ihre Materie, also dasjenige, von der die Idee handelt. Offenbar ist die Terminologie alles andere als eindeutig. Hier nennt Descartes *formaliter* scheinbar diejenige Auffassung, die er oben als *obiective* von der formalen abgesetzt hatte.

Zwischen der Definition aus dem Anhang zu den zweiten Erwiderungen und den beiden soeben zitierten Stellen besteht ebenfalls eine gewisse Spannung. Einerseits definiert Descartes Ideen selbst als Formen des Denkens und damit als Formen des denkenden Dinges (*res cogitans*). Andererseits spricht er von der Form einer Idee im Gegensatz zu ihrem Inhalt und nennt auch Letzteren ‚Idee‘. Es ist allerdings zu beachten, dass Descartes im Anhang zu den zweiten Erwiderungen eine kurze Darstellung beabsichtigt,¹⁷ und er dementsprechend stillschweigend die Entscheidung fällt, nur in dem Sinne von Ideen zu sprechen, den er im Vorwort an den Leser als *formaliter* charakterisiert hat. In den weiteren Definitionen der Begriffe *realitas obiectiva*, *formaliter* und *eminenter*, die er im Anhang zu den zweiten Erwiderungen gibt, spricht er stets von Objekten *von* Ideen, nicht von Ideen *obiective spectatæ*. In einem Brief vom Juli 1641 schreibt Descartes aber kurz:

Ich nenne generell alles das eine Idee, was in unserem Geist ist, wenn wir ein Ding erfassen, der Art nach, wie wir es erfassen.¹⁸

Allgemein ist offenbar jede Tätigkeit des Geistes Idee zu nennen, bei der es um ein Ding geht.¹⁹

Andreas Kemmerling hat die Vermutung geäußert, Descartes unterscheide insgesamt drei Aspekte an Ideen: Ideen *materialiter* ihrer Form nach, *obiective* ihrem vorgestellten Gegenstandsbezug nach und *formaliter* hinsichtlich der Form

¹⁶Nam, cùm ipsæ ideæ sint formæ quædam, nec ex materiâ ullâ componantur, quoties considerantur quatenus aliquid repræsentant, non materialiter, sed formaliter sumuntur; si verò spectarentur, non prout hoc vel illud repræsentant, sed tantummodo prout sunt operationes intellectûs, dici quidem posset materialiter illas sumi, sed tunc nullo modo veritatem vel falsitatem obectorum respicerent. (Descartes 1994) p. 210, AT VII 232,12–9.

¹⁷(Descartes 1994) p. 144, AT VII 159,15–20.

¹⁸(...) i'appelle generalement du nom d'idée tout ce qui est dans nostre esprit, lors que nous conceuons vne chose, de quelque maniere que nous la conceuions. AT III 392,28–393,2. Vgl. (Descartes 1994) p. 337, AT VII 366,19–21.

¹⁹„An idea is (...) a non-corporeal image of a thing.“ (Cronin 1987) p. 9. Ist derart von Bildern die Rede, dann sollte aber auch an die Möglichkeit von *Vorbildern* statt *Abbildern* gedacht werden. Zur entsprechenden Tradition der Ideen als Vorbilder siehe (Descartes 1994) p. 164, AT VII 181,10–4, (Grabmann 1936), (Aquinas 1849) Ia pars q. 15, (Ariew 1998) pp. 58–76 und (Michael u. Michael 1989a).

des existierenden Gegenstandes, den sie bezeichnen.²⁰ Indem Descartes an der Existenz der Außenwelt zweifelt, bleiben von diesen Aspekten diejenigen übrig, die nicht unmittelbar mit der Außenwelt zusammenhängen: die Form einer Idee selbst und ihr vorgestellter Gegenstandsbezug.

Sofern Ideen als Darstellung von etwas betrachtet werden, will ich im Folgenden von ihrer objektiven Realität sprechen. Zwischen der formalen und der materialen Realität einer Idee in Kemmerlings Sinne mache ich für meine Zwecke keinen Unterschied – beide mögen einer Idee zukommen, sofern sie *nicht* als Vorstellung von etwas betrachtet wird.

Als Form, zu Denken (*cogitationis forma*), möchte ich festhalten, unterscheiden sich Ideen nicht voneinander. In der dritten Meditation, an einer kritischen Stelle seines Gottesbeweises, schreibt Descartes:

Indem diese Ideen nämlich nichts als gewisse Weisen des Denkens sind, erkenne ich keine Ungleichheit zwischen ihnen und alle scheinen in gleicher Weise von mir auszugehen.²¹

Die Unterscheidbarkeit von Ideen, fährt er fort, liegt in ihrer *realitas obiectiva*.

Sofern jedoch eine [Idee] eine Sache vorstellt, eine andere eine andere [Sache], sind sie offenbar voneinander sehr verschieden.²²

Ideen sind also nur bezüglich ihres vorgestellten Gegenstandsbezuges voneinander unterscheidbar. dass der *einzig*e Unterschied, den Ideen untereinander haben, in dem Gegenstand liegt, den sie vorstellen, unterscheidet Ideen von Worten und eventuell Begriffen, die ja auch der Form nach voneinander verschieden sind.

Ideen *unterscheiden* sich also zunächst dadurch, dass sie einen je verschiedenen Gegenstandsbezug vorstellen. Darüber hinaus können Ideen *unabhängig* voneinander sein. Diese Unabhängigkeit kann nur in ihrer Verschiedenheit, also in ihrer objektiven Realität begründet sein. Eine Idee kann dann als unabhängig von einer anderen gelten, wenn sie etwas vorstellt, das ohne Bezug auf diese andere Idee vorstellbar ist. Das bedeutet insbesondere, dass der Gehalt zweier voneinander unabhängiger Ideen gesondert definiert werden kann. Eine Idee *A* ist dann von einer Idee *B* unabhängig, wenn sie ihrem Inhalt nach definierbar ist ohne Bezugnahme auf *B*.

Attribute und *modi*

Ideen von Substanzen sind in einem Maße von anderen Ideen unabhängig, in denen Ideen von *modi* dies nicht sind. Kein *modus* kann ohne Bezugnahme auf eine bestimmte Substanz, deren *modus* er ist, vorgestellt werden. Eine Substanz jedoch ist ohne bestimmten *modus* vorstellbar. Dem scheint zu widersprechen, dass ein denkendes Ding (*res cogitans*) offenbar nicht ohne das Denken Bestand

²⁰(Kemmerling 1996) p. 39–41.

²¹*Nempe, quatenus ideæ istæ cogitandi quidam modi tantùm sunt, non agnosco ullam inter ipsas inæqualitatem, & omnes a me eodem modo procedere videntur.* (Descartes 1994) p. 32, AT VII 40,7–10. Vgl. (Cronin 1987) p. 94.

²²(...) *sed, quatenus una unam rem, alia aliam rem repræsentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas.* (Descartes 1994) p.32, AT VII 40,10–2.

haben kann. Zu Denken scheint geradezu eine substanzielle oder wesentliche Eigenschaft zu sein. Descartes unterscheidet aber in einem Brief aus den Jahren 1645–46 auch zwischen eigentlichen *modi* (*modi propriè dicti*) und *Attributen* im weiteren Sinne. Erstere sind veränderliche Eigenschaften im engeren Sinne, zu den Attributen zählen auch unveränderliche.²³

So werden Gestalt und Bewegung im eigentlichen Sinne *modi* der ausgedehnten Substanz genannt, weil derselbe Körper einmal in dieser Gestalt, einmal in jener existieren kann, mal bewegt und mal ohne bewegt zu sein, während dagegen weder diese Gestalt noch diese Bewegung ohne diesen Körper sein kann. Ebenso sind Liebe, Hass, Zustimmung und Zweifel usw. wirkliche *modi* des Geistes (*in mente*); Existenz aber, Dauer, Größe, Anzahl und alle *universalia*, scheinen mir nicht im eigentlichen Sinne *modi* zu sein, wie auch Gerechtigkeit und Mitleid usw. [nicht *modi*] Gottes [sind]. Im weiteren Sinne nennt man sie aber Attribute oder Erkenntnisweisen (*modi cogitandi*), weil wir auf eine Weise ein Ding seinem Wesen nach ansehen können, indem wir nämlich von seiner Existenz absehen, und auf andere Weise das Ding als existierendes; aber das Ding selbst kann nicht ohne seine Existenz bestehen, wie ja auch nicht ohne seine Dauer oder seine Größe usw.²⁴

Cogitatio und *extensio* sind also nicht einfach *modi* von Substanzen, sondern *Attribute*. Attribute sind, im Gegensatz zu *modi*, unveränderlich. Das bedeutet, dass ein ausgedehntes Ding zwar seine bestimmte Ausdehnung ändern kann, aber dennoch stets *ausgedehnt* bleibt. Ein Attribut ist eine unveränderliche Eigenschaften eines Dinges, indem es die *Kategorie* der veränderlichen Eigenschaften benennt, die dem Ding zukommen können. Daher setzen konkrete *modi* auch stets ein Attribut voraus.²⁵ Descartes verwendet die Termini *extensio* und *cogitatio* als Oberbegriffe für Klassen von *modi*. Wenn er erläutern will, was das denkende Ding konkret tut, dann sagt er nicht einfach, es denke, sondern zählt verschiedene Arten des Denkens auf.²⁶ Das Denkende kann ohne jede einzelne dieser konkreten Denkart sein, aber nicht ohne jegliches Denken überhaupt. ‚Jegliches Denken überhaupt‘ aber ist keine konkrete Tätigkeit.

²³Siehe oben p. 39, fn. 27.

²⁴*Ita figura & motus sunt modi propriè dicti substantiæ corporeæ, quia idem corpus potest existere, nunc cum hâc figurâ, nunc cum aliâ, nunc cum motu, nunc sine motu, quamuis, ex adverso, neque hæc figura, neque hic motus, possint esse sine hoc corpore. Ita amor, odium, affirmatio, dubitatio, &c. sunt veri modi in mente; existentia autem, duratio, magnitudo, numerus, & universalia omnia, non mihi videntur esse modi propriè dicti, vt neque etiam in Deo iustitia, misericordia, &c. Sed latior vocabulo dicuntur Attributam sive modi cogitandi, quia intelligemus quidem alio modo rei alicuius essentiam, abstrahendo ab hoc, quod existat, vel non existat, & alio, considerando ipsam vt existentem; sed res ipsa sine existentia suâ esse non potest extra nostram cognitionem, vt neque etiam sine duratione, vel suâ magnitudine, &c. AT IV 349,3–17. Vgl. (Descartes 1994) p. 56, AT VII 66,2–25.*

²⁵Vgl. (Rozemond 1998) p. 9 und 36.

²⁶Siehe oben p. 29, fn. 107.

Zwar ist Gott die einzige Substanz, die auch tatsächlich keine *modi* hat,²⁷ aber auch die anderen Substanzen, die *res cogitans* und *extensa*, sind ohne Bezug auf bestimmte *modi* definierbar. Descartes definiert sie im Anhang zu den zweiten Erwiderungen anhand von *Klassen* von *modi*, *cogitatio* und *extensio*.²⁸ *Modi* einer bestimmten Art zu haben, ist jedoch keine veränderliche Eigenschaft, sondern im weiteren Sinne ein Attribut. Dagegen kann ein *modus* nicht definiert werden ohne einen Bezug auf die bestimmte Substanz, deren *modus* er ist. Konkret bedeutet dies, dass für die Definition eines *modus* immer angegeben werden muss, ob er ein Ausdehnungs- oder ein Denkmodus ist und wenn Letzteres, *modus welchen* Denkers er ist.

In den *Prinzipien* unterscheidet Descartes reale von modalen Unterschieden.²⁹ Ein realer Unterschied, schreibt er, kann nur zwischen verschiedenen Substanzen bestehen. Was die verschiedenen *Arten* von Substanzen unterscheidet, sind ihre jeweiligen Attribute. Eine denkende Substanz unterscheidet sich nicht erst dadurch von einer körperlichen oder einer anderen denkenden Substanz, dass sie etwas *bestimmtes* denkt. Denn es können durchaus zwei *verschiedene* denkende Substanzen inhaltlich dasselbe oder eine denkende Substanz inhaltlich verschiedene Gedanken denken. Was Substanzen voneinander unterscheidet, ist also nicht ein bestimmter *modus*, etwa jetzt diesen oder jenen Gedanken zu haben. Vielmehr unterscheiden sich denkende Substanzen von anderen durch ihre nicht veränderlichen Attribute, nämlich dadurch, dass sie überhaupt Denktätigkeiten als *modi* haben.

Für den Unterschied zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen ist dies relativ leicht einzusehen. Descartes behauptet, dass die Klassen der Ausdehnungs- und der Denkeigenschaften disjunkt seien, wenn auch vielleicht nicht im strengen Sinne eine Zerlegung in der Menge aller Eigenschaften.³⁰ Daraus folgt, dass denkende von ausgedehnten Substanzen verschieden sind. Ob und wie aber mehrere denkende Substanzen überhaupt *voneinander* verschieden sein können, ist unklar. Auf eine Möglichkeit, hier Klarheit zu schaffen, werde ich in Kapitel 5 zurückkommen.³¹

Zwei Definitionen

Definitionen des Substanzbegriffes gibt Descartes im Anhang zu den zweiten Erwiderungen und den *Prinzipien*.³²

Jede Sache, in der unmittelbar wie in einem [zu Grunde liegenden] Subjekt etwas ist oder durch die etwas Bestand hat, das wir erkennen, also irgendeine Eigenschaft, Qualität oder ein Attribut, dessen

²⁷(...) *nam quicquid alicui rei à natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius plane immutabilis essentia, id vocamus ejus attributum. Sic multa in Deo sunt attributa, non autem modi. Notæ in Programma, AT VIII B 348,20–4.*

²⁸(Descartes 1994) p. 146f., AT VII 161,24–162,3.

²⁹(Descartes 1992) I 60–1, AT VIII 28,19.

³⁰Zwei Untermengen *A* und *B* einer Menge *M* sind *disjunkt*, wenn kein Element von *M* zugleich in *A* und *B* vorkommt. *A* und *B* bilden eine *Zerlegung* oder *Partition* von *M*, wenn sie disjunkt sind und alle Elemente aus *M* in *A* oder *B* vorkommen.

³¹Genauer auf p. 98.

³²Zum Substanzbegriff siehe auch (Beckermann 1986) pp. 46–52.

wirkliche Idee (*realis idea*) in uns ist, [jede solche Sache] wird *Substanz* genannt. Von den Substanzen selbst haben wir im strengen Sinne keine Idee, außer dass sie [jeweils] eine Sache sind, in der der Form oder Möglichkeit (*formaliter vel eminenter*) nach das gründet, was wir erkennen, oder was dem Sachgehalt nach (*obective*) in einer unserer anderen Ideen ist. Denn es leuchtet unmittelbar ein, dass es keine Eigenschaft von nichts geben kann.³³

Es fällt auf, dass Descartes bestreitet, Substanzen selbst seien sinnlich wahrnehmbar. Sie sind nur dasjenige, dem wir Eigenschaften zuschreiben, sofern wir Letztere erkennen. Hierin ist Descartes' Begriff demjenigen von Suárez verwandt. Suárez hatte in den *Disputationes Metaphysicæ* zwei Substanzbegriffe unterschieden: Substanz sei erstens das, was wir anhand von Eigenschaften erkennen und was diesen zu Grunde liege. Zweitens werde dasjenige Substanz genannt, das ohne anderes existieren kann und in diesem Sinne sei nur Gott eigentlich Substanz zu nennen. Gott allerdings hat, so Suárez, keinerlei Attribute, deswegen kann er im ersten Sinne nicht wirklich Substanz genannt werden.³⁴ Dies scheint Descartes in den *Prinzipien* aufzugreifen.

Unter einer *Substanz* können wir nichts anderes verstehen, als eine Sache, die so Bestand hat, dass sie keiner anderen bedarf, um zu existieren. Von den Substanzen, die keiner anderen Sache bedürfen, ist freilich nur eine vorstellbar, nämlich Gott. (. . .) Die körperliche Substanz aber und der Geist, also die geschaffene denkende Substanz, können unter den allgemeinen [Substanz-]Begriff gebracht werden, dass sie Sachen sind, die bloß des Eingriffes Gottes bedürfen, um zu existieren.³⁵

³³*Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietates, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia. Neque enim ipsius substantiæ præcise sumptæ aliam habemus ideam, quàm quòd sit res, in quâ formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliquâ ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.* (Descartes 1994) p. 146, AT VII 161,14–23.

³⁴*Duplex est etymologia hujus vocis substantia, nimirum, vel a subsistendo, vel a substando; [Suárez führt zwei Definitionen an. Isidor von Sevilla, Differentia 1,4:] Substantia est id, quod non ab alio, sed semper ex se est, id est, quod propria in se virtute subsistit [und Aristoteles, Metaphysik V,8:] Hæc autem omnia ex eo dicuntur substantiæ, quod non de subjecto dicuntur, sed de eis ca[e]tera. Disputationes Metaphysicæ disp. 33 sectio 1,1, (Suárez 1856) Bd. 26, p. 330.*

Bemerkenswerterweise ist bei (Aristoteles 1989) 1017b24 von Wesen (*essentia* bzw. οὐσία) die Rede: ‚Wesen‘ werde in zwei Bedeutungen gebraucht, (1) als das letzte Subjekt (ὑποκείμενον ἔσχατον - *subiectum*), das nicht weiter von einem anderen ausgesagt wird, (2) dasjenige, welches ein bestimmtes Seiendes und abgrenzbar sei. Suárez fährt fort: *Et hæc quidem videtur prima nominis etymologia, si ejus impositionem, quæ ex cognitione nostra procedit, spectemus; nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiæ, et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, imo ex se sufficiens ad rationem substantiæ sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiæ reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet.* Jean-Luc Marion findet entsprechendes bei Duns Scotus, vgl. (Marion 1996) p. 123.

³⁵*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quæ ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quæ nullâ planè re indigeat, unica tantùm*

Dem strengeren Substanzbegriff der *Prinzipien* wird nur Gott gerecht, alle anderen Dinge sind nicht fähig, aus sich selbst heraus zu bestehen. Allerdings lässt Descartes einen abgeschwächten Substanzbegriff zu, so dass alles eine Substanz genannt werden darf, insofern es anderer Substanzen als Gott nicht bedarf, um zu bestehen.

Ideen von Substanzen

Eine Idee, die sich ihrem Gegenstand nach vollständig von anderen Ideen unterscheiden lässt, nennt Descartes deutlich oder getrennt (*distincta*). Er schreibt am Ende der zweiten Meditation, die Idee einer denkenden Substanz sei in jeder weiteren Idee vorausgesetzt und könne unabhängig von jeder dieser Ideen gehabt werden. Das ist das unmittelbare Beweisziel des Zweifelsversuchs der Meditationen: Wenn gedacht wird, denkt offenbar ein Denkendes und dieses geht jedem Denken voraus. Interessant ist hier die Formulierung, die Descartes wählt:

Da ich mich nicht nur durch das Sehen und Fühlen, sondern aus vielen Ursachen erkenne, um wieviel getrennter (*distinctius*) muss ich mich zugegebenermaßen selbst erkennen.³⁶

Was durch viele verschiedene Weisen erkannt werden kann, kann umso unabhängiger erkannt werden und das heißt: Es ist unterschiedener, getrennter (*distinctius*) erkennbar.³⁷ Descartes gibt hiermit nicht nur an, wann etwas deutlich (*distinctum*) ist, nämlich wenn es sich von anderem unterscheiden lässt, sondern er gibt auch an, wie Unterscheidbarkeit möglich wird. Sie wird gleichsam durch einen Wechsel der Perspektiven möglich. Die denkende Substanz ist deswegen deutlich erkennbar, weil sie zweifeln, bejahen, verneinen etc. kann und sich dadurch in verschiedener Weise als ein und dieselbe denkende zeigt. Ebenso sind die geometrischen Eigenschaften der Gegenstände der Außenwelt deutlicher erkennbar, da sie im Gegensatz zu anderen Eigenschaften wie Schönheit, Geschmack oder Wärme betrachterunabhängig sind. Ein Quadrat zeigt sich unterschiedlichen Betrachtern bei wechselnder Beleuchtung gleichfalls als bestimmte geometrische Figur. Zweitens ist ein Merkmal der Deutlichkeit einer Idee, dass wenige andere Ideen in ihrer Definition vorausgesetzt sind. Descartes beansprucht, gezeigt zu haben, dass sich Denken ohne Bezug auf Ausdehnung definieren lässt und Ausdehnung ohne Bezug auf Wärme, nicht aber umgekehrt.

Am deutlichsten sind, wie bekannt, zwei Klassen von Eigenschaften zu erkennen: die der Denktätigkeiten und die der Weisen, ausgedehnt zu sein.

Wenn der Begriff der objektiven Realität auch eine Vorgeschichte in der Hochscholastik hat,³⁸ so scheint mir dies seine hier relevante Bedeutung zu sein: Eine Idee hat umso mehr objektive Realität, je besser sie sich von anderen Ideen unterscheiden lässt, das heißt, je unabhängiger sich die Idee definieren lässt. Deshalb

potest intelligi, nempe Deus. (...) Possunt autem substantia corporea & mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quòd sint res, quæ solo Dei concursu egent ad existendum. (Descartes 1992) I 51–2, AT VIII A 24,19–25,3.

³⁶(...) *postquam mihi, non ex solo visu vel tactu, sed pluribus ex causis innotuit, quanto distinctius me ipsum a me nunc cognosci fatendum est.* (Descartes 1994) p. 26, AT VII 33,20–3.

³⁷Vgl. (Gewirth 1943), Abschn. 5.

³⁸(Cronin 1987) zitiert pp. 32f. Suárez, Toletus, Fonseca, Eustace de St. Paul und M. de Raconis. P. 198 verweist er außerdem auf Duns Scotus.

hängt der Begriff der Deutlichkeit einer Idee auf das engste mit dem Substanzbegriff zusammen. Eine Substanz ist etwas, von dem wir eine klare und deutliche Idee haben können und dies wiederum bedeutet, dass wir Ideen von Substanzen relativ unabhängig von anderen Ideen haben können.

Eine Substanz ist also im Wesentlichen das Korrelat zu einem klaren und deutlichen Begriff.³⁹ Die Begriffe der Deutlichkeit und der Substanz hängen aber auch in nun leicht erkennbarer Weise mit dem der objektiven Realität einer Idee zusammen. Denn diese ist es ja, die überhaupt Unterscheidungen zwischen Ideen ermöglicht.

Ideen von Substanzen haben mehr *realitas obiectiva* als Ideen von *modi*. Das heißt, sie sind besser von anderen Ideen unterscheidbar und von mehr anderen Ideen unabhängig.

Wodurch aber lassen sich Ideen überhaupt voneinander unterscheiden, mit anderen Worten: Woher kommt ihre *realitas obiectiva*? Descartes hat diese Frage nicht explizit gestellt,⁴⁰ aber eine Antwort könnte in folgender Überlegung gefunden werden.

Phoneme, die lautlichen Bestandteile unserer Worte, lassen sich bereits ihrer Form nach unterscheiden. Laute bestimmter Art klingen wie ein ‚R‘ und nicht wie ein ‚S‘, weil wir sie auf bestimmte Weise erzeugen. Allerdings gibt es auch äußerst verschiedene Weisen, ein ‚R‘ zu erzeugen. Man kann sich im Deutschen verständlich machen, indem man das ‚R‘ in der Kehle oder mit der Zunge erzeugt, ja sogar, indem man ein ‚L‘ von sich gibt oder das ‚R‘ einfach prinzipiell auslässt. Es reicht aus, dass alle Worte, in denen das ‚R‘ vorkommt oder vorkommen sollte, dennoch nicht missverständlich werden. Ob Missverständnisse entstehen können, liegt aber nicht nur an der lautlichen Gestalt des Phonems ‚R‘ sondern vor allem an den Möglichkeiten der Sprache, in der die Worte mit ‚R‘ vorkommen. Es reicht, wenn alle Phoneme, die in einer Sprache relevant sind, *voneinander* unterscheidbar sind.⁴¹ Die arabische Sprache macht, im Gegensatz zum Deutschen, einen Unterschied zwischen dem Zungen- und dem Kehlen-‚R‘ und sie unterscheidet sogar (wenigstens) drei verschiedene ‚S‘-Laute. Im Arabischen ist es nicht möglich, ein ‚R‘ gleichermaßen mit der Zunge oder in der Kehle zu erzeugen, und zwar, weil sich dadurch je andere Worte ergeben. Es ist die jeweilige Sprache, die die Laute unterscheidet. Tritt man mit einer solchen Überlegung an Descartes heran, so wird eine kreative, aber erhellende und nicht völlig freischwebende Interpretation möglich.

Es ist, so soll angenommen werden, im Falle der Ideen ebenso das Gesamt der Ideen, das ihre *realitas obiectiva* ermöglicht. Eine Unterscheidung zwischen Phonemen benötigt zwar trotz allem ein gewisses Substrat. ‚R‘ und ‚S‘ müssen rein physikalisch unterscheidbar sein, bevor eine Sprache sie unterscheiden kann. An diesem Punkt krankt die Analogie, denn Descartes’ Ideen sollen sich, für sich

³⁹Im Folgenden ist nicht diese starke Behauptung wesentlich, sondern lediglich eine Teilimplikation: Von jeder Substanz muss ein klarer und deutlicher Begriff möglich sein.

⁴⁰(Kemmerling 1996) p. 45. Auch Kemmerling gibt die meines Erachtens nahe liegende Antwort nicht.

⁴¹„Um diese letzteren [Phoneme] zu klassifizieren, handelt es sich viel weniger darum, woraus sie bestehen, als darum, was sie voneinander unterscheidet.“ (de Saussure 1967) p. 49. „Was bei einem Wort in Betracht kommt, das ist nicht der Laut selbst, sondern die lautlichen Verschiedenheiten, welche dieses Wort von allen anderen zu unterscheiden gestattet, denn diese Verschiedenheiten sind Träger der Bedeutung.“ Op. cit. p. 140.

betrachtet, ja in nichts unterscheiden. Dass sie sich unterscheiden, liegt nicht an etwas, das sie selbst, für sich betrachtet, haben.

Diese Dysanalogie kann vielleicht durch das folgende Argument gemindert werden. Descartes selbst hatte, nach Kemmerling, drei Ebenen der Redeweise von Ideen unterschieden: Ideen als bloße Denktätigkeiten, als Darstellungen von etwas im Geist und als Darstellungen wirklicher Dinge. Vielleicht können Ideen nur deswegen etwas ‚im Geist‘ darstellen, weil sie auch etwas Wirkliches darstellen können. Dann hat auch Descartes, bevor er anfang zu meditieren, den Gebrauch seiner Ideen anhand ihrer Funktion gelernt, wirkliche Dinge zu bezeichnen. Diese Funktion der Ideen, Dinge zu bezeichnen, bleibt erhalten, wenn man im Nachhinein die außenweltliche Realität wegdenkt, aber sie kommt dennoch nicht aus dem reinen Denken selbst. Die Unterscheidbarkeit der Ideen kommt aus dem Umgang mit der Welt, ist aber für ihren Fortbestand nicht auf beständigen Umgang mit der Welt angewiesen. In gewisser Weise kommen die Ideen dann auch aus dem Geist. Das meditierende *ego* kann sich einen Kamin vorstellen, obwohl vielleicht kein Kamin da ist. Es kennt Kamin-Ideen. Wenn das möglich ist, spricht Descartes von dem *eminenten* Vorkommen einer Realität.⁴² Obwohl das *ego* selbst kein Kamin ist, kann es dennoch alles, was zu der Vorstellung eines Kamins gehört, ausgenommen dessen Existenz, aus sich hervorbringen.

Die Annahme, dass Ideen wesentlich durch ihren Bezug zum Gesamt aller Ideen unterscheidbar werden, scheint mir eng mit der folgenden Argumentation aus der dritten Meditation zusammenzuhängen.

Und was die Ideen betrifft, die andere Menschen, Tiere oder Engel darstellen, so erkenne ich, dass sie leicht aus denen zusammengesetzt werden können, die ich von mir selbst, den körperlichen Dingen und Gott habe, auch wenn keine Menschen außer mir, keine Tiere oder Engel in der Welt wären.⁴³

Der Hinweis auf die Gesamtmenge aller möglichen Ideen ist hier im Gottesbegriff versteckt. Die Idee Gottes zu haben, bedeutet nämlich, die Idee der größtmöglichen Vollkommenheit hinsichtlich aller positiven Attribute zu haben. Was er mit ‚Gott‘ bezeichnet, definiert Descartes in der dritten Meditation.

Unter Gott verstehe ich eine gewisse unendliche, unabhängige, in höchstem Maße erkennende, allmächtige Substanz, von der sowohl ich geschaffen bin, als auch alles andere, wenn es anderes gibt.⁴⁴

Gott fungiert bei Descartes also als ein Referenzpunkt, dem alle Vollendung zugesprochen werden kann.

Da ich von Gott weiß, dass er ein vollkommenes Wesen ist, dem alle Vollkommenheiten zukommen, darf ich ihm nichts anderes zuschreiben als das, von dessen Vollkommenheit ich weiß, und alle [Begriffe],

⁴²Was unter eminenter Realität verstanden werden kann, erläutert (O’Neill 1987) pp. 235–40.

⁴³*Et quantum ad ideas quæ alios homines, vel animalia, vel Angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo meî ipsius & rerum corporalium & Dei posse componi, quamvis nulli præter me homines, nec animalia, nec Angeli, in mundo essent.* (Descartes 1994) p. 35, AT VII 43,5–9.

⁴⁴*Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.* (Descartes 1994) 36f., AT VII 45,11–4.

die ich so bilden kann und die ich als uneingeschränkt vollkommene Perfektion begreife, von denen weiß ich, dass sie Gott zukommen, gerade weil ich sie bilden kann.⁴⁵

Gott ist aber auch allwissend und in diesem Sinne der Ort, an dem alles mögliche Wissen gewusst wird. Deswegen lassen sich alle Ideen endlicher Dinge dadurch erzeugen, dass ich von der Gottesidee in Gedanken etwas abziehe. Die Gottesidee selbst ändert sich dadurch nicht, vielmehr entsteht eine neue Idee von einem neuen Ding.⁴⁶ Die Idee eines Engels als körperlosem und vollkommenerem Geist, als der menschliche Geist es ist, kann etwa dadurch erzeugt werden, dass man von der Idee Gottes etwas abzieht. Ein Engel ist genauer gesagt so wie Gott, nur dass seine Essenz nicht in seiner Existenz besteht.

Eine Idee gewinnt also Inhalt, indem sie gegen das Gesamt aller Ideen abgegrenzt wird.⁴⁷ Der vorgestellte Gegenstandsbezug ist damit unabhängig von der Form bzw. Materie der Idee *sola a se spectata*, aber auch unabhängig von der Existenz dessen, auf das sie sich bezieht.

Dies ist eine der Stellen, an denen gerade hinter Descartes' fragloser Verwendung des Gottesbegriffes etwas steht, dessen Weiterführung sich lohnt. Ich behaupte nicht, dass Descartes mit der Verwendung des Gottesbegriffs exakt das gemeint hat, was ich daraus mache, aber dass der Gottesbegriff dort steht, wo meine Ausführungen ebenfalls hingehören würden. Sie würden, grob angedeutet, in den Bereich einer Semantik oder Theorie des Sinns fallen.

Er ist dort, wo er steht, Platzhalter für eine notwendige Erläuterung und für Descartes selbst war diese Erläuterung umso weniger notwendig, je mehr seine Zeitgenossen den Ausdruck ‚Gott‘ verstanden.⁴⁸ Hier aber wird es nötig sein, ein paar mehr Worte über die Funktion des Gottesbegriffes zu verlieren.

3.2 Die unendliche denkende Substanz

Der cartesische Gottesbeweis arbeitet mit der Annahme, Unvollkommenheit sei ein Mangel (*privatio*). Einer Sache mangelt – in einem technischen Sinne dieses Begriffs – an einer Qualität, wenn sie diese prinzipiell haben kann. So sagt man etwa von einem Blinden, ihm mangle die Fähigkeit, zu sehen, aber nicht von einem Stein. Steine sind nicht blind, weil ihnen der Gesichtssinn zwar fehlt, aber nicht *mangelt*.⁴⁹ Descartes unterscheidet in der vierten Meditation das bloße Fehlen (*pura negatio*) vom Mangel (*privatio*). Ein Irrtum, schreibt er, bestehe nicht bloß im Fehlen von Wissen, sondern sei ein Mangel an Wissen, das der

⁴⁵*Nam cum ex Dei ideâ sciam, Deum esse ens perfectissimum, et cui omnes absolutæ perfectiones conveniunt, non debeo ipsi tribuere quicquam, nisi quod absolute perfectum esse novi; et quicquid ut tale formare possum et ut absolute perfectam perfectionem concipere, illud novi, eo ipso quia id formare possum, ad Dei naturam pertinere. AT V 158: ex hoc ipso quod ejus ideam formare possim.*

⁴⁶*Idea enim repræsentat rei essentiam, cui si addatur, aut detrahatur, protinus fit alterius rei idea.* (Descartes 1994) p. 341, AT VII 371,11–3.

⁴⁷„Die Einschränkung der Beliebigkeit. Das ist die denkbar beste Grundlage.“ (de Saussure 1967) p. 158.

⁴⁸Vgl. (Beyssade 1993) p. 85.

⁴⁹Vgl. (Aristoteles 1949) 12a25–b17.

Irrende eigentlich haben müsste.⁵⁰ Im Falle des irrenden Menschen resultiert das daraus, dass er das fehlerhafte Wissen bereits *anwendet*, also so verfährt, als sei es vollständig. Dadurch wird das Fehlen erst zum Mangel. Da der Irrende sich auf ein Wissen verlässt, das letztendlich keines ist, kann man sagen, er müsse eigentlich die Wahrheit wissen. Wenn Descartes aber das Fehlen von Perfektion im Menschen überhaupt als *Mangel* seines Geistes auslegt, setzt er bereits die Möglichkeit eines vollkommenen denkenden Wesens voraus. Descartes nimmt an, es sei ein Denkendes ganz ohne Irrtum möglich.

Er verwendet dabei ein Prinzip, das Arthur O. Lovejoy das *principle of plenitude* genannt hat.⁵¹ Dieses besteht in der Annahme, dass es für jedes Mögliche einen Ort gebe, an dem dies wirklich sei.⁵²

Dieses Prinzip liegt in beispielhafter Weise der von Leibniz geprägten Modalsemantik zu Grunde. Diese erläutert den Gebrauch des Möglichkeitsbegriffes, indem sie ihn in Begriffe mehrerer Wirklichkeiten übersetzt.⁵³ Etwas ist demnach möglich, wenn es einen (möglichen) Ort gibt, an dem es wirklich ist. Diese Orte sind die möglichen Welten des Leibniz und der leibnizsche Gott entspricht dem, der alle möglichen Welten im Blick hat.

Descartes schreibt in der dritten Meditation entsprechend:

Schließlich begreife ich auch, dass der Gegenstand einer Idee nicht von einem bloß Potentiellen hervorgerufen sein kann, das ja eigentlich nichts ist, sondern nur einem wirklich oder *formaliter* bestehenden.⁵⁴

Der Gottesbeweis der dritten Meditation besteht in nicht viel mehr als der bereits angedeuteten Argumentation. Das Zweifelnde ist endlich und es erkennt sich als endlich, indem es zweifelt. Diese Endlichkeit ist, laut Descartes, ein Mangel. Einen Begriff seiner Endlichkeit kann das zweifelnde *ego* nur zugleich mit einem Begriff der Unendlichkeit haben, an der es ihm mangelt. Descartes schließt daraus, dass das *ego* den Begriff Gottes als eines vollkommenen Wesens habe. Da dieser Begriff nicht aus dem endlichen Denken selbst stammen könne, so lautet die Argumentation weiter, existiert Gott als ein unendliches Denkendes außerhalb der *res cogitans*.

Menschliche Notwendigkeiten sind für Descartes, wie aus vielen Texten hervorgeht, stets Denknöwendigkeiten. Dass etwas notwendig sei, heißt für Descartes: Wir können es nicht anders denken.⁵⁵ Diese Notwendigkeiten des Denkens sind, laut Descartes, unmittelbar von Gott eingerichtet, er selbst unterliegt ihnen nicht. Ebenso sind die Möglichkeiten des Denkens erst durch Gott gestiftet.

⁵⁰(...) *non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quæ in me quodammodo esse deberet.* (Descartes 1994) p. 45, AT VII 54,31–55,3. Vgl. (Williams 1996) p. 133f. und allgemein (Newman 1999) pp. 564–74.

⁵¹(Lovejoy 1976) p. 52.

⁵²(Engfer 1984) p. 79 verweist auf den entsprechenden „Gedanken einer Gliederung des Seins in verschiedene Seinsgrade und ihrer Fundierung in einer Stufe höchster und umfassender Realität“, der im mittelalterlichen Begriff der *Partizipation* eine Rolle spielt.

⁵³Vgl. (Hintikka 1957).

⁵⁴*Ac denique percipio esse ojectivum ideæ non a solo esse potenciali, quod proprie loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci.* (Descartes 1994) p. 39, AT VII 47,20-3.

⁵⁵Vgl. (Bennett 1994).

Über die ewigen Wahrheiten sage ich, noch einmal, dass sie nur wahr oder möglich sind, weil Gott sie als wahr oder möglich erkennt, nicht aber dagegen von Gott als wahr erkannt werden, als ob sie unabhängig von ihm wahr oder möglich wären.⁵⁶

Gott, schreibt Descartes, habe unser Denkvermögen so eingerichtet, dass wir nicht als möglich ansehen könnten, was ihm möglich war, bevor er die ewigen Wahrheiten festgelegt habe.⁵⁷

Unser Geist ist endlich, dazu geschaffen, dass er die Dinge als möglich erkennt, von dem Gott in Wirklichkeit gewollt hat, dass sie möglich sind. Aber [er ist] nicht dazu [geschaffen], auch noch das als möglich zu erkennen, was Gott [sonst] hätte möglich machen können.⁵⁸

Gott ist so nicht nur als etwas zu verstehen, durch das Notwendigkeit und Wahrheit in die Welt kommen, man kann darunter auch die Notwendigkeit oder Wahrheit selbst verstehen. Gott ist das, was Möglichkeit stiftet, aber er tut dies, indem er die Summe allen Möglichen *ist*. Besser als zu sagen, Gott kenne die Wahrheit, wäre zu sagen: Er ist sie.⁵⁹

Mit dem Verweis auf Gott beantwortet Descartes die Frage ‚Wie ist es möglich, dass etwas möglich ist?‘ Er unterscheidet dabei offenbar zwischen einem Handeln, das sich im Rahmen von Möglichkeiten bewegt und diesem Rahmen selbst. Den Rahmen selbst führt er auf Gott zurück. Deswegen ist Gottes Tat, den Rahmen der menschlichen Möglichkeiten zu stiften, nicht selbst eine Handlung innerhalb eines Rahmens von Möglichkeiten. Descartes schließt daraus, dass für Gott nichts unmöglich ist, da es eine positive oder negative Möglichkeit-für-Gott gar nicht geben kann.

Die wesentliche Funktion Gottes in der cartesischen Metaphysik ist also die folgende. Durch ihn werden Möglichkeiten möglich, indem er der Ort ist, an dem alle positiven Vollendungen wirklich sind. Die Gottesidee ist die Idee einer unendlichen Menge von Eigenschaften, beziehungsweise die der gesamten Menge aller Vollkommenheiten. Gott *ist* der Horizont aller Möglichkeiten.

⁵⁶*Pour les veritez eternelles, ie dis derechef que sunt tantum veræ aut possibles, quia Deus illas veras aut possibilis cognoscit, non autem contra veras à Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ. Et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient jamais dire sans blasphemie, que la verité de quelque chose precede la connoissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir & de connoistre; de sorte que ex hoc ipso quod aliquid velit, ideò cognoscit, & ideò tantum talis res est vera.* AT I 149,21-30. Zur Vorgeschichte vgl. (Knuuttila 1999).

⁵⁷„Given that all modal words are at bottom truths about what we can conceive, and given that God made us how we are (...), it follows that God gives modal truths their status as truths.“ (Bennett 1994) p. 648-9.

⁵⁸(...) *notre esprit est finy, & créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu estre veritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu auroit pû rendre possibles.* An Mesland, 2. Mai 1644, AT IV 118,12-7. Vgl. die Briefe an Mersenne, 27. Mai 1638, AT II 138 und an Arnauld, 29. Juli 1648, AT V 223-4. Ebenso (Descartes 1994) p. 348, AT VII 380,7-12 und p. 378, AT VII 436,22-5.

⁵⁹„Der Geist Gottes ist nicht von der Art, daß eine Wahrheit, die von ihm selbst verschieden wäre, für ihn eine Norm sein könnte. Gott *ist* die Wahrheit, er ist dasjenige, worauf alles wahrheitsgemäße Reden und Denken hinweist.“ Peter Thomas Geach in (Geach et al. 1982) p. 50.

Daher ist es für meine Zwecke unerheblich, ob von aktueller oder potentieller Unendlichkeit die Rede ist, da beide zu dem Begriff des Horizontes aller Möglichkeiten passen.⁶⁰ Gerade ein Horizont kann sich abzeichnen als etwas, hinter dem immer noch etwas ist.

Für ein Verständnis dessen, wozu der Gottesbegriff bei Descartes dient, reichen folgende Merkmale. (1) Gott denkt, (2) der Begriff von Gott ist in jedem Denken vorausgesetzt und (3) er kann nicht aus einem Endlichen abgeleitet werden.

Zu (1) Descartes unterscheidet in den *Prinzipien* zwei Arten denkender Substanzen: die erschaffene und die unerschaffene.⁶¹

Zu (2) Zu zweifeln schließt ein, unvollständig und endlich zu sein. Durch die Einsicht in seine eigene Unvollständigkeit gewinnt das Denken die Idee Gottes.

Wenn ich mich beim Zweifeln betrachte und sehe, dass ich eine unvollständige und abhängige Sache bin, so kommt mir eine klare und deutliche Idee eines unabhängigen und vollständigen Wesens, das Gott ist.⁶²

Zwar kann zu allererst, wie in den Meditationen geschehen, das endliche Denken als solches eingesehen werden, aber implizit ist damit bereits der Begriff des unendlichen Denkens vorausgesetzt. Burman gegenüber erläutert Descartes:

Wir können nämlich oberflächlich unsere Unvollkommenheit vor Gottes Vollkommenheit erkennen, weil wir uns betrachten können, bevor wir Gott betrachten, und wir können auf unsere Endlichkeit schließen, bevor wir auf die Unendlichkeit Gottes schließen. Implizit jedoch muss immer die Einsicht in Gott und dessen Vollkommenheit derjenigen in uns und in unsere Unvollkommenheit vorangehen.⁶³

Dies gilt insbesondere für den Mangel an Wahrheit und Gewissheit. Aus dem Zweifel, ob *p*, folgt für Descartes, unter Anwendung des *principle of plenitude*, die prinzipielle Möglichkeit zu wissen, dass *p*. Der Begriff Gottes folgt damit aus der Möglichkeit des Denkens, zu irren. Nur durch den Gottesbegriff kann der Irrtum als ein Mangel an etwas begriffen werden, nämlich als ein Mangel an Wahrheit. Die Existenz Gottes ist in diesem Sinne die erste aller Wahrheiten, aus der alle andere, auch bereits das *cogito sum*, folgen.⁶⁴

⁶⁰Vgl. (Engfer 1984) p. 77, fn. 31. Descartes unterscheidet übrigens selbst in einem Brief an Chanut vom 6. Juni 1647 zwischen *infiny* und *indéfiny*. Siehe AT V 51,24-32, ebenso AT V 167 und 344,9-14.

⁶¹*Ut etiam habere possumus ideam claram & distinctam substantiæ cogitantis increatæ & independentem, id est Dei.* (Descartes 1992) I 54, AT VIII A 26,1-3. Vgl. (Marion 1996).

⁶²(Descartes 1994) p. 44, AT VII 53,9-12.

⁶³*Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quàm Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quàm ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quàm illius infinitatem; sed tamen implicite semper præcedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quàm nostri et nostrarum imperfectionum.* AT V 153: *qua enim ratione intelligerem dubitare.*

⁶⁴(...) *l'existence de Dieu est la première & la plus éternelle de toutes les veritez qui peuuent estre, & la seule d'ou procedent toutes les autres.* AT I 150,2-4. Vgl. (Bennett 1994).

Dem scheint zu widersprechen, wenn Descartes Gott als unbegreiflich beschreibt. Wenn die Gottesidee nicht begreifbar ist, wie kann sie dann Voraussetzung aller weiteren Erkenntnis sein? Für Descartes reicht aber ein unbildlicher, relativ inhaltsarmer Gottesbegriff aus. Niemand braucht sich unter dem unendlichen Wesen etwas *vorstellen* zu können, vielmehr ist sein Begriff bereits in dem Eingeständnis gefasst, man könne sich so etwas *nicht* vorstellen.⁶⁵ Descartes unterscheidet in einem Brief vom 27. Mai 1630 das Begreifen (*comprendre*) vom Wissen oder Kennen (*sçavoir*).

Ich sage ‚ich weiß‘ und nicht, dass ich erfasse oder verstehe, denn man kann wissen, dass Gott unendlich und allmächtig ist, auch wenn unsere Seele endlich ist und ihn weder verstehen noch begreifen kann. Ebenso können wir mit den Händen wohl einen Berg berühren, aber ihn nicht umfassen wie einen Baum (...): Denn begreifen, das ist Umfassen mit dem Geiste, aber um etwas zu kennen, reicht es, es mit dem Denken zu berühren.⁶⁶

Der Idee, die wir von Gott haben, entspricht metaphorisch eine *Berührung* mit dem Unendlichen, das wir nicht begreifen können.⁶⁷ In den Meditationen spricht Descartes vom ‚einem gewissen anrühren‘ oder ‚erreichen‘ der Gottesidee.⁶⁸ Auch die *anima separata* der Scholastiker hatte Gott durch eine Berührung erkannt.⁶⁹ Wie man etwas kennen kann, ohne es zu begreifen, erläutert Descartes noch auf andere Weise. Er schreibt, die Idee Gottes sei nicht nur klar und deutlich, sondern die klarste und deutlichste von allem Ideen. Nicht zuletzt deswegen ist Gott die erste aller Substanzen. Das Merkmal, das die Gottesidee als deutliche von allen anderen Ideen unterscheidet, ist eben die Unbegreiflichkeit. Nur die Idee von etwas unbegreiflichen kann von *allen* begreiflichen Ideen verschieden sein. Klar ist die Gottesidee nicht in dem Sinne, dass alle Merkmale Gottes in ihr enthalten wären. Dies macht gerade die Unbegreiflichkeit aus. Es sind aber zwei sehr wesentliche positive Merkmale in der Gottesidee (oder genauer: der Vorstellung ihres Gegenstands) enthalten. Erstens ist sicher, dass Gott unendlich ist und alle Vollkommenheiten besitzt. Zweitens ist sicher, dass er eine *Einheit* ist.⁷⁰

⁶⁵(...) *nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons.* AT I 145,21-2. (...) *est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur, & sufficit me hoc intelligere.* (Descartes 1994) p. 38, AT VII 46,21-3. Vgl. AT V 356,22-7, (Beysade 1993) p. 89 und (Cottingham 1993) art. *God*, p. 71.

⁶⁶*Je dis que ie le sçay, & non pas que ie le conçoit ny que ie le comprends; car on peut sçavoir que Dieu est infiny & tout-puissant, encore que nostre ame estant finie ne le puisse comprendre ny concevoir; de mesme que nous pouvons bien toucher avec les mains vne montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions vn arbre (...): car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour sçavoir vne chose, il suffit de la toucher de la pensée.* AT I 152,9-19, vgl. (Beysade 1993) p. 86.

⁶⁷Vgl. AT III 293,24-7: (...) *ie n'ay iamais traitté de l'Infiny que pour me soumettre à luy, & non point pour determiner ce qu'il est, ou [ce] qu'il n'est pas.*

⁶⁸(...) *quocunque modo attingere.* (Descartes 1994) p. 43, AT VII 52,5.

⁶⁹(Kobusch 1984) schreibt p. 1028 in Bezug auf Dietrich von Freiberg: „(...) das ‚übernatürliche‘ Objekt, das allein aufgrund der Gnade Gottes ‚berührt‘ wird; das ist die göttliche Wesenheit, Gott selbst, den erkennend zu berühren das glückselige Leben ist“

⁷⁰(Beysade 1993) p. 90. Beysade schließt p. 92 mit den Worten: „(...) it is not *even though* this idea is incomprehensible, but rather *because* it is incomprehensible that it is the most clear and the most distinct of all.“

Einen Begriff verwenden zu können, bedeutet, Dinge unterscheiden zu können, auf die er passt, von solchen, auf die er nicht passt. Wer den Begriff des Dreiecks beherrscht, kann ebenso gut alle Dreiecke als solche identifizieren wie alle Nicht-Dreiecke. Er kann sie nicht alle aufzählen, aber die Frage ‚Ist dies ein Dreieck?‘ kann er für alle Dinge, Dreiecke und Nicht-Dreiecke, entscheiden. Der Begriff des Dreiecks unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von dem des Nicht-Dreiecks: Mit Letzterem ließe sich ebenso gut umgehen. Genauso geht es mit den Begriffen des Endlichen und des Unendlichen. Wer fragt ‚Ist dies endlich?‘, könnte genauso gut fragen ‚Ist dies unendlich?‘. Wo die erste Frage mit ‚Nein‘ zu beantworten war, ist nun einfach ‚Ja‘ zu antworten, die Verfahren aber, die Frage zu entscheiden, bleiben dieselben. Beide Begriffe setzen sich gegenseitig voraus, indem sie inhaltlich, bis auf Negation, gar nicht verschieden sind.

Nun kommt für den Begriff des Unendlichen eine bedenkliche Eigenart hinzu. Etwas von anderem zu unterscheiden, bedeutet oftmals, eine gewisse Endlichkeit beider Begriffe aufzuzeigen. Der Bereich der Dreiecke ist in dem Sinne endlich, dass man sagen kann, was nicht ein Dreieck ist. Man zieht beim Gebrauch des Begriffes ‚Dreieck‘ eine Grenze zwischen zwei Bereichen, dem der Dreiecke und dem der Nicht-Dreiecke. Damit sind beide Bereiche umgrenzt und nicht allumfassend. Der Begriff des Unendlichen, wenigstens der der Unendlichkeit Gottes, arbeitet aber mit der Unterscheidung der Eingegrenztheit von der Nicht-Eingegrenztheit selbst. Gott *ist* allumfassend, alles andere nicht. Daher ist die Idee des Nicht-Eingegrenzten implizit in *jeder* Idee eines Eingegrenzten enthalten.⁷¹

Zu (3) dass Gott nicht aus einem Endlichen abgeleitet werden könne, kann auf zwei Weisen reformuliert werden. Erstens gehen Normen und Möglichkeiten, die ja auf Gott zurückgehen, stets über faktisches hinaus. Wer eine Norm versteht, weiß nicht nur von einer endlichen Menge von Sachverhalten, ob sie dieser entsprechen, sondern von einer – potentiell oder aktuell – unendlichen. Zweitens können Normen zwar akzeptiert oder abgelehnt werden, aber nicht durch eine pauschale Lizenz zum Machen von Ausnahmen ergänzt werden. Ob eine Norm für etwas gilt oder nicht, ist bereits klar, bevor dies eingetreten ist, und kann nicht nach Belieben im Nachhinein festgesetzt werden.⁷² Das bedeutet, dass die Normen, auch als von uns geschaffene, in einem gewissen Maße über uns stehen. Sie sind sozusagen kontrafaktisch stabil und von einzelnen Denkern unabhängig. Sie haben ihren Bestand durch etwas, das über einzelne Denker hinausgeht.

Nach Gottes Tod (Ausblick)

Wir glauben heute nicht mehr uneingeschränkt an den Schöpfergott. Nietzsche weist mit seinem bekannten Wort von Gottes Tod darauf hin, dass es kein fertig geschnürtes Paket menschlicher Möglichkeiten gibt, dessen Stifter der eine carte-

⁷¹(...) *priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti.* (Descartes 1994) p. 37, AT VII 45,27-8.

⁷²Kant scheint mir in *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen*, (Kant 1964) p. 199-206, genau dies zu betonen: Zwar kann es aus bestimmten Gründen ratsam sein, ein Gebot zu missachten, jedoch kann dies nicht selbst auf der Ebene der *Gebote* geregelt werden. Aus Menschenliebe zu lügen, kann aus diesem Grunde zwar entschuldbar sein, aber nicht selbst den Status eines *Rechtes* besitzen.

sische Gott wäre. Wir sind, was die Schaffung von Möglichkeiten angeht, auf uns zurückgeworfen.⁷³

Die Annahme eines einzigen Ortes, an dem alle Möglichkeiten wirklich seien, unterstellt vor allem, dass überhaupt alle Vollendungen miteinander verträglich sind. Es gibt, so die Annahme, einen vorgeschriebenen Punkt, an den man gelangen kann, wenn man alles am besten macht.⁷⁴ Dies können und sollten wir heute in Frage stellen. Es könnte sein, müssen wir uns sagen lassen, dass es diesen Ort, an dem alles Mögliche wirklich ist, nicht gibt. Es gibt keine Substanz, die alle Perfektionen, Möglichkeiten und Begriffe in sich vereinigt. Und es gibt nicht die eine Substanz, die die Notwendigkeit stiftet. Das bedeutet auch, dass es nicht nur den einen Standard der Rationalität gibt. Lovejoy schreibt:

Rationalität, wenn sie als vollständig, als alle Willkür ausschließend betrachtet wird, wird selbst auf eine Weise irrational. Da sie die vollständige Realisierung aller Möglichkeiten bedeutet, sofern sie zugleich möglich sind, schließt sie jede Begrenzung und jedes Auswahlprinzip aus.⁷⁵

Was es offenbar dennoch gibt, sind Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Bereiche von Begrifflichkeiten. Es gibt jedoch, aller Wahrscheinlichkeit nach, *mehrere* Horizonte, die solche Notwendigkeit und Möglichkeit stiften, die nicht untereinander verträglich sein müssen.

Was wir, über Descartes hinaus, denken müssen, wenn wir seinen Gottesbeweis nicht akzeptieren, ist dieses: Wir sind endlich, es mangelt uns nicht an Vollkommenheit und dennoch gibt es Möglichkeiten. Was macht Möglichkeiten möglich, wenn nicht Gott? Dies ist eine schwierige Frage, zu der ich mir hier nur Andeutungen erlauben kann. Möglichkeiten werden etwa möglich durch Sprachlichkeit, im weiteren Sinn durch gemeinschaftliche Praxisformen und durch Kultur. Wo Descartes also einen seiner Kultur vertrauten Begriff Gottes eingesetzt hatte, muss für uns aller Voraussicht nach die Kultur selbst stehen.⁷⁶

3.3 Wieviele Substanzen gibt es?

Ich kehre nun zu Descartes zurück und zu den anderen Substanzen, deren Annahme er akzeptiert. Fraglich ist zunächst, *wieviele* Substanzen Descartes anerkennt.

Relative Substanzen

In der dritten Meditation bezeichnet Descartes unverblümt einen Stein als Substanz.

⁷³ „Wir haben ihn [Gott] getötet – ihr und ich! (...) Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? (...) Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?.“ (Nietzsche 1959) III, § 125.

⁷⁴ Vgl. (Engfer 1984) p. 80: Der Seinsbegriff werde hier nicht wertfrei gebraucht.

⁷⁵ „Rationality, when conceived as complete, as excluding all arbitrariness, becomes itself a kind of irrationality. For since it means the complete realization of all the possibles, insofar as they are compossible, it excludes any limit and selective principle.“ (Lovejoy 1976) p. 331.

⁷⁶ Alternativ zum Wort ‚Kultur‘ kann hier von Institutionen und Praxisformen die Rede sein.

Wenn ich nämlich einen Stein für eine Substanz halte, nämlich für ein Ding, das in der Lage ist, von sich aus zu bestehen, dann [werde ich auch] mich selbst für eine Substanz halten.⁷⁷

Paul Hoffman hat auf weitere Stellen hingewiesen, an denen Descartes einzelne körperliche Dinge oder deren Teile als Substanzen zu bezeichnen scheint.⁷⁸ Die meisten dieser Stellen findet sich aber in Kontexten indirekter Rede,⁷⁹ oder sind aus anderen Gründen nicht besonders eindeutig. In den vierten Meditationen bezeichnet Descartes etwa eine Hand als ‚vollständige Substanz.‘⁸⁰ Das Beispiel der Hand als vollständiger Substanz scheint aber mehr oder weniger direkt der Kategorienschrift des Aristoteles zu entstammen, so dass nicht klar ist, ob sich hier cartesischer Sprachgebrauch erkennen lässt.⁸¹ An anderer Stelle scheint Descartes ein Kleid ‚Substanz‘ zu nennen:

Ich gebe zu, dass eine Substanz einer anderen zukommen kann; wenn auch, wo dies vorkommt, es nicht die Substanz selbst ist, die die Form eines Zustands (*accidens*) hat, sondern lediglich die Weise, in der sie [der anderen Substanz] zukommt, [ein Zustand ist]. Wenn zum Beispiel Kleider einem Menschen zukommen, dann sind nicht die Kleider ein Zustand des Menschen, sondern das *Bekleidetsein*.⁸²

Hiermit hat Descartes anscheinend unterstellt, ein Kleid könne eine Substanz sein, sagt er doch in den *Prinzipien* II 55, es gebe nichts außer *modi* und Substanzen:

Außer Substanzen und ihren *modi* erkennen wir keine Arten von Dingen an.⁸³

Wenn daher ein Kleid ein Ding, aber kein Akzidens ist, muss es eine Substanz sein. Der menschliche Körper, den es kleidet, ist dann allerdings eine weitere Substanz, dem das Kleid in akzidenzieller Weise zukommt. Also gibt es offenbar, in gewisser Weise, voneinander verschiedene körperliche Substanzen.

Nun hatte Descartes aber ebenfalls in den *Prinzipien* ausdrücklich festgestellt:

⁷⁷(...) *nam cùm cogito lapidem esse substantiam, sive esse rem quæ per se apta est existere, itemque me esse substantiam.* (Descartes 1994) p. 36, AT VII 44,21–3.

⁷⁸(Hoffman 1986) p. 348, fn. 22. Eine weitere relevante Stelle ist AT VII 255, wo Descartes über Brot als eine Substanz zu schreiben scheint. Er formuliert jedoch vorsichtig: *panis substantia*, die Substanz *des* Brotes.

⁷⁹AT III 477,10–5 schreibt Descartes, sofern zwei Körper unabhängig voneinander bestünden, dürfe man schließen, sie seien zwei verschiedene Substanzen: *Car, de cela seul que ie considere les deux moities d'une partie de matiere, tant petite qu'elle puisse estre, comm deux substances completes, (...) ie conclus qu'elles sont reellement divisibles.* (Descartes 1992) II 55, AT VIIIA 71,10–2 verneint Descartes wiederum, dass so etwas eine Substanz sei: *Quid enim esse posset glutinum istud? Non substantia: quia, cùm particulæ istæ sint substantiæ, (...).*

⁸⁰*Ita manus est substantia incompleta, cùm refertur ad totum corpus cujus est pars; sed est substantia completa, cùm sola spectatur.* (Descartes 1994) p. 202–3, AT VII 222,25–7. Vgl. (Descartes 1994) p. 207, AT VII 228,5–19.

⁸¹Siehe (Aristoteles 1949) 8a26–8 und 8b15–9.

⁸²*Fateor quidem unam substantiam alteri substantiæ posse accidere; atqui, cùm hoc contingit, non ipsa substantia est quæ habet formam accidentis, sed solus modus quo accidit, ut, cùm vestis accidit homini, non ipsa vestis, sed tantummodo vestitum esse est accidens.* (Descartes 1994) p. 377, AT VII 435,8–13. Siehe auch *Notæ in Programma*, AT VIIIB 351,13–6.

⁸³*Atque præter substantias & earum modos, nullum aliud genus rerum agnoscimus.* (Descartes 1992) II 55, AT VIIIA 71,16–18.

Es existiert im ganzen Universum eine und dieselbe Materie, die wir stets durch dieses eine erkennen, dass sie ausgedehnt ist.⁸⁴

Descartes spricht hier nur von ‚*einer* ausgedehnten Sache‘, die von uns und Gott zu unterscheiden sei.⁸⁵ Er möchte also im Ansatz nur eines als ausgedehnte Substanz gelten lassen und alle abgrenzbaren körperlichen Dinge als Teile dieser Substanz. Man muss hier wohl zwischen einer strengen und einer weniger strengen Redeweise unterscheiden. Im Prinzip gibt es nur eine ausgedehnte Substanz, die in der ganzen ausgedehnten Welt dieselbe ist. Aber auch die Teile dieser einen ausgedehnten Substanz können im weiten Sinne Substanzen genannt werden und als solche voneinander unterschieden werden.⁸⁶ Wenn Descartes Kleider und Steine Substanzen nennt, dann meint er, sie seien Teile der ausgedehnten Welt. Sie *sind* in einem gewissen Sinne die ausgedehnte Substanz selbst und ihre Abgrenzbarkeit beruht darauf, dass diese eine ausgedehnte Substanz an einer bestimmten Stelle Gestalteeigenschaften aufweist. In diesem Sinne ist ein Stein keine *andere* Substanz als ein anderer Stein, sondern ein eigenständiger Teil derselben Substanz mit gewissen Eigenschaften. Jedes ausgedehnte Ding ist Teil einer größeren ausgedehnten Substanz, indem sie Teil der ausgedehnten Welt ist.

Denkende Substanzen können dagegen nicht ein Teil von größeren denkenden Substanzen sein, da sie generell keine Teile haben. Wenn von mehreren denkenden Substanzen die Rede ist, kann nicht angenommen werden, bestimmte dieser Substanzen seien durch Eigenschaften abgrenzbare Teile einer umfassenderen. Wenn es verschiedene denkende Substanzen gibt, unterscheiden sie sich als Substanzen voneinander. Obwohl der gesunde Menschenverstand die ‚bestverteilte Sache der Welt ist‘,⁸⁷ gibt es nicht eine einheitliche Geistsubstanz, innerhalb derer einzelne denkende Dinge abgrenzbar wären. In seiner Form kann sich das Denken gleichen, nicht seiner Substanz nach.

Auf diese Weise ergibt sich eine einfache Klassifikation von Substanzen. Ausgedehnt zu sein, heißt nämlich, nach Dimensionen des Raumes teilbar zu sein. Die denkenden Substanzen wiederum sind als denkende nicht teilbar – nach dem Grund hierfür wird noch zu fragen sein. Es ergibt sich, dass es von eben den unteilbaren, aber endlichen Substanzen viele gibt, von der teilbaren nur eine. Die teilbare Substanz ist aber, quasi als Surrogat für ihre Einzigkeit, in viele unterscheidbare Dinge aufteilbar. Allein von den *unendlichen* denkenden Substanzen gibt es nur eine, nämlich Gott.

Descartes kennt also einen grundlegenden Redebereich: den der Dinge. Er erkennt zwei Arten von Dingen an, Substanzen und deren *modi*, und er erkennt zwei Klassen von *modi* an: Denktätigkeiten und Ausdehnungseigenschaften. Das

⁸⁴*Materia itaque in toto universo una & eadem existit, utpote quæ omnis per hoc unum tantùm agnoscitur, quòd sit extensa.* (Descartes 1992) II 23, AT VIII A 52,22–4.

⁸⁵(...) *concludendum est, rem quandam extensam in longum, latum & profundum, omnesque illas proprietates quas rei extensæ convenire clarè percipimus habentem, existere.* (Descartes 1992) II 1, AT VIII A 41,9–12. Vgl. (Kemmerling 1996) p. 105.

⁸⁶Vgl. (Wagner 1984): „On the one hand, he is very tempted to say that there is just one material substance, the whole of matter (...). On the other hand, he obviously wants to recognise parts of this whole – including such familiar objects as arms, tables and planets. But these parts certainly appear to be substances.“

⁸⁷*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.* (Descartes 1948b) I, p. 10, AT VI 1,17–8.

bedeutet vor allem, dass Descartes nur zwei eigenständige Wissenschaftsformen anerkennt: (1) die Physik, also Geometrie und Mechanik, und (2) die Metaphysik.

Geometrie und Naturwissenschaft

Es ist dann sinnvoll, zu fragen, wozu die Rede von der einen materiellen Substanz gerade im Kontext der wissenschaftlichen Redeweise dient. Offenbar will Descartes von der traditionellen Gepflogenheit Abstand nehmen, einzelne Dinge Substanzen zu nennen. Aristoteles hatte in den Kategorien geschrieben:

Substanz aber ist die hauptsächlich und an erster Stelle und vorzüglich genannte, die weder von einem zu Grunde Liegenden ausgesagt wird noch in einem zu Grunde Liegenden ist, zum Beispiel der individuelle Mensch oder das individuelle Pferd.⁸⁸

Grob gesagt ist hier dasjenige eine Substanz, das in einem Satz nicht von anderem ausgesagt wird. In dem Satz ‚Ein Pferd ist teuer‘ wird nicht das Pferdsein ausgesagt, sondern das Teuersein. Substanzen werden nicht ausgesagt oder zugeschrieben, sondern durch Subjektworte (*nomina*) bezeichnet.

Entsprechend hatte auch die Logik noch nicht konsequent mit Variablen gearbeitet. Die Rede über Dinge hatte es zunächst mit Namen oder *natural kind terms* zu tun und nicht mit unbestimmten Substanzen und deren Eigenschaften. Die mittelalterliche, aristotelisch geprägte Logik hatte, grob skizziert, Subjektworte (*nomina*) von Prädikatworten unterschieden. Subjektworte bezeichnen Substanzen, mit den Prädikatworten wird einer so bezeichneten Substanz eine Eigenschaft zugesprochen. Die scholastische Urteilstheorie ist freilich um einiges komplizierter, so dass einer der Vorzüge der zu Descartes' Zeit beginnenden modernen Logik eher deren *Einfachheit* ist.⁸⁹

Petrus Hispanus, Verfasser eines einflussreichen Logik-Lehrbuchs aus dem 13. Jahrhundert, unterscheidet verschiedene Ebenen, auf denen die Zuschreibung einer Eigenschaft geschieht. Erstens bezeichnet jedes Nomen ein Ding *mittels einer Eigenschaft*.⁹⁰ Zweitens kann dem, was das Nomen so herausgreift, eine weitere Eigenschaft durch einen Behauptungssatz zugesprochen werden. In dem Satz ‚Alle Menschen sind sterblich‘ wird durch das Nomen ‚Mensch‘ eine Substanz anhand einer gewissen Eigenschaft, ‚Menschlichkeit‘ etwa, bezeichnet. Eine weitere Eigenschaft, sterblich zu sein, wird dann der menschlichen Substanz zugesprochen. Die Naturphilosophie hatte dementsprechend Aussagen über Gold, Steine oder sublunare Materie machen können, in der folgenden Form:

Jedes F ist ein G.

Dagegen weist Descartes darauf hin, dass die Wissenschaft von der körperlichen Substanz, die er im Auge hat, nicht von einzelnen Dingen handelt, sondern stets von der *ganzen ausgedehnten Welt*.

⁸⁸(Aristoteles 1949) 2a11–4, Übersetzung von Oehler (Aristoteles 1984). Zu Aristoteles wäre noch vieles mehr zu sagen, so dass ich hier nur anmerken kann: Mit dem obigen ist *nicht alles* gesagt.

⁸⁹Vgl. (Bocheński 1956).

⁹⁰*Omne ergo nomen significat substantiam cum qualitate (...) quando unum est ratio intelligendi alterum*, Petrus Hispanus, Syncategoreumata, tr. I *de compositione*, in (Hispanus 1503) bzw. (de Rijk 1992).

Ein Vorspiel hat dies im Streit um die Substanz des Brotes beim Abendmahl. Laut christlicher Lehrmeinung verwandelt sich das Brot, das beim Abendmahl gereicht wird, in den Körper von Jesus Christus.⁹¹ Dies im Rahmen einer Physik zu erklären, war stets ein notorisches Problem.⁹² Thomas von Aquin hatte geschrieben, das Brot verliere durch das Wort des Priesters⁹³ seine Brot-Substanz und bestehe fortan als *Corpus Christi* weiter, indem lediglich sein Ausgedehntsein erhalten bleibe.⁹⁴ Interessant ist an dieser Theorie vor allem, dass der Unterschied zwischen Brot und *Corpus Christi* nur durch *eines* festgestellt werden kann: Man achtet darauf, was der Priester sagt. Dessen Worte werden dadurch zu einem performativen Sprechakt und der Unterschied der Substanzen zu einem *gesellschaftlichen*, weil lediglich anhand einer Kommunikation identifizierbaren, Tatbestand.⁹⁵ Descartes spricht entsprechend vom „Wunder der Substanzumwandlung, das nur durch die Worte des Priesters erschließbar ist.“⁹⁶

Arnauld hatte in seinen Einwänden auf die *Meditationen* beklagt, Descartes mache die *Substanzlosigkeit* des Brotes beim Abendmahl zum Normalfall.⁹⁷ Dieser erwiderte, gerade dadurch mache seine Physik die Substanzumwandlung fassbar.⁹⁸ Descartes kann dies allerdings nur behaupten, weil seine Physik von vornherein nichts als die Ausdehnungseigenschaften berücksichtigt. Daher ist seine Substanzlehre mit der thomistischen Theorie über das Abendmahl kompatibel: Zwar hat der Sprechakt des Priesters weiterhin seine religiöse Funktion, physikalisch aber ändert er nichts am Brot, da dieses seine Ausdehnungseigenschaften beibehält. Descartes gesteht hiermit insbesondere gegenüber der Theologie ein, dass seine Physik zwar stringent und korrekt die Welt der ausgedehnten Körper beschreibe, aber nicht *vollständig*, indem sie nämlich nicht zwischen Brot und *Corpus Christi* zu unterscheiden vermag.

In diesem Punkt wird ihm Arnauld, in seiner epochemachenden *Logik von Port Royal*, schließlich folgen.⁹⁹ Dort wird er auch beklagen, dass Eigenschaften bisher mit echten Substanzen vermischt worden seien.

Es ist höchst wichtig, zu wissen, was wirklich ein *modus* ist und was nur so scheint, weil es eine der Hauptursachen unserer Fehler ist, die

⁹¹Bereits der *locus classicus* für den scholastischen Substanzbegriff findet sich im Abschnitt über das Abendmahl der Sentenzen des Petrus Lombardus. Vgl. allgemein (Marion 1996) p. 118, AT IV 163 und 346, (Flasch 1986) p. 187–91 und (Prantl 1997) Bd. II, p. 72f. In Bezug auf Descartes siehe (Ariew 1998) pp. 140–54 und (Hoffman 1990). Siehe auch unten p. 66, fn. 33.

⁹²Man unterscheidet zwei große Abendmahl-Kontroversen während des Mittelalters. Aber auch im Irland der 1950er Jahre scheint die Theorie noch nicht vollends geklärt: „Seht euch an, was er gemacht hat. Sein Erstkommunionsfrühstück erbrochen. Leib und Blut Jesu Christi erbrochen. Ich habe Gott auf dem Hinterhof. Was soll ich bloß tun? Ich werd ihn mit zu den Jesuiten nehmen, denn die wissen noch mehr als der Papst (...).“ (McCourt 1998) Kap. 4, p. 181.

⁹³*hoc est corpus Christi*, Mt 26,26.

⁹⁴*quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiale*. (Aquinas 1849) IIIa pars q. 77,5: *ad primum*.

⁹⁵*veritatis huius locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam*. (Aquinas 1849) IIIa pars q. 78,5: *corpus articuli*.

⁹⁶(...) *miraculo transubstantiationis, quod solum ex verbis consecrationis concludi potest*. (Descartes 1994) p. 230, AT VII 254,19–20.

⁹⁷(Descartes 1994) p. 198, AT VII 217,15–218,6.

⁹⁸(Descartes 1994) p. 224–31, AT VII 248,11–256,8.

⁹⁹(Arnauld u. Nicole 1992) p. 93.

modi mit den Substanzen zu vermischen.¹⁰⁰

Auf der einen Seite streben Descartes und Arnauld danach, Substanzzuschreibungen und Eigenschaftszuschreibungen voneinander zu trennen. Sie erkennen nur zwei Arten von Substanzen an, entsprechend den zwei Klassen klarer und deutlicher Begrifflichkeit, aber viele Eigenschaften. Damit verläuft die Unterscheidung zwischen Substanz und Eigenschaft parallel zu der zwischen Attribut und *modus*. Es ist Eines, einem Ding verschiedene *modi* zuzuschreiben, und ein Anderes, den Bereich der Eigenschaften, also die Substanz, von der die Rede ist, zu wechseln. Andererseits vereinheitlicht Descartes damit gerade den Bereich der Subjekte, von denen die Rede sein kann. Das Wort Dreieck bezeichnet für ihn nicht mehr eine dreieckige Substanz, sondern eine ausgedehnte Substanz in dreieckiger Form. Dreieckigkeit ist kein unveränderliches Attribut. Damit bezeichnen zwei verschiedene Subjektworte im Bereich des ausgedehnten, etwa Dreieck und Quadrat, *dieselbe* Substanz in verschiedenen Teilen und Formen. Indem substantielle Eigenschaften wie die der Ausdehnung für einen ganzen Bereich von Sätzen, wie den der Sätze der Geometrie, einheitlich vorausgesetzt werden, unterscheidet Descartes streng zwei Verfahren: (a) die Angabe einer Eigenschaft eines Dinges, (b) der Wechsel des Redebereiches aller Dinge, von denen gehandelt wird. In diesem Sinne fordert Descartes, seine beiden Substanzen streng voneinander zu unterscheiden. Wer von der Rede über Ausgedehntes zu der Rede über Denkendes übergeht, muss sich darüber im klaren sein, dass er den Redebereich vollständig wechselt. Dies hat auch zur Folge, dass Descartes innerhalb der Physik vollständig auf die Benennung von Substanzen verzichten kann.¹⁰¹ Denn Substanzen müssen nur namhaft gemacht werden, wenn es gilt, den Redebereich zu wechseln.

Der Redebereich der Physik fällt für Descartes mit dem der Geometrie zusammen.¹⁰² Nicht nur eignet sich die Geometrie dazu, physikalische Objekte zu beschreiben, die physikalische Welt *ist* geradezu mathematisch. Ernst Cassirer schreibt in seinem Buch über Descartes:

Die Frage, wie eine „Anwendung“ der Mathematik auf die Natur möglich ist, hat Descartes nicht gestellt. Er brauchte sie nicht zu stellen: denn er erkannte zwischen den beiden Gebieten keinen Trennungsstrich (...) an.¹⁰³

Auch erkannte Descartes keinen Unterschied zwischen Geometrie und Mechanik an, da er in der Physik grundsätzlich die Annahme von Kräften wie der Schwerkraft verweigerte.¹⁰⁴

Die Mechanik und mehr noch die Newtonsche Physik stellt nicht in erster Linie dar, wie konkrete einzelne Dinge sich verhalten, sondern wie ‚es sich‘ mit der

¹⁰⁰*Il est néanmoins très-important de savoir ce qui est véritablement mode, et ce qui l'est qu'en apparence, parce qu'une des principales causes de nos erreurs est de confondre les modes avec les substances.* (Arnauld u. Nicole 1992) p. 41.

¹⁰¹Vgl. (Cottingham 1993) art. *substance*, p. 161.

¹⁰²(Grant 1963) hat darauf hingewiesen, dass sich entsprechende Ansichten bereits bei Jean Buridan finden.

¹⁰³(Cassirer 1995) p. 21.

¹⁰⁴*Je ne croy point non plus que les cors pesans descendent par quelque qualité réelle, nommée pesanteur, telle que les philosophes l'imaginent, ny aussi par quelque attractions de la terre.* AT I 324,2–6. Vgl. AT V 222,26–7 unten in Abschnitt 4.3, p. 68, fn. 44.

ganzen ausgedehnten Welt verhält. Eine der wichtigsten Neuerungen in der Astronomie der Neuzeit ist, dass man begann, dieselben Gesetze auf irdische Körper wie auf Planeten anzuwenden.¹⁰⁵ Zuvor hatte man die sogenannte sublunare Materie von den Planeten strikt unterschieden. Der Redebereich ist das, wofür die Sätze gelten, und durch die Vereinheitlichung dieses Bereiches werden mehrere Sätze aufeinander beziehbar, indem sie von Demselben handeln. Die cartesische Physik formuliert Naturgesetze, die für alles Ausgedehnte gelten und die prinzipiell die Form haben: „Für alle x gilt, dass die Eigenschaft F mit der Eigenschaft G so und so zusammenhängt.“ Auf einer anderen Ebene muss nun dazu gesagt werden, was alles als x gelten kann. In moderner Prädikatenlogik:

$$\forall x(Fx \rightarrow Gx), \text{ wobei } x \in M$$

Die cartesische Physik etwa bewegt sich von vornherein im Bereich M beliebiger ausgedehnter Dingen und alle weiteren Terme werden als reine Eigenschaftsworte gewertet. Der obige Satz spricht nicht mehr über eine F -Substanz, der eine G -Eigenschaft zukommt, sondern über das Verhältnis zwischen zwei Eigenschaften F und G einer M -Substanz. Das bedeutet auch, dass Eigennamen in der Physik nicht für Einzeldinge stehen sollten, sondern bestenfalls für Zahlen und Konstanten.¹⁰⁶ Alle Gegenstände der Physik sind als Bündel von Eigenschaften der einen ausgedehnten Substanz, also unter Verzicht auf genuine Namensgebung, beschreibbar.¹⁰⁷

Die moderne Prädikatenlogik hat Descartes nicht zur Verfügung gestanden, Vorbild für seine wissenschaftliche Methode war vielmehr Euklids Geometrie. Die Elemente Euklids waren unter anderem 1533 in Basel erschienen, im Vorwort dieser Edition empfahl Simon Gyrenaeus die Geometrie als *absoluta et perfecta formula* ohne Rhetorik, als Vorbild aller Künste. Sie beginnen mit einer Reihe von Definitionen, in denen Punkte, Linien und Flächen erklärt werden, und zwar vollständig anhand von Eigenschaften.¹⁰⁸

Damit ergeben sich insgesamt drei Argumente für die cartesische Trennung zwischen der ausgedehnten Materie und den denkenden Substanzen.

(1) Dass Descartes die körperliche Substanz, von der er in dieser Weise handeln will, streng von der denkenden unterscheidet, liegt erstens daran, dass es nur eine körperliche Substanz gibt, aber dennoch *verschiedene* denkende Menschen als solche unterscheidbar und ansprechbar sein müssen. Es geht gerade darum, bei der Beschreibung von denkenden und handelnden Menschen *nicht* so zu verfahren wie in der cartesischen Physik. Die Worte ‚Ich‘, ‚Du‘ und so fort lassen sich

¹⁰⁵Tycho Brahe hatte erstmals die Veränderlichkeit der Himmelssubstanz gezeigt. Während Kepler in seiner Gravitationslehre noch einen Unterschied zwischen der Erde und den Planeten machte, wendet Newton die Gesetze der Mechanik explizit gleichermaßen auf alle Körper, auf der Erde und im Weltraum, an. Siehe hierzu (Crombie 1965) pp. 411–29.

¹⁰⁶Der Gedanke, dass eine Ziffer ein Name für eine Zahl sei, ist wohl uncartesisch. Zahlen sind für Descartes keine Substanzen, sondern *modi*.

¹⁰⁷(Baker u. Morris 1996) schlagen p. 61, fn. 7 vermeintlich im Sinne Descartes' vor, den Satz ‚es regnet‘ zu analysieren als ‚Regentropfen fallen‘. Genauer ist nach meiner Deutung zu analysieren: ‚Die ausgedehnte Substanz hat hier und jetzt Regen-Eigenschaften‘. Baker und Morris deuten die cartesische Substanz als Subjekt eines Satzes, ich dagegen als Eins-Universalmenge der Subjekte, von denen die Rede sein kann.

¹⁰⁸Siehe (Euklid 1537) und (Euklid 1533).

nicht als Eigenschaftsworte gebrauchen, sie müssen weiter an der traditionellen Subjektstelle stehen.¹⁰⁹ Denken ist keine Eigenschaft eines ausgedehnten Dinges. Da Menschen aber denken, sind sie also nicht einfach ausgedehnte Dinge.

(2) Ein zweites Argument für die Verschiedenheit von Geist und Materie beruht ebenfalls auf der Voraussetzung, es gebe nur *eine* ausgedehnte Substanz. Wenn es nämlich nicht mehr als eine ausgedehnte Substanz gibt und das Denken eine ihrer Eigenschaften ist, dann ist nicht einsichtig, wie es *verschiedene* Denker geben kann und nicht jeder Gedanke ein Gedanke der einen Substanz ist.¹¹⁰

(3) Im Gegensatz zu den Ausdehnungseigenschaften, die sich mühelos beliebig kombinieren lassen, gestaltet sich drittens das Definieren von und mit Denktätigkeiten schwieriger.

Alle Eigenschaften von Punkten, Linien und Flächen können nach Euklids Definitionen als bekannt gelten. Außerdem sind alle diese Eigenschaften Formen der Ausdehnung: Teile zu haben, Länge oder Breite zu haben. Anhand dieser bekannten und einfachen Eigenschaften können schrittweise komplexe Figuren, wie Dreiecke und Tetraeder definiert werden. Diese Strenge konnte Descartes im Anhang zu den zweiten Erwiderungen, der ebenfalls mit Definitionen beginnt, nicht wahren. In der ersten Definition, der von *cogitatio*, ist die Rede von ‚alles, was in uns ist‘. Es ist aber bereits weder klar, was alles in uns sein kann, noch wer wir sind. Das Problem entsteht dadurch, dass Descartes die *cogitatio* im Allgemeinen überhaupt zu definieren versucht, während Euklid die Klasse der Ausdehnungseigenschaften, Länge, Breite, Teilbarkeit etc. voraussetzen konnte.

Was es heißt, zu zweifeln, kann nicht durch das Denken im Allgemeinen erklärt werden. Im Gegenteil, in die Definition der Denktätigkeit (*cogitatio*) gehen wir, die Denkenden ein, und um zu erläutern, wer wir als rein Denkende sind, müssen wir den cartesischen Zweifel vollziehen. Denken ist also nicht nur keine Eigenschaft eines ausgedehnten Dinges, sondern eine subtilere Eigenschaft als die Ausgedehntheit. Was eine Denktätigkeit ist, ist zwar jedem Denkenden irgendwie bekannt, aber die Eigenschaften von denkenden Wesen lassen sich nicht ebenso zergliedern und zusammensetzen wie die Eigenschaften ausgedehnter Dinge. Das hängt unmittelbar damit zusammen, dass das Denken keine *Ausdehnungseigenschaft* ist. Es lässt sich nicht zerteilen und zusammensetzen.

Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich erstens die cartesischen Substanzen als diejenigen Gegenstände identifiziert, von denen es deutliche Begriffe geben kann. Da Deutlichkeit (*distinctio*) so viel besagt wie Unterschiedenheit, ergibt sich unmittelbar, dass Substanzen als Gegenstände deutlicher Ideen in ausgezeichneter Weise unabhängig von anderen Gegenständen sind, und dass Ideen von Substanzen mehr *realitas obiecta*, wiederum verstanden als bessere Unterscheidbarkeit, besitzen.

¹⁰⁹(Beckermann 1986) p. 102 hat darauf hingewiesen, dass Descartes in seiner Argumentation für den Dualismus sogenannte *rigid designators* verwenden muss. Diese bezeichnen ein Ding gerade unter Absehung von einer endlichen Menge seiner Eigenschaften.

¹¹⁰Vgl. (Bermúdez 1996) p. 235.

Die Attribute, anhand derer Descartes Substanzen voneinander unterscheidet, habe ich weiter gezeigt, sind unveränderlich. Dies lässt sich erklären, indem man annimmt, Descartes verstehe unter Attributen Klassen von *modi*. Descartes unterteilt also den Bereich der möglichen Gegenstände von Ideen gemäß Klassen von Eigenschaftsworten, die ihnen zugeschrieben werden können. Dass Descartes insbesondere zwei Substanzen für in ausgezeichneter Weise von Anderem unterscheidbar erachtet, liegt daran, dass er Eigenschaftsworte in wenigstens zwei disjunkte Klassen einteilt. Er fordert, Ausdehnungseigenschaften strikt von Denkeigenschaften zu trennen.

Der cartesische Gott stellte sich zweitens als dasjenige heraus, was Möglichkeiten und Notwendigkeiten stiftet, also Kontrafaktizität möglich macht. Zweitens hat er die Funktion eines selbst über alle konkrete Bestimmung Hinausgehenden. Er stiftet also in drei Hinsichten den Horizont des Möglichen: Erstens hat er laut Descartes die notwendigen Wahrheiten als solche geschaffen. Zweitens ist er Subjekt eines vollkommenen Wissens, garantiert also die prinzipielle Möglichkeit vollkommener Erkenntnis. Drittens ist er selbst dasjenige, dem alle Vollkommenheiten zukommen, die endliche Dinge nicht aktualiter haben können. Ich habe die Möglichkeit angedeutet, den cartesischen Gottesbegriff durch Begriffe der Sprachgesamtheit, der Gemeinschaft der Denkenden oder der Tradition und gemeinschaftlichen Praxis zu ersetzen, indem diese die Funktion übernehmen können, Möglichkeiten, Normen und Ideale zu setzen.

Schließlich habe ich näher untersucht, inwiefern Descartes die Methode der Physik, also die Art und Weise, über Ausgedehntes zu sprechen, reformieren will. Er kommt zu dem Schluss, dass bestimmte Prädikate, die Denktätigkeiten oder -kompetenzen bezeichnen, nicht in der Weise gebraucht werden können, die er für den Gebrauch der physikalischen Begriffe vorschlägt. In einem Satz wie

x zweifelt, oder: x antwortet,

muss an Stelle des grammatischen Subjekts eine individuelle Substanz stehen. Diese Substanz kann nicht in beliebiger Weise umschrieben werden, ohne dass Konfusion entsteht. Das heißt genauer, dass der Gebrauch von Prädikaten wie ‚zweifelt‘ und ‚antwortet‘ bereits eine bestimmte Substanz an Subjektstelle voraussetzt. Versucht man nun, einen dieser Sätze in physikalischem Vokabular zu reformulieren, so muss entweder eben der Sinn der Prädikate verlorengehen, der die Individualität des Subjekts erzwingt, oder es sind zugleich zwei Forderungen an die zu Grunde liegende Substanz zu stellen: dass sie ein Teil der einen ausgedehnten Substanz sei *und* dass sie individuell beziehungsweise eine separate Substanz sei.

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass Descartes seine Einteilungen der Begrifflichkeit für objektiv richtig hält. Er erkennt eine und nur eine Weise an, Redebereiche voneinander strikt zu unterscheiden.

Kapitel 4

Der Mensch: das undeutliche Wesen

4.1 Menschen und Substanzen

In der sechsten Meditation spricht Descartes von sich (*me*) nicht mehr nur als von einem reinen, unsterblichen Geist.

Es ist offensichtlich, dass mein Körper, oder besser gesagt ich als Ganzer, sofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin, verschiedene angenehme und unangenehme Einflüsse von Körpern erfahren kann.¹

Hierzu sind zwei Fragen zu stellen. Erstens scheint die Stelle in einem Widerspruch zu derjenigen aus der zweiten Meditation zu stehen, in der Descartes festgestellt hatte, er, das *ego*, sei „genau genommen nur ein denkendes Ding“.² Zweitens fragt sich, was hier anderes mit dem *ego* gemeint sein könne. Ist es auch eine Substanz, da doch Descartes das *ego* als Substanz bezeichnet hatte? Die Formulierung aus der zweiten Meditation hatte bereits Gassendi kritisiert.³ Descartes antwortet ihm Jahre später mit einer überraschenden Erläuterung:

Solange die Seele an der Existenz aller materiellen Dinge zweifelt, kann sie sich nur in abgeschnittener Weise (*præcise tantùm*), als eine immaterielle Substanz, erkennen.⁴

Zu präzisieren, unterstellt Descartes hier, kann auch einen Verlust bedeuten. Descartes gebraucht *præcise* in ähnlicher Weise wie *distincte*: Es steht für eine Trennung.⁵ Das lateinische *præcidere* bedeutet sogar in erster Linie: *abschneiden*,

¹(...) *plane certum est meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore & mente sum compositus, variis commodis & incommodis a circumjacentibus corporis affici posse.* (Descartes 1994) p. 70, AT VII 81,24–7.

²*Sum igitur præcise tantùm res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.* (Descartes 1994) p. 20, AT VII 27,13–4.

³*Concludis: Sum igitur præcise Res cogitans, id est Mens, sive animus, intellectus, ratio.* (Descartes 1994) p. 238, AT VII 263,5–6. *Sed si nescis, si non disputas, cur te nihil esse istorum affumis?* (Descartes 1994) p. 240, AT VII 265,9–20.

⁴(...) *pendant que l'ame doute de l'existence de toutes les choses materielles, elle ne se connoist que précisément, præcise tantùm, comme vne substance immaterielle.* AT IXA 215,1–4.

⁵Siehe (Descartes 1992) I 45, AT VIII 22,6, zitiert oben p. 20, fn. 65. (O'Neill 1987) weist p. 231 darauf hin, dass Descartes Vollkommenheit, Realität und Unabhängigkeit gleichsetze.

abschlagen, entziehen. Dass das *ego*, genau genommen, ein denkendes Ding sei, bedeutet gleichsam, dass es in einem *verstümmelten* Sinn nur ein Denkendes sei. In einem Brief an Clerselier schreibt Descartes ebenfalls:

Ich habe an einer Stelle gesagt, solange die Seele an der Existenz aller materiellen Dinge zweifle, kenne sie sich nur in abgeschnittener Weise, *præcise tantùm*, als eine immaterielle Substanz. Und sieben oder acht Zeilen weiter habe ich geschrieben, um zu zeigen, dass ich keine vollständige Ausschließung oder Negation [der Körperlichkeit] meine, sondern nur eine Absehung von den materiellen Dingen, dass man dennoch nicht darüber versichert sein sollte, dass nichts an der Seele körperlich sei, auch wenn man darüber nichts weiß. Man behandelt mich [nun] so ungerecht, dass man den Leser überzeugen will, ich hätte den Körper ausschließen wollen, indem ich *præcise tantùm* sage. Und dann [sagt man,] dass ich mir daraufhin widersprochen habe, wenn ich sage, ich wolle ihn nicht ausschließen.⁶

Descartes betont hier, das ‚nur‘ bedeute nicht, dass die *Seele* nur oder ausschließlich unkörperlich sei. Vielmehr ist die Seele *nur in abgeschnittener Weise* unkörperlich.⁷ Die Stelle aus der zweiten Meditation, in der Descartes am deutlichsten zu sagen scheint, das meditierende *ego* sei *genau genommen nichts als* ein Denkendes, ist also noch in anderer Hinsicht mehrdeutig. Sie kann auch so gelesen werden, dass das *ego* ein Denkendes ist, wenn man es *nichts als genau nimmt*. Das *præcise tantùm res cogitans* wäre dann nicht mit ‚präzise nur ein denkendes Ding‘ zu übersetzen, sondern mit ‚nur präzise ein denkendes Ding‘.⁸

Was Descartes in der sechsten Meditation dann tut, ist, wieder weniger präzise über das *ego* zu sprechen. Einen Begriff nicht *ausschließlich präzise* zu verwenden, bedeutet aber, ihn nicht klar und deutlich zu verwenden. Denn Klarheit und Deutlichkeit besteht in der Beschränkung auf das Präzise. Ich werde hieraus schrittweise ein Argument gegen die Annahme entwickeln, der Mensch als ganzer sei eine Substanz.

Substanzielle Einheit

Descartes spricht in Verbindung mit dem Menschen mitunter von einer *substanziellen Einheit*. Dies hat, unter anderen,⁹ Paul Hoffman dahingehend interpretiert, dass der lebende Mensch für Descartes ebenfalls eine Substanz sei.

⁶(...) *i'ay dit, en vn lieu, que, pendant que l'ame doute de l'existence de toutes les choses materielles, elle ne se connoist que précisément, præcise tantùm, comme vne substance immaterielle; &, sept ou huit lignes plus bas, pour montrer que, par ces mots præcise tantùm, ie n'entends point vne entiere exclusion ou négation, mais seulement vne abstraction des choses matérielles, i'ay dit que, nonobstant cela, on n'estoit pas assuré qu'il n'y a rien en l'ame qui soit corporel, bien qu'on n'y connoisse rien: on me traite si injustement que de vouloir persuader le Lecteur, qu'en disant præcise tantùm, i'ay voulu exclure le corps, & ainsi que ie me suis contredit par après, en disant que ie ne le voulois pas exclure. Sur les Cinquièmes Objections, AT IX 214,7–215,14. Vgl. (Rozemond 1998) p. 12.*

⁷Dagegen hatte bereits De Luynes übersetzt: *ie ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense. AT IX 21.*

⁸So (Cottingham 1992) p. 243.

⁹Er verweist auf (Broughton u. Mattern 1978). Vgl. auch (Koch 1881) p. 78 und 85. Weitere Verweise finden sich bei (Perler 1996a) und (O'Neill 1987) p. 229, fn. 5.

Ich verstehe Descartes so, dass er durch den Gebrauch der Wendung ‚substanzielle Einheit‘ nicht nur meint, die Einheit sei eine Einheit zweier Substanzen, was er auch für richtig hält, sondern dass das Resultat der Einheit selbst eine Substanz ist.¹⁰

Die Möglichkeit, die Wendung von der substanziellen Einheit so aufzufassen, als nenne Descartes ihr Produkt Substanz, etabliert für Hoffman sogleich eine Tatsache, mit der er weitere Annahmen stützen will:

Dass Descartes den Menschen als Substanz betrachtet, bietet weitere Evidenz dafür, dass er ein menschliches Wesen für ein genuines Individuum hält. Descartes benutzt die Begriffe ‚Substanz‘, ‚*ens per se*‘ und ‚vollständiges Ding‘ in austauschbarer Weise und sie alle, behaupte ich, sind gleichbedeutend mit meinen Begriffen ‚Individuum‘ und ‚genuine Einheit‘.¹¹

Zuallererst hätte aber die Annahme, dass Descartes den Menschen als Substanz bezeichnen will, weiterer Belege bedurft. Die Stellen, an denen Descartes von einer substanziellen Einheit spricht, sprechen nicht für Hoffman.¹²

An Arnauld schreibt Descartes beispielsweise, er habe die substanzielle Einheit von Leib und Seele gezeigt.¹³

In dieser sechsten Meditation, in der ich von der Verschiedenheit des Geistes vom Körper handle, habe ich zugleich bewiesen, dass er mit diesem substanziell verbunden ist, und ich habe Gründe angeführt, von denen ich mich nicht entsinne, anderswo stärkere gelesen zu haben.¹⁴

Was waren dies für Gründe? Descartes hatte in der sechsten Meditation darauf hingewiesen, dass Sinnesempfindungen keine reinen Aktivitäten des denkenden Geistes zu sein scheinen, sondern sich vielmehr als von einer davon verschiedenen Außenwelt und einem Körper bewirkt zeigen.¹⁵ Wenn nun sicher beweisbar wäre, dass das meditierende *ego* einen Körper hat, wäre nicht zuletzt das Beweisziel

¹⁰„By using the expression ‘substantial union’ I take him to be pointing out not merely that the union is a union of two substances, which he does think is the case, but that the product of the union is itself a substance.“ (Hoffman 1986), p. 346.

¹¹„The fact that Descartes considers a human being to be a substance provides further evidence that he thinks that a human being is a genuine individual, since a substance just is an individual. Descartes uses the terms ‘substance’, ‘*ens per se*’, and ‘complete thing’ interchangeably, and all of them I take to be equivalent to my terms ‘individual’ and ‘genuine unity’.“ (Hoffman 1986), p. 346. Vgl. (Markie 1986) p. 201: „Descartes regularly uses ‘res’ and ‘substance’ interchangeably.“

¹²Kritik an Hoffman üben auch (Perler 1996a) und (Rozemond 1998) pp. 139–70.

¹³Ich bezeichne hier, wenn die Genauigkeit es fordert, den belebten menschlichen Körper als *Leib* und den unbelebten als *Leiche*. Damit unterscheide ich insbesondere ausdrücklicher und konsequenter zwischen Leib und Körper, als Descartes dies gewöhnlich tut. Es zeigt sich aber, dass ich damit etwas *deutlicher* mache, was auch er gesehen hat. Siehe unten p 65, fn. 30.

¹⁴(...) *probavi substantialiter illi esse unitam*; (...). (Descartes 1994) p. 207, AT VII 227,25–228,5. Siehe auch (Fowler 1999) p. 380.

¹⁵(...) *fieri non posse videbatur ut a meipso procederent; ideoque supererat ut ab aliis quibusdam rebus advenirent*. (Descartes 1994) p. 64, AT VII 75,18–20. Vgl. (Rozemond 1998) p. 177 und 182.

der *Meditationen* verfehlt. Es ging Descartes ja gerade darum, die Möglichkeit einer Trennung dieses *ego* vom Körper zu zeigen. Würde aus dem Anfang mit dem ‚Ich denke‘ die Existenz der materiellen Körper unbezweifelbar folgen, so könnte es kein Denken ohne Körper geben. Die substanzielle Einheit ist also nicht mit letzter Klarheit bewiesen, sondern sie folgt lediglich der Wahrscheinlichkeit nach. Sie verhindert aber nicht, dass die Bereiche des rein Geistigen und rein Körperlichen letztendlich allein klar und deutlich erkannt werden können.

Diese substanzielle Einheit hindert einen nicht daran, einen klaren und deutlichen Begriff des Geistes allein als einer abgeschlossenen Sache zu haben.¹⁶

Descartes sagt hier implizit gerade, dass und warum der Mensch *nicht* eine Substanz sei: weil er einen klaren und deutlichen Begriff nur vom Geist des Menschen als Abgeschlossenem, nicht als mit dem Körper Vereintem haben könne.

Als es darum geht, seinem Schüler Regius Wege aus dem Kreuzfeuer der scholastischen Kritik zu zeigen,¹⁷ kommt Descartes auf die Rede von der substanziellen Einheit zurück. Er schreibt im Januar 1642 an Regius:

Du musst zudem stets, wo sich die Gelegenheit bietet, privat wie öffentlich, bekennen, dass du glaubst, der Mensch sei ein wirkliches Seiendes an sich selbst (*verum ens per se*), nicht aber aufgrund äußerer Umstände (*per accidens*), und dass der Geist mit dem Körper wirklich und substanziell verbunden sei, nicht dem Ort oder der Anordnung nach, wie du es in deiner letzten Schrift hast.¹⁸

Das Gegenteil einer substanziellen Einheit ist also ein bloßes Zusammentreffen *per accidens*, etwa die bloße Gleichheit des Ortes. Wenn Descartes von substanzieller Einheit spricht, dann verneint er, dass der Geist lediglich zum Körper hinzutrete. Der mit dem Körper verbundene Geist unterscheide sich vielmehr hinsichtlich seiner Fähigkeiten von dem reinen Geist, indem er nämlich über Schmerzwahrnehmung und Sinnesempfindung verfüge.¹⁹ Durch das Zusammentreffen von Körper und Geist ändert sich nicht nur das Umfeld des Geistes, sondern dieser selbst, beziehungsweise seine Fähigkeiten. Dass auch Regius dies annimmt, hatte Descartes in einem vorangehenden Brief vom Dezember 1641 bemerkt.

Dort nämlich [in deiner zehnten These], sagtest du aus demselben Grund, die Seele und der Körper seien unvollständige Substanzen; und daraus, dass sie [als getrennte] unvollständig sind, folgt, dass das,

¹⁶(...) *unio illa substantialis non impedit quominus clarus & distinctus solius mentis tanquam rei completæ conceptus habeatur.* (Descartes 1994) p. 207, AT VII 228,14–6.

¹⁷Zum Briefwechsel zwischen Descartes und Regius siehe (Fowler 1999) pp. 340–409. Regius hatte zunächst die Einheit des Menschen nicht erklären können, indem er von der cartesischen Unterscheidung der Substanzen ausging. Zum Bruch mit Descartes kommt es, als Regius zwar den Menschen zu einer Einheit, aber einer körperlichen erklärt. (Fowler 1999) p. 347 und 358.

¹⁸*Atque omnino vbicumque occuret occasio, tam priuatim quàm publicè, debes profiteri te credere hominem esse verum ens per se, non autem per accidens, & mentem corpori realiter & substantialiter esse vnitam, non per situm aut dispositionem, vt habes in tuo vltimo scripto.* AT III 493,1–6. Vgl. zu diesem Brief (Rozemond 1998) pp. 153–62. Zum Begriff *ens per se* sehr erhellend auch (Rozemond 1998) p. 167–70.

¹⁹Siehe das Zitat unten p. 64, fn. 25.

was sie zusammengesetzt ergeben, ein Seiendes an sich selbst (*ens per se*) ist.²⁰

Unvollständig ist die unkörperliche Seele offenbar, insofern man sie als *menschliche* Seele anspricht.²¹ Es fehlen ihr nämlich wichtige Merkmale der Seele des lebenden Menschen. Sie hat keine Leidenschaften und keine Sinneswahrnehmungen. Das, was Descartes Substanz nennt, die unsterbliche Seele, ist daher nicht mit dem lebenden Menschen identisch. Den lebenden Menschen jedoch nennt Descartes an keiner Stelle Substanz.²² Dies wäre auch weder mit seinem starken, noch mit seinem schwachen Substanzbegriff vereinbar.

Eine Substanz im schwachen Sinne, so wie eine Hand oder ein Stein, kann der Mensch nicht sein, da er dann ein Teil einer größeren Substanz sein müsste. Aber nur in der Welt der teilbaren Dinge kann es auch Teile von Substanzen geben. Als Teil einer größeren Substanz kann lediglich der Körper des Menschen bezeichnet werden.

Substanz im starken Sinne kann der Mensch nicht sein, da er in einer Vermischung besteht.

Begriffe von Vermischtem

Wir hatten gesehen, dass Substanzen die Korrelate zu den klaren und deutlichen Begriffen sind, dass also etwas nur dann eine Substanz ist, wenn es einen klaren und deutlichen Begriff davon geben kann. Descartes unterscheidet nicht immer zwischen der Klarheit und Deutlichkeit von Ideen,²³ jedoch nennt er Schmerz zwar klar, aber nicht distinkt.²⁴ In dem Brief an Regius vom Januar 1642 begründet er dies:

Du kannst aber [erklären, dass Geist und Körper substanzial miteinander verbunden sind], wie ich [es] in der Metaphysik [getan habe]: Dadurch dass das, was wir durch das Schmerzempfinden wahrnehmen und alles andere, nicht eine reine Wahrnehmung des vom Körper verschiedenen Geistes ist, sondern vermischte (*confusæ*) Empfindung der

²⁰*Ibi* [in *decimâ thesi*] *enim dixisti animam & corpus, ratione ipsius, esse substantias incompletas; & ex hoc quod sint incompletæ, sequitur id quod componunt, esse ens per se.* AT III 460,19–22.

²¹Zum Begriff der unvollständigen Substanz: *Aliter autem dici possunt substantiæ incompletæ, ita scilicet ut, quatenus sunt substantiæ, nihil quidem habeant incompleti, sed tantum quatenus referuntur ad aliquam aliam substantiam, cum quâ unum per se componunt.* (Descartes 1994) p. 202, AT VII 222,20–4. Siehe auch oben p. 51, fn. 80.

²²Eine solche Behauptung ist natürlich nicht leicht zu belegen. (Cottingham 1985), (Yandell 1997) und (Yandell 1999) behaupten es einfach, (Rozemond 1998) schreibt p. 253: „I owe this observation to Jeremy Hyman.“

²³(Descartes 1994) p. 55, AT VII 65,6 steht *clare* im selben Zusammenhang wie (Descartes 1994) p. 53, AT VII 63,14–5 *distincte*.

²⁴*Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta.* (Descartes 1992) I 46, AT VIIIA 22,10–3, vgl. (Kenny 1999) p. 121, (Cottingham 1993) art. *pain*, p. 139: „Feelings of pain are, for Descartes, a prime example of those ‘confused perceptions’ which must be not referred either to the mind alone, or to the body alone, but which arise from ‘the close and intimate union of the mind with the body’.“ Vgl. (Rozemond 1998) p. 118. (Eddie 1969) spricht zwar p. 101 von einem klaren und deutlichen Begriff der Einheit. Siehe aber (Specht 1996) p. 15: „Descartes schlägt (...) vor, Qualitätsideen zwar als klare, aber nicht als deutliche Ideen einzustufen.“

tatsächlich vereinigten. Wenn nämlich ein Engel in einem menschlichen Körper wäre, würde er nicht wie wir empfinden, sondern nur die Bewegungen registrieren, die äußere Gegenstände bewirken, und dadurch würde er sich von einem wirklichen Menschen unterscheiden.
25

Auf den Vergleich des Menschen mit einem Engel werde ich in Kapitel 5 zurückkommen. Hier ist zunächst das Folgende wichtig. Ein deutlicher Begriff ist mit einer körperlichen Empfindung geradezu unvereinbar, so dass es zwar klare, aber keine deutlichen Empfindungen geben kann. An Elisabeth schreibt Descartes:

Die Dinge, die zur Einheit von Leib und Seele gehören, sind nur verworren vom Verstand allein erkennbar, und auch nicht [deutlicher] vom Verstand, unterstützt durch die Imagination. Sie sind aber sehr klar durch die Sinne erfahrbar.²⁶

Das Gegenteil von Deutlichkeit (*distinctio*) ist Verworrenheit, zu Latein: *confusio*.²⁷ Dies lässt sich auch direkt übersetzen mit *Vermischung* oder Verbindung. Was hier vermischt wird, sind die Redebereiche der Physik und der Metaphysik. Es liegt demgemäß nahe, dass Begriffe, die sich aus der Vermischung von körperlichem Empfinden und geistigem Denken ergeben, nicht deutlich sein können. Also können sie auch nicht von Substanzen handeln.²⁸ Descartes scheint hier allerdings zwei verschiedene Arten, undeutlich oder vermischt zu sprechen, in einen Topf zu werfen. Erstens kann die Vermischtheit in der Mischung der beiden innerhalb der cartesischen Epistemologie gegebenen Redebereiche bestehen. Zweitens kann man von Konfusion sprechen, wenn Unterscheidungen überhaupt nicht getroffen werden und also auch nicht übergangen werden können. Ein reiner psychophysischer Parallelismus wäre auf die erste Art konfus, da er zwar klare Unterscheidungen trifft und respektiert, aber dennoch über beide getrennten Dinge, den Geist und die Materie, in einem Atemzug spricht. Was Descartes zum Verhältnis zwischen Leib und Seele sagt, ist eher auf die zweite Weise eine Vermischung von Geistigem und Körperlichem. Wie noch klarer werden wird, können nämlich die Dinge,

²⁵(...) *sed tamen potes [explicare mentem corpori realiter & substantialiter esse unitam], vt ego in Metaphysicis [AT VII 73–5]: per hoc, quod percipiamus sensus doloris, aliosque omnes, non esse puras cogitationes mentis à corpore distinctæ, sed confusas illius realiter unitæ perceptiones: si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret vt nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab obiectis externis, & per hoc à vero homine distingueretur.* AT III 493,10–7.

²⁶(...) *les choses qui appartiennent à l'union de l'ame & du corps, ne se connoissent qu'obscurément par l'entendement seul, ny mesme par l'entendement aidé de l'imagination; mais elle se connoissent tres-clairement par le sens.* 28. Juni 1643, AT III 691,26–692,3.

²⁷(...) *videre quænam ex iis [ideis, quatenus sunt in meâ cognitione] sint distinctæ, quænam confusæ.* (Descartes 1994) p. 53, AT VII 63,14–5. Vgl. die scholastische Unterscheidung zwischen *suppositio confusa* und *determinata*, (Bocheński 1956) p. 197. Vgl. (Arnauld u. Nicole 1992) I, xv, p. 92–3.

²⁸„The body-machine groups together certain animal feelings with animal desire (imagination) and movement. (...) On Descartes' view, it seems, 'Natural confusion' takes the form of failing, in the ordinary course of life, to make any distinction between the thoughts corresponding to these animal-states which are grouped together by Nature. (...) Thus to say that 'I feel thirst' expresses a 'confused thought' is to say that it expresses a whole set of distinct (i.e. distinguishable) thoughts which the thinker (commonly) does *not distinguish* from each other (i.e. none of which he distinctly perceives).“ (Baker u. Morris 1996) p. 181–2.

die zur Einheit von Leib und Seele gehören, nicht allein einer der cartesischen Substanzen zugeschrieben werden. Sie sind irreduzibel.²⁹

Indem er es vermeidet, den lebenden Menschen zu den Substanzen zu zählen, scheint Descartes darauf hinzuweisen, dass die Individualität des Menschen nicht wissenschaftlich begreiflich ist. Begreiflich ist nur die Individualität des menschlichen Geistes und dessen Verbindung zu einem abgrenzbaren Teil der körperlichen Welt.

4.2 Seele individuiert Leib

Descartes unterscheidet nicht nur reine Denktätigkeiten von solchen, die körperlich bedingt sind, sondern er unterscheidet auch den rein physikalischen Körper vom menschlichen Leib.³⁰ Wenn wir ihn fragen, was diesen Leib zu einer abgrenzbaren Einheit macht, so antwortet er: Es ist seine Seele. Dies kann als Leerformel für eine mögliche Antwort stehen gelassen werden, bis uns klar wird, wie Descartes das Wort Seele gebraucht, wenn er es zu diesem Zweck gebraucht.

Es ist bekannt, dass der menschliche Leib nur mit Mühe als materielle Einheit gelten kann.³¹ Was geschieht, wenn Materie den Körper verlässt und neue aufgenommen wird? Ein Biologe oder Mediziner, wenn er den menschlichen Körper als Einheit behandeln will, benötigt den Begriff des Organismus als einer Form, die ihre Identität wahrt, auch wenn die Materie beständig sich erneuert. Descartes sieht in der Seele eben den Faktor, der es uns ermöglicht, menschliche Körper über einen längeren Zeitraum als numerisch identisch zu bezeichnen. In einem Brief an Mesland vom 9. Februar 1645 macht Descartes dies deutlich:

Zunächst betrachte ich, was der Körper eines Menschen ist, und ich finde, dass dieses Wort ‚Körper‘ sehr mehrdeutig ist.

- (1) Wenn wir über den Körper im Allgemeinen sprechen, verstehen wir darunter einen bestimmten Teil der Materie und die Menge insgesamt, aus der das Universum zusammengesetzt ist, derart, dass wir sofort urteilen würden, dass der Körper kleiner oder unvollständig wäre, wenn das kleinste bisschen Materie von ihm weggenommen würde, oder dass er nicht mehr genau oder numerisch der gleiche sei, wenn irgendein Teil dieser Materie ausgetauscht würde. Wenn wir aber
- (2) vom Körper eines Menschen sprechen, verstehen wir darunter all die Materie, die insgesamt mit seiner Seele verknüpft ist, so dass wir immer noch meinen, es sei numerisch derselbe Körper, auch wenn diese Materie ausgewechselt oder ihre Menge vermehrt oder vermindert wird, solange er in allem geeignet ist, um diese Einheit

²⁹(Keeling 1937) legt sich ebenfalls auf die letztere Bedeutung fest: „(...) ils idées confuses (c'est-à-dire non réductibles).“

³⁰ Die Unterscheidung zwischen Körper und Leib kann nur im Deutschen derart leicht getroffen werden. Die romanischen Sprachen können derartige Unterscheidungen nur durch adjektivische Beifügungen ausdrücken. Interessanterweise unterscheidet das Englische zwischen *body* und *corpse* (von *corpus*), wobei Letzteres für die unbelebte menschliche *Leiche* steht. Siehe (Borsche 1980).

³¹Vgl. hierzu auch (Schwab 1988) p. 41.

[mit der Seele] aufrechtzuerhalten. Denn niemand glaubt, dass wir nicht dieselben Körper hätten, die wir seit unserer Kindheit gehabt haben, auch wenn deren Größe sich sehr gesteigert hat und wenn, nach der allgemeinen Auffassung der Mediziner und ohne Zweifel der Wahrheit gemäß, es keinen Teil Materie mehr in ihnen gibt, der vorher darin war, sogar wenn sie nicht mehr dieselbe Gestalt haben. Sie sind in dieser Weise nur dadurch numerisch dieselben, weil sie noch von derselben Seele mit einer Form versehen (*informez*) werden.³²

Wenn ein Mensch Brot isst und verdaut, schreibt Descartes weiter, so können wir fortan in zwei Weisen von den Partikeln dieses Brotes sprechen. Einerseits können wir sie als Teil seines Körpers klassifizieren, da sie mit seiner Seele verbunden sind. Andererseits können wir, sofern es uns gelingt, ihre Geschichte bis in die Organe des menschlichen Körpers genau zu verfolgen, sie immer noch ebenso als Brotpartikel bezeichnen wie zuvor.³³ Die Seele (*âme*) tritt hier als das in Erscheinung, das den menschlichen Körper zu einer organisch-stofflichen Einheit macht.

Die Seele als Individuationsprinzip tritt mittelbar auch in den Meditationen in Erscheinung. Jean-Luc Nancy hat auf eine interessante Schwierigkeit bei der Übersetzung der Meditationen ins Französische hingewiesen. Es handelt sich um eine Stelle aus der sechsten Meditation:

³²*Premierement, ie considere ce que c'est que le corps d'un homme, & ie trouue que ce mot de corps est fort equivoque; car, [1] quand nous parlons d'un corps en general, nous entendons vne partie determinée de la matiere, & ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sort qu'on ne scauroit oster tant soit peu de cette quantité, que nous ne iugions incontinent que le corps est moindre, & qu'il n'est plus entier; ny changer aucune particule de cette matiere, que nous ne pensions, par apres, que le corps n'est plus totalement le mesme, ou idem numero. Mais, [2] quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons toute la matiere qui est ensemble vnue avec l'ame de cet homme; en sorte que, bien cette matiere change, & que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons tousiours que c'est le mesme corps, idem numero, pendant qu'il a en soy toutes les dispositions requises pour conseruer cette vnion. Car il n'y a personne qui ne croye que nous auons les mesmes corps que nous auons eus des nostre enfance, bien que leur quantité soit beaucoup augmenté, & que, selon l'opinion commune des Medecins, & sans doute selon la verité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matiere qui y estoit alors, & mesme qu'ils n'ayent plus de la mesme figure; es sorte qu'ils ne sont eadem numero, qu'a cause qu'ils sont informez de la mesme ame. AT IV 166,1–167,4. Vgl. (Rodis-Lewis 1990) pp. 28 und 142. Suárez hatte *informare* in *De Statu Animæ Separatæ* ähnlich gebraucht: (...) *informationem, seu unionem*. (Suárez 1856) Bd. III, *Tractatus Tertius De Anima* lib. 6, cap. 1,4. Siehe dazu auch *Regulæ XII*, AT X 411,19.*

³³*De plus, ie considere que, lors que nous mangeons du pain & beuons du vin, les petits parties de ce pain & de ce vin, se dissoluant en nostre estomach, coulent incontinent de là dans nos veines, & par cela seul qu'elles se meslent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement, & deuiennent parties de nostre corps; bien que, si nous auions la veuë assez subtile pour les distinguer, d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mesmes numero, qui composoient auparauant le pain & le vin; en sorte que, si nous n'auions point d'esgard a l'union qu'elles ont avec l'ame, nous les pourrions nommer pain & vin, comme devant. AT IV 167,26–168,7. Es ist hier nicht von gewöhnlichem Brot die Rede, sondern von dem Abendmahl, das durch den Priester in den Körper Christi umgewandelt wurde, also in eine *andere* ausgedehnte Substanz. Dass hier zwei in echtem Sinne verschiedene ausgedehnte Substanzen vorliegen, macht jedoch keinen integralen Bestandteil der cartesischen Physik und Metaphysik aus, sondern ist überlieferte Lehrmeinung. Zum Abendmahl siehe oben p. 54, insbesondere fn. 91.*

Es ist gewiss, dass ich tatsächlich von meinem Körper verschieden bin und ohne ihn existieren kann.³⁴

Louis Charles d'Albert Duc de Luynes hat dies zu Lebzeiten Descartes' ins Französische übersetzt. Da er in dieser Übersetzung, wie auch Descartes in seinen französischen Texten, nicht zwischen Seele (*anima*) und Geist (*mens*) unterschied, sah er sich zu einer Ergänzung gezwungen:

Es ist gewiss, dass dieses Ich, das heißt meine Seele (*âme*), durch die ich das bin, was ich bin, tatsächlich vom Körper verschieden ist und dass sie ohne ihn existieren kann.³⁵

Der Übersetzer greift damit freilich nur eine Formulierung auf, die Descartes bereits selbst im *Discours* gebraucht hatte:

(...) Ich, das heißt die Seele, durch die ich das bin, was ich bin (...).³⁶

Hier tritt deutlich zu Tage, dass auf zwei Weisen von einem Ich die Rede sein kann. Das erste Ich ist in diesem Falle das *ego* der Meditationen, das feststellt, dass es sich von seinem Körper unterscheidet und denkt.³⁷ Das zweite Ich aber ist dasjenige, von dem man sagen kann es *habe* eine Seele. In der Wendung ‚Ich, das heißt meine Seele‘ ist im selben Atemzug von beiden die Rede.³⁸ Denn wessen Seele ist ‚meine‘ Seele? Es ist nicht die Seele der *res cogitans*, denn die *res cogitans* ist selbst der Geist, von dem im lateinischen Original die Rede war und der hier ‚meine‘ Seele sein soll. Die *res cogitans* hat keinen Geist, sie *ist* selbst Geist. In Betracht kommt noch, dass es der Mensch ist, der beides ‚hat‘: eine Seele (*mens*) und einen Körper (*corpus*).³⁹

In der Übersetzung lässt sich dann nur das erste ‚Ich‘ auf das meditierende *ego* der Meditationen beziehen. Es wird erläutert im Nebensatz, und zwar sei es ‚meine‘ Seele, welche wiederum das sei, ‚durch welche ich bin, was ich bin‘. Damit unterstellt Descartes, dass die Seele den *Menschen* zu dem macht, der er ist. Und von eben diesem, das den Menschen zu dem macht, was er ist, soll als erwiesen gelten, dass es auch ohne den menschlichen Körper qua *res extensa* bestehen könne.

Der Leib, den ein Mensch hat, ist nicht im strengen Sinne die *res extensa*. Der Mensch hat den Leib nämlich nicht insofern als ein und denselben, als dessen Materie dieselbe bleibt. Es können ja die materiellen Teile des menschlichen Körpers,

³⁴(...) *certum est me a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.* (Descartes 1994) p. 67, AT VII 78,19–20. Siehe (Nancy 1979) p. 141.

³⁵(...) *il est certain que ce moy, c'est à dire mon ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut estre ou exister sans luy.* AT IX 62, Mitte.

³⁶*En sorte que ce Moy, c'est a dire, l'Ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, (...).* (Descartes 1948b) IV, p. 83, AT VI 33,7–8.

³⁷„Nur innerhalb der Metaphysik bezeichnet ‚Ich‘ ausschließlich das denkende Subjekt der Erkenntnistheorie.“ (Röd 1995) p. 144.

³⁸„Ce que *je suis* — l'être véritable et entier de ce *je suis* qui s'est affirmé comme existant dans l'énoncé de cette existence, et sans avoir besoin d'examiner 'si l'esprit était différent du corps' — doit être distingué de ce par quoi je suis ce que je suis. Et c'est dans le même mouvement que 'moi, c'est-à-dire mon âme' se distingue de *mon corps*.“ (Nancy 1979) p. 141.

³⁹Vgl. Nancy p. 157: „*Unum quid*, un quelque chose ni-âme-ni-corps ouvre la bouche et prononce ou conçoit: *ego sum*. C'est du reste trop dit encore. *Unum quid* n'a pas une bouche qu'il pourrait manipuler ou ouvrir, (...).“

wenigstens über einen längeren Zeitraum, vollständig wechseln. Der menschliche *Leib* bleibt dennoch derselbe. Das bedeutet auch, dass der Leib in gewisser Weise *unteilbar* ist.⁴⁰ Der menschliche Körper ist also nur dadurch etwas, was der Mensch haben kann, dass die Seele ihm eine Einheit gibt.⁴¹ Zwar ist die Seele nicht das, was den Körper aktiv zu ihrem Leib formt, aber es liegt nur an ihrer Anwesenheit, dass er überhaupt ‚Leib‘ statt ‚Körper‘ genannt werden kann. Da die cartesische Physik nicht von der Seele handelt, kann sie nicht vom Leib, sondern nur vom Körper handeln. Zu der Unterscheidung zwischen Geist und Körper aus den ersten fünf Meditationen kommt durch die nun nicht mehr nur präzise Redeweise eine neue hinzu, die nicht mit ihr zusammenfällt. Es ist dies die Unterscheidung zwischen der verkörperten Seele und dem beseelten Leib des lebenden Menschen. Die letztere Unterscheidung tritt nicht als *präzise* Unterscheidung im Rahmen der cartesischen Physik oder Metaphysik auf.

4.3 Reale Qualitäten

In der Physik lehnt Descartes die Rede von einer Seele als Formprinzip eines Körpers bekanntlich ausdrücklich ab.⁴² Er scheint also, wenn er die Seele als Form des menschlichen Leibes bezeichnet, inkonsequent zu sein. In einem Brief an Elisabeth vom 29. Juli 1648 vergleicht Descartes die Beseeltheit des menschlichen Körpers mit der Schwerkraft, die andere Philosophen den Körpern zugeschrieben haben.⁴³ Er betont zwar, dass er nicht glaube, Körper hätten eine solche reale Qualität wie die Schwerkraft.⁴⁴ Die Art und Weise, wie der Geist im Körper sei, könne man sich aber durchaus so vorstellen, wie andere sich das Sein der Schwerkraft in den Körpern vorgestellt haben. Descartes scheint sich hier zu widersprechen. Einerseits lehnt er die Rede von realen Qualitäten wie der Schwerkraft ab, andererseits verwendet er sie in Bezug auf das Verhältnis zwischen Geist und Körper. Hat Descartes etwa seine grundsätzliche Meinung *aufgeben* müssen, es gebe keine realen Qualitäten? Dann wäre er am psychophysischen Problem wahrhaft gescheitert. Um dies genauer zu prüfen, müssen die Gründe untersucht werden, die Descartes gegen die Annahme realer Qualitäten angeführt hatte.

- (1) Erstens wendet Descartes gegen die Annahme realer Qualitäten zur Erklärung von Sachverhalten innerhalb der Natur ein, dass solche Annahmen überflüssig seien. Er schreibt in einem Brief an Morin vom 13. Juli, alle derart erklärten Phänomene könnten auch anhand seiner eigenen, sparsameren Physik erklärt werden.

Wenn man dann ihre Annahmen [die der Philosophen] mit meinen vergleicht, das heißt all ihre *realen Qualitäten*, ihre *substanziellen Formen*, ihre *Elemente* und ähnliche Dinge, deren Anzahl beinahe unendlich ist, mit der einen, dass alle Dinge aus gewissen Teilen be-

⁴⁰Vgl. (Rodis-Lewis 1990) p. 159.

⁴¹Vgl. (Husserl 1952) Kap. 2, § 30, p. 121: „(...) das materielle Subjekt hat ein materielles Ding als seinen Leib, *weil* dieser beseelt ist.“

⁴²Siehe (Garber 1992). Vgl. zum Folgenden (Rozemond 1998) pp. 102–38.

⁴³Vgl. (Hoffman 1986) p. 350 und (James 1997) p. 65–81.

⁴⁴*Ego verò, qui mihi persuadeo nullam esse talem qualitatem in rerum naturâ (...)*. AT V 222,26–7. Siehe auch oben, p. 55, fn. 104.

stehen (...), dann hoffe ich, dass dies reicht, um jene, die nicht allzu voreingenommen sind, davon zu überzeugen, dass die Wirkungen, die ich erkläre, keine anderen Ursachen haben als die, auf die ich sie zurückführe.⁴⁵

- (2) Zudem seien die Ursachen, die Philosophen angeben, wenn sie von realen Qualitäten oder substanzialen Formen wie der Schwerkraft sprechen, selbst erläuterungsbedürftig. Gerade durch seine geringere Zahl einfacherer Begriffe, schreibt Descartes in *Le Monde*, kann diese Erläuterung geleistet werden.⁴⁶
- (3) Ein drittes Argument gegen die Annahme realer Qualitäten ist, dass ihre Annahme eine Vermischung anthropologischer und natürlicher Erklärungsmuster darstelle. In einem Brief an den Abbé de Launay vom 22. Juli 1641 schreibt Descartes:

Man muss wissen, dass die Urteile, die wir von Kindheit an fällen, und ebenso die der populären Philosophie, uns daran gewöhnt haben, den Körpern mehr von dem zuzuschreiben, das [eigentlich] nur zur Seele gehört, und der Seele mehr von dem, das nur dem Körper angehört.⁴⁷

Von einem Körper zu sagen, er *strebe* nach *unten*, unterstellt dem Körper ein Streben und eine Kenntnis der Richtungen. Dies aber heißt, dem physikalischen Körper etwas zu unterstellen, das nur der menschlichen Seele zukommt.

- (4) Schließlich kehrt Descartes die Richtung des Vergleiches zwischen Schwerkraft und Beseeltheit um, indem er kritisiert, die richtige Auffassung von einer Beseeltheit des Menschen werde im Bereich der Naturerklärung falsch angewendet, wenn von Schwerkraft die Rede sei. Die realen Qualitäten haben gerade in der Lehre von der Einheit von Seele und Leib ihren eigentlichen Sinn und der Fehler bestehe nur darin, sie von dort in das Gebiet der Mechanik übertragen zu wollen. An Mersenne schreibt Descartes am 26. April 1643:

Ich nehme keine realen Qualitäten in der Natur an, die etwa so mit der Substanz verbunden wären wie kleine Seelen mit ihren Leibern und die von ihm durch göttliche Einwirkung getrennt werden könnten.⁴⁸

⁴⁵(...) *puis si on compare les suppositions des autres avec les miennes, c'est à dire toutes leurs qualitez réelles, leur formes substantielles, leurs éléments & choses semblables, dont le nombre est presque infiny, avec cela seul, que toutes les choses sont composez de quelques parties (...), j'espere que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupez, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont ie les déduits.* AT II 200,2–21. Vgl. AT III 649,10–1.

⁴⁶(...) *je vous diray que ces Qualitez me semblent avoir elles-mesmes besoin d'explication; & que, si je ne me trompe, non seulement ces quatre Qualitez [Chaleur, Froideur, Humidité, & Sécheresse], mais aussi toutes les autres, & mesme toutes les Formes des corps inanimez, peuvent estre expliquées, sans qu'il soit besoin de supposer pour cét effet aucune autre chose en leur matiere, que le mouvement, la grosseur, la figure, & l'arrangement de ses parties.* AT XI 25,28–26,8.

⁴⁷(...) *c'est à sçavoir, que les premiers iugemens que nous auons faits dés nostre enfance, & depuis aussi la Philosophie vulgaire, nous ont accoustumez à attribuer au cors plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'ame, & d'attribuer à l'ame plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps.* AT III 420,16–21.

⁴⁸*Le premier est que ie ne suppose aucunes qualitez réelles en la nature, qui soient adioutées a la substance, comme des petites ames a leur corps, & qui en puisses estre séparées par la*

Dass mitunter Seelen mit Leibern verbunden seien und dass sie durch Gottes Einwirkung getrennt von diesen Leibern bestehen können, leugnet Descartes hier gerade nicht. Er bestreitet nur, dass innerhalb der Physik anhand solcher Seelen argumentiert werden solle. In den sechsten Erwiderungen schreibt er, man habe die Idee der Gravitation derjenigen der Beseeltheit nachgebildet.⁴⁹ Einem Körper Schwerkraft als eine reale Qualität zuzuschreiben, bedeutet also geradezu, eine ‚kleine Seele‘ zu unterstellen, die mit ihm verbunden wäre. Dieses Verfahren will Descartes *im Bereich der Natur* nicht gelten lassen.

Descartes fordert hier, das Menschliche aus der Welt der Physik geradezu herauszunehmen. Das bedeutet natürlich, dass das Menschliche nicht physikalisch ist und daher im Bereich der Rede von Menschen durchaus in unphysikalischer Weise gesprochen werden darf.⁵⁰

Gegen die Annahme von Finalursachen argumentiert Descartes in ähnlicher Weise.⁵¹ Finalursachen von etwas geben seinen Zweck an. Descartes fordert nun, nicht über Zwecke von Dingen zu sprechen, deren Urheber wir nicht kennen. Da aber der Urheber der ausgedehnten Natur Gott ist und wir ihn nicht ausreichend kennen, verbietet sich die Behauptung von Finalursachen im Bereich der Natur. Anders liegt auch hier der Fall bei Handlungen von Menschen.⁵² Und auch sofern es um das Verhalten von Tieren geht, ist die Rede von Finalursachen nicht schlechthin zu vermeiden. Schließlich können wir die Absichten und Ziele von Menschen und vielleicht auch von Tieren hinreichend gut kennen.

Die Forderungen, die Descartes an eine wissenschaftliche Begriffsbildung der Physik stellt, betreffen also mit Sicherheit nicht die Rede von der menschlichen Seele. Dass die physikalische Natur derart strikt von der geistigen Welt zu trennen sei, versteht sich für einen cartesischen Dualisten freilich von selbst. Erstaunlicher ist, dass es hier um eine strikte Trennung des *Menschlichen* von der körperlichen Natur geht. Die Seele ist ja nicht als reale Qualität zu verstehen, insofern nur vom reinen Geist die Rede ist. Denn dann wäre unklar, wessen Qualität sie sein solle. In der Rede über den Menschen, nicht etwa in der reinen Metaphysik, wird die Rede von realen Qualitäten erst sinnvoll. Voneinander getrennt sind damit drei Redebereiche.⁵³ Zunächst ist die Rede vom reinen Geist strikt von der Rede vom bloßen Körper zu unterscheiden. Für beide gibt es klare und deutliche Begriffe. Über die Seele oder den Leib des Menschen kann allein mit diesen klaren und deutlichen Begriffen (*præcise tantùm*) jedoch nicht gesprochen werden. Erst in dem dritten Bereich, der nicht mehr nur präzisen Rede vom ganzen Menschen, kann von Seele, Leib und deren Verbindung gehandelt werden. Hier kann auch weiterhin von realen Qualitäten, substanzieller Einheit und Finalursachen die Rede sein. Anscheinend hat Descartes einen Bereich von seinen Neuerungen in der Begriffsbildung ausgenommen. Für die Rede von der Einheit von Leib und

puissance diuine. AT III 648,4–8.

⁴⁹(...) *ex eo præcipue apparet illam gravitatis ideam fuisse ex parte ab illâ, quam habebam mentis*. (Descartes 1994) p. 383, AT VII 442,20–2.

⁵⁰„Obviously, this objection that explanations appealing to substantial forms are anthropomorphic does not apply to an explanation which takes the human soul to be a substantial form.“ (Hoffman 1986) p. 350.

⁵¹Siehe (Williston 1999) p. 34 und (Cowley 1991) p. 21.

⁵²„En toute rigueur, les causes finales sont propres à l’homme.“ (Rodis-Lewis 1990) p. 151.

⁵³Vgl. (Rodis-Lewis 1990) p. 52.

Seele belässt er die alten, sonst überholten Begriffe in Gebrauch.

In Bezug auf den letzteren Redebereich spricht sich Descartes offenbar nicht gegen finalistische Erklärungen, etwa anhand von Zwecken und Absichten, aus. Insofern die cartesische Medizin von beseelten, nämlich menschlichen Körpern handelt, kann auch sie sich solcher Erklärungen bedienen.⁵⁴ Nur so konnte Descartes der Prinzessin Elisabeth von Böhmen auch den Rat geben, ihr Gemüt aufzuheitern, um ein Fieber zu heilen.⁵⁵

4.4 Drei Grundbegriffe

Eben jene Elisabeth hatte Descartes in einem Brief vom 6.–16. Mai 1643 die Gretchenfrage gestellt: Wie denn die Einheit von Seele und Körper vorstellbar sei, wenn beides doch grundsätzlich verschiedene Substanzen seien.

[Ich bitte Sie, mir zu sagen,] wie die Seele des Menschen die Lebensgeister (*esprits*) des Körpers [zu etwas] bestimmen kann, um die willentlichen Akte hervorzubringen.⁵⁶

Da eine körperliche Bewegung nur durch eine weitere körperliche Bewegung hervorgerufen werden könne, schreibt Elisabeth weiter, sei unklar, wie überhaupt etwas unkörperliches Prinzip und Anfang einer Bewegung sein könne. Schließlich fordert sie Descartes auf, zur Klärung der Frage mehr über die menschliche Seele zu sagen, als dass sie eine nur denkende Substanz sei.⁵⁷ Descartes antwortet postwendend mit einem Brief, der auf den ersten Blick weniger zu erklären, als vielmehr der Frage auszuweichen scheint:

Zunächst ziehe ich in Betracht, dass es in uns gewisse einfache Begriffe gibt, die wie Originale sind, anhand derer wir uns alle unsere anderen Erkenntnisse bilden. Und es gibt nur sehr wenige solcher Begriffe, wir haben nämlich, nach den allgemeinsten wie dem Sein, der Zahl, der Dauer usw., die auf alles passen, was wir erfassen können, für den Körper im Besonderen nur die Begriffe der Ausdehnung, aus denen

⁵⁴„In his physiological writing and thinking he [Descartes] clearly acknowledged the organism to be an integrated whole, in which the parts and their relations show a certain integrity, are suited to certain ‘uses’ or ‘functions’.“ (Hatfield 1992) p. 361. Die Schlusspassage des *Traité de l’Homme*, AT IX 201–2, in der Descartes den menschlichen Körper explizit mit einer Maschine vergleicht, ist offenbar nicht in therapeutischer, sondern in deskriptiver Absicht gemeint.

⁵⁵*La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse, (...)*. An Elisabeth, 18. Mai 1645, AT III 201,17–8.

⁵⁶*comment l’ame de l’homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires, (n’estant qu’une substance pensante)*. AT III 661,5–11. Siehe zu Elisabeth (Shapiro 1999) und (Mattern 1978). Sie wurde von Regius, dem sie diese Frage zunächst stellte, an Descartes verwiesen, vgl. (Fowler 1999) p. 344 und 399. Siehe zu Descartes’ Antwort auch (Rozemond 1998) p. 179.

⁵⁷*Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, a maniere dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification & figure de la superficie de cette dernière. L’attouchement est requis aux deux premières conditions, & l’extension a la troisième. Vous excluez entièrement celle-cy de la notion que vous avez de l’ame, & celui-la me paroist incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l’ame plus particulière qu’en vostre Métaphysique, c’est a dire de sa substance, séparée de son actions, de la pensée.* AT III 661,11–21.

die der Gestalt und der Bewegung folgen. Für die Seele allein haben wir nur den des Denkens, der die Wahrnehmungen des Verstandes und die Antriebe des Willens in sich schließt. Schließlich haben wir für die Seele und den Körper gemeinsam nur den [Begriff] der Einheit, von dem derjenige der Kraft abhängt, die die Seele hat, den Körper zu bewegen, und die der Körper hat, auf die Seele zu wirken, indem er ihre Empfindungen und Leidenschaften verursacht.⁵⁸

Bemerkenswert ist, dass Descartes hier die körperlichen Denktätigkeiten, also die *imaginatio* und *sensatio*, nicht mehr einfach der Seele oder dem Körper zuschreibt, sondern ihrer Verbindung als solcher. Es fallen also wichtige *psychologische* Konzepte in den Bereich der ‚dritten Grundbegriffe‘, die von der Verbindung handeln. Dies sind die der Emotion, Motivation und Einbildung.

Unter einer Verbindung (*union*) könnte zweierlei verstanden werden: (1) Das Verbundene im Zustand der Verbundenheit, so wie man von einer Legierung von Metallen spricht, oder (2) die Verbundenheit selbst, wie man von einer Telefonverbindung spricht. Eine Verbindung im letzteren Sinne ist selbst kein Ding und keine Substanz, sondern ein *accidens* zweier verbundener Dinge.⁵⁹ Aber auch dann ist unklar, wessen Akzidens denn die Verbindung sein könne. Die Verbindung zwischen ausgedehnter und denkender Substanz ist nicht einfach Akzidens der ausgedehnten oder denkenden Substanz, sondern bestenfalls Akzidens beider zugleich.⁶⁰ In den *Prinzipien* schreibt Descartes, nachdem er alles Seiende streng in die beiden Gruppen der ausgedehnten und denkenden Dinge eingeteilt hat:

Wir erfahren aber noch anderes in uns, das wir nicht allein dem Geist und auch nicht nur dem Körper zuschreiben sollten, was (...) aus der engen und innigen Verbindung unseres Geistes mit dem Körper kommt, nämlich den Drang des Hungers, Durstes usw., ebenso Erregungen oder Widerfahrnisse der Seele, die nicht [nur] im reinen Denken existieren, wie die Erregung zum Zorn, zur Fröhlichkeit, Traurigkeit, Liebe usw., schließlich alle Sinne[empfindungen] von Schmerz, Kitzel, Licht und Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Kälte, Härte und anderer Qualitäten des Tastsinns.⁶¹

⁵⁸*Premierement, ie considere qu'il y a en nous certaines notions primitiues, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connoissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions; car, apres les plus generales, de l'estre, du nombre, de la durée &c., qui conuiennent à tout ce que nous pouuons conceuoir, nous n'auons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suiuent celles de la figure & du mouuement; & pour l'ame seule, nous n'auons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement & les inclinations de la volonté; enfin, pour l'ame & le corps ensemble, nous n'auons que celle de leur vnion, de laquelle depend celle de la force qu'a l'ame de mouuoir le corps, & le corps d'agir sur l'ame, en causant ses sentiments & ses passions.* AT III 665,9–24. Zu dieser Stelle vgl. (Kenny 1999) p. 123. Laut Alfred Klemmt „(...) sprechen die Antworten Descartes' auf die beiden erwähnten Briefe Elisabeths das Scheitern seiner Philosophie in diesem entscheidenden Punkt mit unübersehbarer Klarheit aus.“ (Klemmt 1971) p. 115.

⁵⁹(Descartes 1994) p. 377, AT VII 435,8–13. Siehe oben p. 51, fn. 82.

⁶⁰Vgl. (Hoffman 1990).

⁶¹*Sed & alia quædam in nobis experimur, quæ nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quæque, ut infrâ suo loco ostendetur, ab arctâ & intimâ mentis nostræ cum corpore unione proficiscuntur: nempe appetitus famis, sitis &c.; itemque, commotiones, sive animi pathemata, quæ non in solâ cogitatione consistunt, ut commotio ad iram, ad hilari-*

Auf die Frage, *wer* denn nun die Emotionen habe, bleiben zwei Antworten. Einerseits kann Descartes dahingehend gelesen werden, dass es der Mensch als vermischtes Wesen sei, der die Emotionen hat. Andererseits spricht einiges dafür, dass dennoch allein der Geist die Emotionen habe, jedoch nur insofern er mit einem Körper verbunden ist.⁶² Aber auch in letzterem Falle sind Emotionen nicht allein metaphysisch thematisierbar. Sie kommen der Seele ja nur zu, insofern es einen konkreten Körper gibt, mit dem sie verbunden ist. Der Geist ist zwar eine Substanz, aber nicht allein als solche hat er die körperlichen Empfindungen.

Es scheint also nicht *eine* Substanz zu geben, der die Verbindungseigenschaften zukommen. Die Verbindung ist der Mensch und der Mensch ist keine Substanz, gerade weil eine Substanz etwas getrenntes (*distinctum*) sein muss. Wenn man das, was den Menschen ausmacht, sein Wesen nennen darf, dann besteht dieses Wesen in Folgendem. Der Mensch ist, im Gegensatz zum reinen Geist oder Körper, ein wesentlich vermischtes Ding, das Empfindungen, Gefühle und Einbildungen hat, insofern diese Verbindungen zwischen Leib und Seele darstellen. Seele und Leib sind aber keine deutlichen Begriffe.⁶³ Ihre deutlichen Alternativen sind die Begriffe des Geistes und des Körpers und deren Deutlichkeit beruht in ihrer Getrenntheit. Der Mensch ist also geradezu ein wesentlich undeutliches Wesen. Damit ist freilich die Frage von Prinzessin Elisabeth nicht beantwortet: Wie kann ich über etwas urteilen, das nicht klar und deutlich verständlich ist?

4.5 Die Einheit verstehen

Man kann diese Frage auch so formulieren: Wenn allein die Existenz dessen sicher ist, was ich klar und deutlich erkenne, ich aber die Vereinigung von Körper und Geist nicht klar und deutlich erkennen kann: Wie kann es dann sicher sein, dass der Geist mit dem Körper verbunden ist?

Descartes antwortet wieder mit einer scheinbaren Ausflucht:

Ich bin aber zu dem Urteil gelangt, dass es die Meditationen waren, mehr als solche Gedanken, die weniger Aufmerksamkeit erfordern, die Sie dazu gebracht haben, den Begriff dunkel zu finden, den wir von ihrer [Seele und Leib] Einheit haben. Es scheint mir nicht, dass der menschliche Geist fähig ist, zugleich und klar und deutlich die Verschiedenheit von Geist und Körper und ihre Einheit zu begreifen, weil es dazu nötig ist, sie wie ein Ding zu betrachten und zugleich wie zwei, was sich nicht miteinander verträgt.⁶⁴

tatem, ad tristitiam, ad amorem, &c.; ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis & colorum, sonorum, odorum, saporum, caloris, duritiei, aliarumque tactilium qualitatem. (Descartes 1992) I 48, AT VIII A 23,3–23. In ähnlicher Weise teilt Descartes bereits in *Regula XII* die Grundbegriffe ein. Siehe (Descartes 1948a) p. 62, AT X 419,6–8: *Dicimus secundò, res illas, quæ respectu nostri intellectûs simplices dicuntur, esse vel purè intellectuales, vel purè materiales, vel communes.*

⁶²Für ersteres siehe (Perler 1996a). Letztere Ansicht vertritt (Rozemond 1998) pp. 172–213.

⁶³Vgl. (Rodis-Lewis 1990) p. 81.

⁶⁴*Mais i'ay iugé que c'estoit ces meditations, plutost que les pensées qui requerent moins d'attention, qui luy on fait trouuer de l'obscurité en la notion que nous auons de leur vnion; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, & en mesme temps, la distinction d'entre l'ame & le corps, & leur vnion; à cause qu'il faut, pour cela, les*

Ein Verfahren, die Einheit des Geistes mit dem Körper zu verstehen, schreibt Descartes, kann nicht bloß im Denken bestehen. Das voraussetzungslose Denken hat Descartes in den Meditationen eben dazu gebracht, die Trennung zwischen Geist und Körper deutlich zu erkennen. Die Einsicht in ihre Verbindung kann nur aus dem alltäglichen Leben und der Empfindung und Wahrnehmung selbst entstehen.⁶⁵ dass die Metaphysik gerade hier den Blick verdunkelt, schreibt Descartes gegen Ende des Briefes:

Endlich, wenn ich es auch für sehr wichtig halte, einmal in seinem Leben die Prinzipien der Metaphysik gut verstanden zu haben, weil sie es sind, die uns das Wissen von Gott und unserer Seele geben, glaube ich [doch] auch, dass es schädlich wäre, [allzu] oft seinen Verstand mit der Meditation über sie in Beschlag zu nehmen, weil diese nicht so gut der Funktion der Einbildung und der Sinne Raum lassen könnten. Es ist vielmehr besser, die Schlüsse, die man einmal gewonnen hat, in seinem Gedächtnis zu wahren, für Gedanken, bei denen sich der Verstand mit der Einbildung und den Sinnen beschäftigt.⁶⁶

Descartes weist hier darauf hin, dass seine Meditationen *nicht* den Grund für *alles* mögliche Wissen legen, sondern nur Einsicht in die (unsterbliche) Seele und die Existenz Gottes vermitteln. Es gibt Wissen, unterstellt Descartes, das durch einen Anfang mit den Meditationen gerade verloren geht. Dieses Wissen steht in Verbindung mit Empfindung und sinnlicher Wahrnehmung und es bezieht sich auf die Einheit von Seele und Leib im lebenden Menschen.

Dieses Wissen um die Einheit, schreibt Descartes auch in dem Brief an Regius vom Januar 1642, sei *leichter* zu erwerben, als das der realen Trennbarkeit der Seele vom Körper, also ihrer Unsterblichkeit. Deshalb habe er allein die Trennbarkeit beweisen wollen.⁶⁷

concevoir comme vne seule chose, & ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. AT III 693,18–26, siehe auch (Descartes 1994) p. 385, AT VII 444,26–445,2. Vgl. (Specht 1966) p. 61, (Hoffman 1986) p. 343, fn. 15, (Yandell 1997) und (Rodis-Lewis 1990) p. 96.

⁶⁵Descartes schlägt die alltägliche Denkweise nur hypothetisch vor, um dann den Vergleich der Seele mit der Schwerkraft anzubieten: *suposant que vostre Altesse auoit encore les raisons qui prouuent la distinction de l'ame & du corps fort presentes a son esprit, & ne voulant point la supplier de s'en défaire, pour se représenter la notion de l'vnion que chacun éprouve tousiours en soy-mesme sans philosopher; à sçavoir qu'il est vne seule personne, qui a ensemble vn corps & vne pensée, (...).* AT III 693,28–694,4.

⁶⁶*Enfin, comme ie croy qu'il est tres-necessaire d'auoir bien compris, vne fois en sa vie, les principes de la Metaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu & de nostre ame, ie croy aussi qu'il seroit tres-nuisible d'occuper souuent son entendement à les mediter, à cause qu'il ne pourroit si bien vacquer aux fonctions de l'imagination & des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa memoire & en sa creance les conclusions qu'on en a vne fois tirées, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination & les sens.* AT III 695,4–15.

⁶⁷*Sed quoniam multò plures in eo errant, quod putent animam à corpore non distingui realiter, quàm in eo quod admissâ eius distinctione vnionem substantialem negent; maiorisque est momenti ad refutandos illos qui animas mortales putant, docere istam distinctionem partium in homine, quàm docere vnionem; (...).* AT III 508,23–9.

Zusammenfassung

In Kapitel 4 habe ich untersucht, in welcher Weise Descartes über den Menschen spricht, wenn er hierunter nicht die abtrennbare denkende Substanz verstehen will. Es ist deutlich geworden, dass die Forderungen, die Descartes an die Begriffsbildung der Physik stellt, für die Rede vom Menschen gerade nicht erhoben werden brauchen. Der Bereich der Rede über den Menschen erscheint damit als ein Bereich, den Descartes bewusst von seiner Begriffsreform ausgenommen hat. Innerhalb dieses Bereiches ist die Rede von Leib und Seele als unterschieden zu Körper und Geist angebracht. Da es einen wesentlichen Teil des menschlichen Lebens ausmacht, denkend mit Körpern umzugehen und Sinnesempfindungen, Leidenschaften und Emotionen zu haben, kann über den Menschen nicht anhand deutlicher Begriffe gesprochen werden. In diesem Sinne habe ich den Menschen als das ‚undeutliche Wesen‘ bestimmt. Mit dem im vorhergehenden Kapitel zum Substanzbegriff bemerkten ergibt sich, dass der Mensch keine cartesische Substanz sein kann.

Descartes deutet damit abermals an, dass es keine echte Wissenschaft vom Menschen geben könne, denn cartesische Wissenschaften sind Substanzwissenschaften. Als Wissenschaften erkennt Descartes offenbar nur die Physik und die Metaphysik an. Die Metaphysik beschäftigt sich aber ebenso wenig mit dem Menschen wie die Physik, sondern nur mit dessen unsterblicher Seele.

Die Frage nach der Einheit von Leib und Seele ist zwar für Descartes keine unsinnige Frage, aber der Fragende sollte von ihm hierauf keine derart *wissenschaftliche* Antwort erwarten. Wenn man Descartes nach einer wissenschaftlichen Behandlung der Leidenschaften fragt, und Elisabeth hat dies getan, so antwortet er mit zwei parallelen wissenschaftlichen Abhandlungen und drittens einigen unpräzisen Bemerkungen. In den *Leidenschaften der Seele* findet sich eine Beschreibung der physischen Vorgänge nebst einer Definition von Leidenschaften anhand ihrer Objekte und Gehalte. Auf einer dritten Ebene diskutiert Descartes den Gebrauch und Nutzen, den man von Leidenschaften haben kann.⁶⁸ Auf den beiden ersten Ebenen werden die Leidenschaften, nebenbei bemerkt, nur hinsichtlich ihrer physikalischen Mikrostruktur oder ihres intentionalen Gehaltes *beschrieben*. Nicht aber werden die intentionalen Gehalte anhand der Physik *erklärt*.⁶⁹ Auch die *Funktion* körperlicher Erscheinungen scheint Descartes nicht zu interessieren.⁷⁰

Wissenschaftlich gesehen, schreibt Descartes entsprechend in den *Notæ in Pro-*

⁶⁸ *Après avoir donné les definitions de l'Amour, de la Haine, du Desir, de la Ioye, de la Tristesse; & traité de tous les mouvemens corporels qui les causent ou les accompagnent, nous n'avons plus icy à considerer que leur usage.* (Descartes 1996) art. 137, AT XI 429,25–430,1. Vgl. auch (Vuillemin 1988) p. 19–20.

⁶⁹ So führt Descartes etwa das Erröten auf eine Bewegung des Blutes zurück: *Ainsi la Ioye rend la couleur plus vive & plus vermeille, pource qu'en ouvrant les escluses du cœur, elle fait que le sang coule plus viste en toutes les veines.* (Descartes 1996) art. 115, AT XI 413,20–2. Nicht die kausale Beziehung zwischen dem Gefühl der Freude und dem Erröten wird hier behandelt, sondern die Beziehung zwischen verschiedenen körperlichen Anzeichen der Freude.

⁷⁰ Obwohl für die Erklärung des Zitterns und Weinens nahe liegt, auf die ursprüngliche Funktion der wärmestiftenden Bewegung und der Abwehr von Fremdstoffen im Auge hinzuweisen, beschreibt Descartes sie ohne jeden solchen Hinweis. Siehe (Descartes 1996) art. 118 und 130, AT XI 415 und 424.

gramma, ist der Mensch ein zusammengesetztes Subjekt.⁷¹ Er ist zwar eine Einheit, solange die Begriffe unscharf bleiben, aber er lässt sich nicht durch eine einheitliche Klasse scharfer Begriffe beschreiben. Cottingham schreibt:

Die Einheit (...) stellt eine abgegrenzte und nicht reduzierbare Kategorie für sich dar, da das Phänomen der Sinneswahrnehmung weder zum Körper gehört, noch in den Bereich des denkenden Dinges im strengen Sinn fällt.⁷²

Die klare und deutliche *Wissenschaft* vom Menschen zerfällt in zwei Teile, die nicht unbedingt zwei *Hälften* sein müssen. Im Gegenteil: Es bleibt einiges am Menschen nicht explizierbar.

⁷¹*Illud autem, in quo extensionem & cogitationem simul consideramus, esse compositum: hominem scilicet, constantem animâ & corpore, quem videtur author noster [Regius] pro solo corpore, cujus mens sit modus, Notæ in Programma AT VIII B 351,5–8. Siehe (Fowler 1999) p. 375, zu Regius siehe oben p. 62, fn. 17. Vgl. (de la Forge 1984) p. 187: l'Homme (...) n'est rien autre chose qu'un composé d'un Esprit & d'un Corps.*

⁷²„The union, or 'substantial union' as Descartes elsewhere calls it, represents a distinct and irreducible category of its own (irreducible, because the phenomenon of sensation neither belongs to the body, nor falls within the essential concept of a mind or thinking thing in the strict sense)“ (Cottingham 1993) art. *human being*, p. 75.

Kapitel 5

Menschen, Fleisch und Engel

Ich habe Descartes bisher nach Kräften wohlwollend gelesen. Dabei will ich nicht bis zuletzt unterstellen, der cartesischen Philosophie sei noch heute in ihrer Gänze zuzustimmen. Es gibt einige Stellen, die sich nicht einfach in die Interpretation, die ich bisher dargelegt habe, einordnen lassen. So behauptet Descartes mitunter, der Mensch sei ein aus Körper und Geist *zusammengesetztes* Wesen.¹ Oder er beschreibt den Wahrnehmungsprozess als eine Wechselwirkung zwischen Geist und Materie.² Mein Wohlwollen bezüglich solcher Stellen drückte sich bisher darin aus, dass ich nicht auf sie gebaut habe. Gerade auf der Grundlage des bisher bei Descartes Gefundenen scheint es aber ein *Fehler* zu sein, den Menschen als zusammengesetztes Wesen zu beschreiben, oder allzu präzise Antworten auf die Frage nach der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper zu erwarten oder zu versuchen. Es bleibt zu zeigen, dass es ein *vermeidbarer* Fehler ist.

Eine zweite Gruppe von Aussagen, die nicht mehr ohne Weiteres gelten können, sind die über die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. Für eine Psychologie sind sie als solche nicht mehr relevant. Ob von Gott, als den einen Punkt, an dem alle möglichen Vollkommenheiten zusammenlaufen, heute noch die Rede sein kann, ist bereits in Frage gestellt worden. Auch ob es eine unsterbliche Seele derart gibt, dass sie nach ihrer Loslösung vom Körper noch gewisse Gefühle (*emotions interieures*) und Gedanken haben könne, ist zweifelhaft. Ob es körperlose Gefühle überhaupt geben kann, wird der heutige Descartes-Leser zu Recht in Frage stellen.³

In diesem Kapitel geht es mir auch darum, den Körper des *lebenden* Menschen in ein Verhältnis zu seinem Geist zu setzen. Die cartesische Physik verwendet

¹„Le corps est un mécanisme tout constitué, dans lequel l'ame s'insere; elle n'est absolument pour rien dans sa formation.“ (Rodis-Lewis 1957), *Discussion*, p. 235. Siehe auch den *Discours de la Méthode* V, AT VI 46,24–6, wo Descartes zusammenfasst, was er im *Traité de l'homme*, AT XI 130,27–8 und 143,20–1 geschrieben hatte: (...) *que Dieu creast vne ame raisonnable, & qu'il la ioignist a ce cors en certaine façon que ie descriuois.*

²Belege hierfür finden sich ebenfalls leicht im *Traité de l'homme*, AT XI 172–202.

³Vgl. (Rahner 1962). In ihrer *Theorie der Gefühle* (Heller 1981) definiert Agnes Heller die Empfindungen geradezu anhand ihrer, wenn auch nicht unbedingt physikalischen, Umwelt: „Ich fühle = ich bin in etwas involviert.“, p. 19. „Das Involviertsein ist nichts anderes als die regulierende Funktion des sozialen Organismus (des Subjekts, des Ichs) in seiner Beziehung zur Welt.“, p. 38. „‘Involviertsein’ bedeutet also, ausgehend vom sozialen Organismus das Regulieren der Aneignung der Welt in Hinsicht auf die Erhaltung und Erweiterung des Ichs.“, p. 39. Eine Seele nach dem Tod des Menschen könnte schon deshalb gar nicht fühlen, weil sie nicht mehr *in der Welt* ist.

einen zu engen Körperbegriff, um vom menschlichen Leib als solchem handeln zu können. Die Forderung nach einer alternativen oder psychosomatischen Medizin zieht hieraus die Konsequenzen. Die cartesische Metaphysik dagegen hat einen reinen Geist zum Gegenstand, den wir heute nicht mehr ohne weiteres anerkennen. Wenn in Frage steht, dass es einen Gott als Ort der Verwirklichung aller Möglichkeit gebe, und ebenso, ob und wie es eine unsterbliche Seele geben könne, ist es wesentlich, zu sehen, wie die cartesischen Bereiche des rein Geistigen und Körperlichen sich im Ausgang vom *lebenden* Menschen voneinander abgrenzen lassen.⁴

In den Briefen an Elisabeth war angeklungen, dass das Wissen vom lebenden Menschen grundlegender sei als die exakten Wissenschaften. Diese, die Physik und die Metaphysik, scheinen vielmehr darauf aufzubauen, indem sie nur dasjenige präzise formuliere, was *deutlich* gemacht werden kann. Auf dem Weg zur Exaktheit geht aber Einiges verloren, und zwar die Begriffe der Einheit von Leib und Seele. Die exakten Wissenschaften sind also abgeleitet in dem Sinne, dass sie sich zwar aus der Betrachtung des lebenden Menschen entwickeln lassen, jedoch das Wissen vom lebenden Menschen nicht umgekehrt aus ihnen folgen kann. Die zwei unter der Forderung nach Exaktheit isolierten Bereiche lassen sich nicht wieder als exakte zu einem vereinigen.⁵

Daher ist zu sehen, wie sie sich aus der Betrachtung des lebenden Menschen ergeben und wie sie sich dort zueinander verhalten, *bevor* die Trennung in eine körperliche Leiche und einen unsterblichen Geist vollends erfolgt. Bevor ich in Abschnitt 5.2 wieder auf Texte von Descartes zurückkomme, werde ich nun einem Wink folgen, den er in seiner *Unterredung mit Burman* macht. Er deutet dort an, dass sich der vom Leib getrennte Geist zu dem reinen Körper verhält wie der reine Intellekt eines Engels zur Welt.

Auf die Frage, welche Möglichkeiten die cartesische Ontologie der Psychologie lässt, werde ich im folgenden letzten Kapitel zurückkommen. Zwar werde ich in diesem Kapitel gerade nach dem Verhältnis von Geist und Körper im lebenden Menschen fragen. Es geht mir dabei aber um eine Erhellung des *Geistigen* am cartesischen Menschen, nicht des *Psychischen*. Es geht mir also zunächst wieder um eine Klärung dessen, was Descartes *anstelle* der Psyche des lebenden Menschen thematisiert.

5.1 Menschliches und Unmenschliches

Menschen und Engel

Descartes war zu dem Schluss gekommen, dass die Einbildung und Sinnesempfindung zwar Tätigkeiten des Geistes seien, aber nicht für das reine Denken wesentlich.

Auf die Frage, wie man sich denn einen Geist ohne Einbildungskraft und Sinnesempfindung vorstellen solle, schreibt Descartes:

⁴Vgl. (de la Forge 1984) p. 75: (...) *nous ne voulons pas tant parler de l'Esprit en general considereé comme une chose qui pense, que de celui de l'Homme en particulier, en tant qu'il est uny au Corps.*

⁵„After all, it is not obvious that every question raised philosophers should be susceptible to an answer based on intellectual analysis.“ (Rozemond 1998) p. 183.

Dann wäre ich wie ein Engel, der keine Einbildung hat.⁶

Den reinen Geist vergleicht Descartes auch in einem Brief vom März 1637 bereits mit dem Intellekt eines Engels.⁷ Mit diesem Bild ist eine ausgefeilte christliche Lehre von den körperlichen Erscheinungen der Engel verbunden.⁸ Ein Engel, wenn ich dies hier verkürzt darstellen darf, hat keine direkte Verbindung zu einem Körper. Einen eigenen Körper nimmt er nur an, um Menschen in Erscheinung zu treten, und dieser Körper ist für ihn, einen reinen Intellekt, ein Ding der Außenwelt wie andere auch. Insbesondere kann ein Engel keinen Schmerz fühlen und auch Bewegungen gehen nicht so vor sich, dass der Engel etwa unmittelbar mit der Hand seines Körpers etwas greift, sondern dass er buchstäblich mit seinem Geist die Muskelbewegung einleitet.⁹ Ein Engel muss also auch alles über seinen Körper wissen, nämlich welche Muskelbewegungen zum Bewegen der Hand im Einzelnen erforderlich sind, oder welche Gewebeveränderungen dem Körper abträglich sind, ohne dass er einen Tastsinn hätte oder Schmerz empfinden würde.¹⁰ Das ist vorstellbar, da ein Engel seinen Körper laut Annahme vollständig selbst konstruiert hat und beherrscht.

Was den Menschen offenbar vom Engel gleichermaßen wie vom Automaten unterscheidet, ist, dass er Empfindungen hat. Der Automat hat keine Empfindungen, weil er *nicht* denkt, der Engel nicht, weil er *nur* denkt. Das macht Empfindungen und ebenso Sinneswahrnehmungen, Emotionen und Befindlichkeiten zu Vermittlern auch zwischen dem menschlichen Geist und dem menschlichen Körper.¹¹

Ein solches Bild des Engels als Geist ist nicht wirklich der christlichen Tradition gemäß. Christliche Engel legen mitunter durchaus Gefühle an den Tag, wie Mitleid oder Angst.¹² Ein reiner cartesischer Geist dagegen könnte nicht einmal ein moralisches Gefühl haben. Er hat kein *Recht empfinden*, sondern sieht lediglich klar, was Recht ist. Dies steht bereits fest, bevor klar ist, ob ein Engel einen Körper hat, so wie ein Mensch einen Körper hat. Die rationale Determiniertheit des Engels folgt nicht aus seiner Unkörperlichkeit, sondern gibt ihrerseits den Grund dafür ab, ihn als unkörperlich zu begreifen. Ein cartesischer Engel kann daher auch nicht wirklich gewissenhaft genannt werden. Er hat kein Gewissen, das ihn zur Aufrichtigkeit und Konsequenz treibt, sondern er ist die Aufrichtigkeit

⁶*Tunc essem sicut Angeli, qui non imaginantur.* AT V 162: *quamvis illa < a me > abesset.* Vgl. AT V 157: *de idea angeli.* Der Mensch wurde zu Descartes' Zeit oft als Mittelwesen zwischen Engel und Tier dargestellt (*animal-ange*): „Ni ange, ni bête machine, l'homme constitue un cas unique dans la création.“ (Rodis-Lewis 1990) p. 93f., siehe dort auch pp. 41–54, 89 und 127–48.

⁷(...) *la nature intellectuelle en generale, l'idée de laquelle, estant considerée sans limitation, est celle d'un ange ou d'une ame humaine.* AT I 353,23–6.

⁸Vgl. (Specht 1966) p. 13–7.

⁹Suárez unterscheidet entsprechend die Formung von der bloßen Bewegung des Körpers durch die Seele: (...) *spiritualis res non potest movere corporalem, nisi, aut informando illam, aut quasi exterius impellendo. Primo modo quidem corpus nostrum movet anima* (...). *Secundo modo movent plane Angeli corpora* (...). *De Statu Animæ Separatæ*, (Suárez 1856) Bd. III, *Tractatus Tertius De Anima* lib. 6, cap. 2,3.

¹⁰„The awareness which such a being had of his bodily condition would lack any phenomenological dimension, it would lack any 'colour' or 'flavour'.“ (Cottingham 1985).

¹¹Vgl. (de Sousa 1990) p. 14–5 und 190.

¹²(...) *et invaluit ad angelum et confortatus est / flevit et rogavit eum*, Hosea 12,54, in (Vulgata 1969) als Osee Propheta 12,4. „Milton's angels, for example, are not without emotions“ (de Sousa 1990) p. 14.

und Konsequenz in Person.

Ein Rechtsempfinden, wie es ein lebender Mensch haben kann, entspringt eher einer gewissen Involviertheit in die Gemeinschaft und die Gefühle von Schmerz, Betroffenheit und Bedrohtheit gehen gerade über eine rein intellektuelle Schadens- oder Risikoberechnung hinaus.¹³

Sarkasmus und Esprit

In seiner Erwiderung auf Gassendi wird Descartes sarkastisch. Gassendi hatte, in seiner Kritik an den Meditationen, ihren Autor als ‚verehrte Seele‘ angesprochen.¹⁴ Descartes antwortet, indem er Gassendi als ‚verehrtes Fleisch‘ anredet.¹⁵ Das Fleisch (σάρξ), als Gegensatz zum Geist (*esprit*), hat im Christentum eine unrühmliche Geschichte. Ich werde dem Hinweis, den Descartes mit seiner Rede vom Fleisch macht, nun nachgehen. Daraus wird sich die Anregung ergeben, den reinen Geist weniger als individuellen Intellekt, sondern vielmehr im Sinne eines *Gesetzes* zu verstehen. Inwiefern der cartesische Geist dennoch individuell ist, werde ich anhand gerade dieser Interpretation anschließend zeigen.

In seinem Schreiben an die Sorbonne zitiert Descartes aus dem Römerbrief des Apostels Paulus mit den Worten, es gebe keine Entschuldigung für die Unkenntnis seines Schöpfers.¹⁶ Im selben Brief hatte Paulus in einflussreicher Weise den Körper des Menschen herabgewürdigt.

Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?¹⁷

Paulus bringt diese von ihm verdamnte Leiblichkeit in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Anfälligkeit des Menschen für die Sünde.

Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.¹⁸

Das Fleisch wiederum bedingt die Sünde, indem es eben die Körperbeherrschung, über die Engel verfügen, hemmt.

¹³Vgl. oben p. 77, fn. 3. (Meier-Seethaler 1997) fordert p. 380, vermeintlich gegen den Geist des Cartesianismus, „Risiken und Gefahren als reale Bedrohungen zu sehen und nicht als technische Schwierigkeiten“. Damit fordert sie einen spezifisch menschlichen und nicht rein geistigen Umgang mit Gefahren.

¹⁴*Quæso te ergo, ô Anima, seu quocumque velis nomine censerî: (...)*. (Descartes 1994) p. 236, AT VII 260,18–9.

¹⁵*Quæso te igitur, ô caro, seu quocunque velis nomini censerî: (...)*. (Descartes 1994) p. 325, AT VII 352,23–4. Descartes hatte darum gebeten, seiner Erwiderungen nicht Gassendi zu zeigen, da dieser wahrscheinlich die Veröffentlichung verhindern wolle, siehe AT III 384,3–8. Vgl. (Lennon 1993) p. 106–7. In der französischen Übersetzung finden sich anstelle der fünften Einwände einige Bemerkungen und ein Brief von Descartes an Gassendi vom 12. Januar 1646, AT IX 198–217. Siehe auch (Williams 1996) p. 6.

¹⁶Röm. 1,21. Luther übersetzt: „(...) also daß sie keine Entschuldigung haben, dieweil sie wußten, daß ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert.“

¹⁷Röm. 7,24, Luthers Übersetzung.

¹⁸οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν Röm. 7,14, Luthers Übersetzung.

Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.¹⁹

Bei Paulus hat das, was Descartes im Schreiben an die Sorbonne als Orientierungen am Nutzen und am Rechten kontrastiert, die Titel ‚Fleisch‘ und ‚geistliches Gesetz‘. Die Fleischlichkeit hindert den paulinischen Menschen daran, seinem Willen und seiner Einsicht in das Gute zu folgen. Sie ist das, was den Geist daran hindert, rein zu sein. Was hier in Konflikt zueinander steht, sind nicht die Innenwelt menschlichen Erlebens und Handelns und sein Körper, oder die Psyche und das Soma. Vielmehr steht hier das Fleisch, die menschliche Leiblichkeit, gegen das geistliche Gesetz, eine allgemeine Norm.²⁰ Paulus erhebt damit zur Norm und zum Ziel menschlichen Strebens nach dem Guten, was für einen cartesianischen Engel eine Selbstverständlichkeit wäre. Der paulinische Mensch muss darum kämpfen, von seinem Körper erlöst zu werden und erst dadurch kann er dem geistlichen Gesetz uneingeschränkt folgen. Umgekehrt kann im cartesianischen Engel das Idealbild eines vollkommen rational und gerecht Handelnden gesehen werden.

Es ist offensichtlich, dass Paulus gerade gegen das Fleisch gewisse Ressentiments hegt. Seine Ablehnung ist selbst höchst emotional und entspringt einer *Leidenschaft* für das geistliche Gesetz. Dieses Streben nach rein Geistigem im Menschen ist selbst noch als Produkt seiner ursprünglichen Emotionalität zu sehen.²¹ Descartes kennt eine solche Leidenschaft für das Geistige, in den *Passions de l'Âme* nennt er sie *admiratio*.²²

Erst diese grundlegendere Leidenschaft für das Gesetz bringt Paulus dazu, alle weitere Leidenschaft, die gegen das Gesetz steht, zu verdammen. Was selbst eine Leistung ganzer Menschen war, die Normen des geistlichen Gesetzes nämlich zu setzen oder wenigstens zu akzeptieren, wird so abgekoppelt und verabsolutiert. Die absolute Normativität erhält hier, im reinen Geist, einen gesonderten Ort, so dass ihre ursprüngliche Menschlichkeit verdeckt wird.

Determiniertheit beiderseits

Die beiden durch die Idealisierung getrennten Dinge, Geist und Fleisch, sind in einer interessanten Hinsicht unvollständig. Jedem für sich genommen scheint die Möglichkeit zu fehlen, *Fehler* zu begehen. In seinem Buch über die Rationalität

¹⁹(...) τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ, Röm. 7,18. Luthers Übersetzung.

²⁰Namentlich besteht der Konflikt zwischen *σαρκικοί* und *πνευματικοί*, I Kor 2f. *πνεῦμα* ist auch I Kor 5,3–5 als Geist oder Gesinnung zu verstehen. Vgl. auch Hesekiel: (...) *et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiat et operemini*. (Vulgata 1969) Ez 36,27. „Ziel aller dieser Aussagen ist: Das Gesetz steht nicht mehr fremd und entfremdet als Buchstabe gegenüber; es ist im Herzen und kann dank der Geistesgabe erfüllt werden.“ (Berger 1984).

²¹Vgl. (James 1997) p. 187: „If the intelligible ideas that contribute to this kind of knowledge do not arouse desire or pleasure, a further question arises: what prompts us to bother with *scientia*?“

²²(Descartes 1996) art. 70–8, AT XI 380–6. Vgl. (James 1997) p. 187–8. (Damasio 1995) spricht p. 325 von einer ‚Leidenschaft für das Denken‘.

der Emotionen fragt sich De Sousa, in welcher Lage sich ein Engel als reiner Geist befinden würde.

Für einen Engel kann nichts zufällig sein und nichts kann bloß durch grobes materielles Zusammentreffen festgelegt sein: Kurz, nichts kann vom Prinzip der Rationalität im Unbestimmten gelassen werden.²³

Dies ist eine Eigenschaft, die Engel überraschenderweise mit Maschinen gemeinsam haben: Sie sind vollständig determiniert, und zwar in ihrem Falle durch das geistliche Gesetz. Auch die Freiheit des cartesischen Geistes ist keine Willkürfreiheit. Was für den Geist das Richtige ist, entscheidet er nicht nach Belieben, sondern es ist ihm durch die Forderungen der Rationalität vorbestimmt. Er ist gerade dadurch vom Fleisch unabhängig, dass er sich an Standards der Richtigkeit bindet. Ein Geist, für den nicht schon durch die Standards der Richtigkeit festgeschrieben wäre, wie er entscheiden muss, wäre gar nicht im höchsten Maße frei. Descartes betont dies in der vierten Meditation:

Es ist nämlich nicht erforderlich, nach der einen oder nach der anderen Seite gleichermaßen getrieben zu sein, um frei zu sein, vielmehr wähle ich umso freier, je eher ich zu einer [Seite] neige, sei es, weil ich den Grund des Guten und Wahren offen einsehe, sei es, weil Gott meine innersten Gedanken darauf ausgerichtet hat.²⁴

Nun kann man fragen, ob eine solche vollständige rationale Determiniertheit für uns Menschen überhaupt vorstellbar sei.²⁵ Zu vermuten wäre, dass es gar keinen reinen Geist geben kann, der nicht auf ein gewisses *Rechtsempfinden* angewiesen wäre, also dennoch auf ein Gefühl.

Damit entsteht ein kompliziertes Verhältnis zwischen dem herrschenden Gesetz und den beherrschten Leidenschaften. Das Gesetz kann die Leidenschaften nur beherrschen, indem seine Anwendung durch sie unterstützt wird. Zur Anwendung, Unterstützung und Interpretation eines Gesetzes bedarf es der Gefühle. De Sousa schreibt:

Wir brauchen Emotionen (...), um in Gang zu kommen, wenn der Verstand stockt.²⁶

Daher zerstört die allzu weit durchgeführte Idealisierung der Schuldfähigkeit und normativen Orientierung, qua geistlichem Gesetz, gerade ihre Grundlage. Rein geistige Wesen haben keinen Bedarf nach einem geistlichen Gesetz, ebenso wenig wie rein körperliche Wesen. In diesem Sinne haben lebende Menschen den perfekten Geistern etwas voraus.

²³ „For an angel, nothing can be random, and nothing can be determined merely by crass material contingency: nothing, in short, can be left undetermined by the principles of reason.“ (de Sousa 1990) p. 14–5.

²⁴ *Neque enim opus est me in utramque partem fieri posse, ut sim liber, sed contrà, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in eâ evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meæ ita disponit, tanto liberius illam eligo.* (Descartes 1994) p. 48, AT VII 57,27–58,3.

²⁵ „(...) there is no such thing as fully determinate rationality.“ (de Sousa 1990) p. 191.

²⁶ „We need emotion (...) to break a tie when reason is stuck.“ (de Sousa 1990) p. 16.

5.2 Gewissenhaft entscheiden

Sünde und Irrtum

In der jüdischen Tradition kann man die bemerkenswerte Auffassung vertreten finden, Engel seien neidisch auf Menschen. Sie sind es, weil Gott sie bevorzugt, und Gott bevorzugt die Menschen eben deshalb, weil sie sich ihre Rechtschaffenheit mühsam erwerben mussten, wenn sie ein gutes Leben führen. Engel dagegen müssen nichts für ihr moralisches Empfinden tun und nicht gegen Leidenschaften ankämpfen. Ihre Güte ist zwar vollendet, aber weniger wert.²⁷

Für die christliche Tradition stellt es ein philosophisches Problem dar, wie Engel überhaupt sündigen können. Sie können es, denn der Teufel ist ein gefallener Engel. Thomas von Aquin widmet eine seiner *quæstiones* der Frage, wie ein Engel, der volle Einsicht in das geistliche Gesetz hat, dennoch sündigen konnte und kommt zu dem Schluss, die Sünde eines Engels müsse vollständig bewusst geschehen, aus reiner Lust an dem offenbar Bösen.²⁸ Eine Sünde, die ein reiner Geist begeht, ist daher nicht entschuldbar. Was die Sünden des Menschen zu entschuldbaren macht, ist für die Christen eine weitere Sünde, nämlich die Erbsünde. Aus der Sünde Adams resultiert erst die Fleischlichkeit des Menschen. Die Lehre von der Erbsünde ist die erzählerische Form, in der das Christentum die Gespaltenheit des Menschen in Leib und Geist thematisiert. Pascal schreibt in seinen *Pensées*:

Denn schließlich, wenn der Mensch niemals [der Sünde] verfallen wäre, dann würde er sich mit Sicherheit in seiner Unschuld der Wahrhaftigkeit und Glücklichkeit erfreuen. Und wenn nie anders als verdorben gewesen wäre, hätte er keinerlei Begriff von der Wahrheit, noch von der Glückseligkeit. Aber, unglücklich wie wir sind, liegt in unserer Verfassung nicht nur überhaupt nichts an Größe, sondern wir haben eine Vorstellung vom Glück und können es nicht erreichen. Wir fühlen ein Abbild der Wahrheit und besitzen nichts als das Trugbild. [Wir sind] unfähig zur Unwissenheit wie zum sicheren Wissen, so offenbar ist es, dass wir einst einen Grad an Vollkommenheit besaßen, obwohl wir nun unglücklicherweise fehlgegangen sind. [Zusatz:] Erkennen wir an, dass die Natur des Menschen eine zweifache ist.²⁹

²⁷ „Neben einigen Texten, in denen die größere Weisheit der Menschen betont wird (...), gilt vor allem ihre Gerechtigkeit, gegen den bösen Trieb und im Tun der Tora erworben, der anerschaffenen der Engel überlegen.“ (Grözinger 1982).

²⁸ *Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt.* (Aquinas 1849) IaIIæ q. 89,4: corpus articuli. Von bösen Engeln ist in der Bibel Mt 2,41, II Kor 12, 7 und Apk 12,7.9 die Rede.

²⁹ *Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance: et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver: nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge: incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus! { Concevons donc que la condition de l'homme est double. Concevons donc que l'homme passe infiniment l'homme, et qu'il était inconcevable à lui-même sans le secours de la fois. Car qui ne voit que, sans la*

Descartes verweist in einer Erläuterung der vierten Meditation ebenfalls auf die Verdorbenheit des Menschen durch die Erbsünde. Genauer schreibt er dort, der Wille sei durch den Affekt korrumpiert.³⁰

Ebenso wie Descartes spricht sich auch Pascal gegen eine Reduzierung des lebenden Menschen auf reine Geistigkeit oder Körperlichkeit aus.

Der Mensch ist weder Engel noch Tier und das Unglück will es, dass der [aus ihm] das Tier macht, der den Engel machen will.³¹

Dieser Gedanke findet sich bereits bei Montaigne und es ist zu vermuten, dass Descartes ihn kannte.³²

Die Möglichkeit von Sünde und Irrtum hängt auf vielfältige Weise mit der Unterscheidung zwischen Leib und Seele zusammen. Irrtum entsteht zunächst nur dort, wo der Geist nicht rein ist, und das heißt dort, wo der Mensch fleischlich ist. Der Leib des Menschen kann ihn mitunter aber auch *entschulden*. Für ein Niesen im Konzertsaal trägt der Niesende meist keine Schuld, es ist ihm passiert. Sogar ein Charakterfehler kann in begrenztem Maße entschuldigt werden, wenn es eine physiologische Geschichte dazu zu erzählen gibt. Es ist nicht der körperlich determinierte Aspekt des lebenden Menschen, dem Schuld zugeschrieben werden kann, sondern der durch den Körper zum Irrtum verleitete Geist.

Denn es sind nur die Handlungen, die allein von diesem freien Willen abhängen, für die wir mit Grund gelobt oder getadelt werden können, und dieser macht uns in gewisser Weise Gott ähnlich, indem er uns zu Herrn über uns selbst macht.³³

Die Grenze zwischen der Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen kann also anhand der Begriffe Schuld und Irrtum gezogen werden. Ist diese Grenze einmal gezogen, und sie kann ohne Voraussetzung des cartesischen Dualismus eingesehen werden, stellen sich die Begriffe vom reinen Geist und der reinen Körperlichkeit als Idealisierungen der am lebenden Menschen unterscheidbaren Aspekte heraus.

connaissance de cette double condition de la nature de l'homme, on était dans une ignorance invincible de la vérité de sa nature?). (Pascal 1962) II 1,7, no. 438, p. 213.

³⁰*Quantum ad supernaturalia, nos corruptos esse docent Theologi per peccatum originale, et ut apti simus opus est gratiâ, quâ bonum illud cognoscamus, et sic appetamus. Peccata enim fluunt fere ex ignorantia, quia nemo malum quâ malum appetere potest. Sic Deus nobis gratiam fecit, cum bonis nostris operibus, quæ aliàs nihilominus præstare tenemur, pollicitus sit vitam æternam, de quâ nemo cogitasset aut ad eam unquam aspirasset. Corruptus autem dici potest voluntas per affectus. AT V 159: possum tamen illo altero (...). Bei der Frage der *supernaturalia* geht es offenbar um eine Art unmittelbarer Erleuchtung, die etwa Gott der Seele nach dem Tod gibt. Siehe *De Statu Animæ Separatæ, Tractatus Tertius De Anima* lib. 6, cap. 4,4, (Suárez 1856) Bd. 3, p. 788: (...) *Deus circa illam potest supernaturaliter operari: hæc autem infusio specierum, quæ dicitur fieri a Deo, non videtur naturalis esse, sed ex libera voluntate Dei pendens, atque adeo supernaturalis et gratuita.**

³¹*L'homme est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. (Pascal 1962) I 3,4, no. 329, p. 151. (Dies entspricht offenbar der no. 358 der Ausgabe (Pascal 1908–23)).*

³²(Montaigne 1979) III,13. Siehe (Rodis-Lewis 1990) p. 127f.

³³*Car il n'y a que les seules actions qui dependent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison estre louëz ou blasmez; & il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maistres de nous mesmes. (Descartes 1996) art. 152, AT XI 445,18–22. Vgl. AT II 35,10–1: l'erreur ne peut estre que dans l'entendement.*

Die reine Physik ist dann ein Wissen der idealisierten Körperlichkeit und die reine Metaphysik werde ich entsprechend als ein Wissen der idealisierten Verantwortungsfähigkeit des Menschen charakterisieren. Diese Idealisierungen können als solche aufgegeben werden, wenn auch nicht gleich dadurch der Mensch zu einer Einheit wird. Der Mensch kann weiterhin irren und schuldig werden und dies unterscheidet ihn von den Automaten, die die heutige Physik kennt und beschreiben kann. In der rein körperlichen Natur gäbe es ebenso wenig Irrtum wie für den reinen Geist. Descartes schreibt:

So befolgt auch eine aus Rädern und Gewichten gefertigte Uhr nicht weniger genau die Gesetze der Natur, wenn sie schlecht gearbeitet ist und die Stunde nicht richtig anzeigt, als wenn sie in allem den Anforderungen des Herstellers genügt.³⁴

Damit geht in der Idealisierung gerade das verloren, was den Unterschied zwischen der Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen ausmachte: die Schuldfähigkeit. Schon aus diesem Grund kann der Mensch nicht begriffen werden, indem man ihn bloß metaphysisch oder physikalisch thematisiert. Hiermit kehre ich zur Diskussion der cartesischen Philosophie zurück.

Übernahme von Verantwortung

Descartes hatte den reinen Geist gesucht, indem er jegliches mittelbare Erleben und Handeln ausklammerte.³⁵ Nur das unmittelbare Erleben und Handeln rechnet Descartes zu den reinen Denktätigkeiten. Das *ego*, so weit es *unmittelbar* erlebt und handelt, kann allein ein sicheres Fundament für eine Wissenschaft abgeben.

Damit setzt Descartes nichts anderes in die Tat um, als den Entschluss, alle Schuld oder Verantwortung für das Handeln im Ernstfalle selbst tragen zu wollen.³⁶ Er isoliert als den reinen Geist genau dasjenige, wofür ein handelnder Mensch unmittelbar und uneingeschränkt Verantwortung übernehmen kann. Alle wissenschaftlichen Sätze sollen derart unmittelbar gesichert sein, dass ihre Verlässlichkeit allein durch diejenigen, die Wissenschaft treiben, garantiert werden kann. Es soll für einen wissenschaftlich und unmittelbar Erkennenden keine Entschuldigung mehr durch Berufung auf widrige Umstände geben können. Gerade dies zieht der Ausschluss jeglicher Mittelbarkeit nach sich.

Ob es unmittelbares Wissen überhaupt geben kann, ist zweitrangig. Wichtiger ist überhaupt der *Vorsatz* des cartesischen Wissenschaftlers, alle Wahrheit nur als unmittelbare zu akzeptieren. Descartes fasst diesen Vorsatz ausdrücklich am Ende der vierten Meditation.

Diese [Wahrheit] werde ich in der Tat erreichen, wenn ich allein auf alles das achte, das ich genügend vollkommen erkenne, und es von dem

³⁴ *Atque ut horologium ex rotis & ponderibus confectum non minus accurate leges omnes naturæ observat, cum male fabricatum est & hors non recte indicat, quàm cum omni ex parte artificis voto satisfacit.* (Descartes 1994) p. 72, AT VII 84,15–9.

³⁵ Siehe oben p. 18.

³⁶ „Indem ich meinen Halt in mir selbst suche, stelle ich mich auf mich selber, nehme meinen Stand in mir selber; ich bin für mich mein eigener fester Standpunkt.“ (Schneiders 1994) p. 96.

Übrigen scheidet, das ich in vermischter und dunkler Weise auffasse.³⁷

Damit fordert Descartes einerseits, nur das Unmittelbare als wahr anzuerkennen. Er fordert damit im gleichen Zuge vom *ego*, dort keine Wahrheit zu behaupten, wo es nicht unmittelbar für sie eintreten kann. Mit anderen Worten: Das *ego* soll für die Wahrheit aller Sätze, die es unter dem Titel der Wissenschaftlichkeit behauptet, die volle Verantwortung übernehmen.³⁸

In seinem Vorwort an den Leser der Meditationen schreibt Descartes, seine Beweise seien nur dem einsichtig, der ernstlich *mit ihm zusammen* meditieren und seinen Geist von allen Vorurteilen ablenken könne und wolle.³⁹ Die Beweiskraft der Meditationen liegt also nicht einfach in einer überzeugenden Präsentation von Fakten. Vielmehr fordert Descartes vom Leser, die vorgetragene Gedanken stets in erster Person mitzuvollziehen und alles, was überhaupt gelten soll, immer nach Kräften für sich selbst als Denkenden gelten zu lassen.⁴⁰ Hierin ist die Methode der Meditationen derjenigen der Geometrie verwandt. Auch in der Geometrie kann ein Beweis nur dadurch dem Leser einsichtig werden, dass er die Beweisschritte selbst für sich nachvollzieht. Die Erkenntnisse, die die Meditationen über ihr *ego* vermitteln können, sind deswegen auch keine Einsichten in das *ego* dritter Personen.⁴¹ Der Leser kann nur etwas über sein eigenes Ich erfahren, indem er sich gänzlich in die Lage des meditierenden *ego* versetzt und dessen Gedanken für seine nimmt.

In seinen methodologischen Schriften ist Descartes also um einen gewissenhaften Umgang mit Behauptungssätzen bemüht. Ein solcher Umgang setzt die Bereitschaft voraus, die Folgen jeder Entscheidung höchstpersönlich und vollständig zu tragen. Descartes hatte in genau diesem Sinn das reine Denken als *bewusstes*, gewissenhaftes Denken definiert. Für den reinen Geist der Meditationen soll keine Entschuldigung durch äußere Umstände gelten.⁴²

³⁷(...) *assequar enim illam [veritatem] profecto, si tantum ad omnia quæ perfecte intelligo satis attendam, atque illa a reliquis, quæ confusius & obscurius apprehendo, secernam. Cui rei diligenter imposterum operam dabo.* (Descartes 1994) p. 52, AT VII 62,22–6.

³⁸Diese Haltung kritisiert (Mully 2000): „Descartes believes the best test of the truth of a belief is whether or not an individual perceives it clearly and distinctly, and he believes that individuals are the best judges of whether or not this is so.“, p. 3. „(...) contrary to Descartes' views, knowledge is a communal achievement.“, p. 19. Vgl. (Williams 1996) p. 49: „Könnte nicht die ‚reine‘ Untersuchung ein kollektives Unterfangen sein?“

³⁹(...) *quin etiam nullis auctor sum ut hæc legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque an omnibus præjudiciis, abducere poterunt ac volent.* (Descartes 1994) p. 5, AT VII 9,24–7.

⁴⁰„Il n'est compris que s'il est intérieurement expérimenté et réécrit par le lecteur.“ (Soual 1999) p. 233. Vgl. (Wilson 1978b) p. 5: „Descartes' use of the first person, then, may very well be intended to promote identification on the part of the reader (...).“

⁴¹„The cogito can only demonstrate the existence of a perspectively individuated entity, not a publicly identified one.“ (Hintikka 1996) p. 13. Zur *demonstratio* als Methode siehe auch AT II 142.

⁴²„The second [innovation] is his [Descartes'] introduction of the doctrine that everyone has infallible *conscientia* of their own present acts of making a judgement (and of withholding assent from a thought). This is directly linked with a moral doctrine of central importance: everybody enjoys *complete freedom* to affirm or deny a thought or to suspend judgement, and therefore each of us has a completely *unqualified responsibility* for what we think.“ (Baker u. Morris 1996) p. 114, vgl. p. 117.

Unterwegs zum Individuum

Wird das, was Descartes als reines Denken isoliert, als gewissenhaftes Erleben und Handeln verstanden, so können Antworten auf eine Reihe von Einwänden erarbeitet werden, die sich auf die Substantialität und die Individualität des meditierenden *ego* beziehen.

Lichtenberg hatte in einer bekannten Bemerkung gefragt, warum die cartesische *res cogitans* eine erste Person Singular sein müsse. Richtiger als ‚Ich denke‘ sei die Erkenntnis aus den ersten beiden Meditationen mit einem unpersönlichen ‚es denkt‘ zu übersetzen, im Sinne von ‚es regnet‘.⁴³

Christian Wolff hatte, gegen eine gewisse Pariser ‚Secte von Egoisten‘ gerichtet, die denkende *res* in den Plural gesetzt.

Und demnach ist klar, daß wir sind.⁴⁴

In § 6 seiner *Deutschen Metaphysik* bietet er eine eigentümliche Mischform von Plural und Singular des denkenden Dings an:

Wer sich seiner & anderer Dinge bewusst ist, der ist.

Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewusst.

Also sind wir.

Bewusstsein einer Sache besteht für Wolff in der Fähigkeit, sie von anderen Sachen unterscheiden zu können.⁴⁵ Bewusstsein, das jemand von sich selbst haben kann, besteht dann in der einfachen Fähigkeit, sich von anderen zu unterscheiden.

Eben hieraus erhellet, wenn wir uns unserer bewusst sind, nemlich wenn wir den Unterschied unserer und der anderen Dinge bemerken.⁴⁶

Damit gibt Wolff keine befriedigende Definition dessen, was ‚bewust seyn‘ heißt. Offen bleibt nämlich die Frage, wie es vor sich geht, dass wir einen Unterschied *bemerken*. Allerdings bietet er eine brauchbare teilweise Explikation des Bewusstseinsbegriffes: Alles, was einem Denkende ‚bewust‘ ist, ist dies in der Form einer Unterscheidung. Bewusstheit bei Wolff entspricht damit der cartesischen Deutlichkeit: Ihr Gegenteil ist die Verworrenheit oder Ununterschiedenheit.⁴⁷

Es ist so einsehbar, wie Wolff das Bewusstsein in den Plural setzen konnte: Unterscheidungen zwischen Dingen kann man gerade und vielleicht *nur* gemeinsam ziehen.

Die Frage an Descartes lautet nun: Was für einen Grund gibt es, das Denkende in den Singular zu setzen? Eine historisch orientierte Antwort ist schnell bei der

⁴³(Williams 1996) p. 70, (Hintikka 1996) p. 8 und Baker / Morris p. 66 zitieren Lichtenberg ohne Quellenangabe.

⁴⁴Deutsche Metaphysik (Wolff 1983) § 1. § 2 schreibt er, „die allerseltsamste Secte der Egoisten, die vor weniger Zeit in Paris entstanden“ sei, habe „von allen Dingen geleugnet, daß sie sind, doch das Ich bin, zugegeben.“

⁴⁵„(. . .) das ist, daß wir wissen, wir stellen uns jetzund viele Dinge als außer uns vor.“ (Wolff 1983) § 728.

⁴⁶(Wolff 1983) § 730.

⁴⁷„Wenn wir den Unterschied der Dinge nicht bemerken, so entsteht daraus Dunckelheit der Gedancken.“ (Wolff 1983) § 731.

Hand. Das Laterankonzil von 1513⁴⁸ hatte nicht nur um Unsterblichkeitsbeweise gebeten, sondern auch darum, gegen die Averroisten zu zeigen, dass die Seele nicht eine für alle Menschen sei. Wenn Descartes tatsächlich dem Aufruf der Kirche gefolgt ist, dann hatte er offensichtlich ein Interesse daran, die Individualität der unsterblichen Seele zu zeigen.⁴⁹

Eine zweite Argumentation für die Individualität des *ego* ist meines Erachtens auch heute nach- und mitvollziehbar. Das *ego* ist dazu als möglicher Träger von Verantwortung zu verstehen. Da der Verantwortungsbegriff in jüngerer Zeit kontrovers diskutiert wurde und überhaupt neueren Datums ist, sind hier zunächst ein paar Worte über seinen Gebrauch zu sagen.

Geschichte und Logik des Verantwortungsbegriffs

Rein sprachgeschichtlich muss klar sein, dass wir ein Wort gebrauchen, das Descartes fremd war. Das französische *responsabilité* ist erst seit dem 18. Jh. in Gebrauch, als es aus dem Englischen übernommen wurde. Die Konstruktion des Wortes *responsabilitas* als Nominalform zu *respondere* (‚antworten‘) war freilich schon immer grammatisch möglich.⁵⁰ Gegenüber traditionelleren Gefühlen wie Schuld, Gewissen, Sorge⁵¹ und Haltungen wie Disziplin, Pflicht, Haftung, Ehrbarkeit oder Sittlichkeit, die alle mehr oder weniger privat oder in Zwiesprache mit dem Schöpfer empfunden beziehungsweise eingenommen werden können, scheint Verantwortung eine wesentlich zwischenmenschliche, soziale Ebene zur Grundlage zu nehmen.

Genauso wie sich Antworten nämlich zu einer Frage verhält, steht auch das Verantworte zu einer Anschuldigung. Grimms Wörterbuch bestimmt ‚antworten‘ noch als ‚verstärktes Antworten‘, etwa in juristischen Kontexten.⁵² So wie das Antworten auf eine Frage (im Gegensatz zu ihrer Zurückweisung) ihre Akzeptierung bedeutet, bedeutet Verantwortung auch gemäß dieser Begrifflichkeit

⁴⁸Siehe oben p. 11, fn. 6.

⁴⁹(Schütt 1990) schreibt p. 108–9: „Offenbar bleibt einem nichts anderes übrig, als einen alten Befund zu wiederholen: Er [Descartes] nimmt die Individualität menschlicher Seelen als die Individualität ausschließlich denkender Substanzen in Anspruch, ohne indes zu verraten, worin das Prinzip ihrer Individuation bestehen soll.“ Im Übrigen spricht Descartes im *Discours de la Méthode* oft in der ersten Person Plural, vgl. (Rodis-Lewis 1990) p. 13, fn. 21. Für weitere Diskussionen des cartesischen Individualismus siehe auch (Burge 1979), (Ferraiolo 1996) und (Moya 1997).

⁵⁰Das entsprechende arabische *mas’ulīa* wird aus dem Verb *sa’ala* für ‚Fragen‘ gewonnen.

⁵¹Diese Begriffe finden sich bei Heidegger wieder, der bekanntlich ein sehr guter Kenner des Augustinus war.

⁵²„VERANTWORTEN, *verb. respondere, probare. (...) über Mischung der Formen Antwort (responsum) und Antwort (praesentia). (...) in der heutigen Sprache ist verantworten in dieser Bedeutung [als beantworten] vollständig durch das in älterer Zeit seltene, aber doch vorkommende beantworten (...) verdrängt. (...) leicht schliesst die Antwort auf eine Frage eine Rechtfertigung, Entschuldigung in sich. Die Bedeutung mag, wie bei Antworten, (...) dem Rechtsleben entspringen, wo die Klage als Frage aufgefasst wurde. So heisst verantworten zunächst vor Gericht vertheidigen, dann überhaupt rechtfertigen, vertheidigen: (...).“ (Grimm u. Grimm 1956) art. Verantworten, p. 79–80. „VERANTWORTUNG, (...) häufig Rechtfertigung vor Gottes Richterstuhl: (...). wie verantworten zunächst eine mündliche Rechtfertigung in sich schliesst, so ist Verantwortung meist persönliche Rechtfertigung in eigener Sache oder in einer, die ich zur Meinigen gemacht.“ Op. cit. art. Verantwortung, p. 82. Vgl. (Weischedel 1972) p. 17: „Verantworten besagt: sich offenbarmachen gegen eine Frage.“*

bereits ein Anerkennen der Schuldfrage. Wäre Verantworte ein *bloßes* Reagieren, so ginge ihm die Spontaneität bzw. Freiheit ab. Antworten aber ist zwar, allgemein gefasst, reagieren, allerdings nicht einfach nur ein Reagieren, so wie ein Automat auf eine Anfrage reagiert. Zu einer Antwort setzen wir gewöhnlich ein gewisses Verständnis des Sinns der Frage voraus. Descartes hatte in diesem Sinne die Sprachfähigkeit als ein wesentliches Merkmal des denkenden Menschen herausgestellt.⁵³ Auch die *emotions interieurs* hängen offenbar recht eng mit der Fähigkeit des Geistes zusammen, auf sich oder andere *als Geister* zu reagieren, also grob gesagt: echt zu antworten. Das Antworten kann dem heutigen Descartes-Leser zwar nicht mehr als unkörperlich verkauft werden, da gerade *Antworten auch eine körperliche Tätigkeit* ist. Allerdings ist zuzugeben, dass auf der Ebene rein körperlicher Beschreibung die Unterscheidung zwischen bloßem Reagieren und echtem Antworten schwer fällt.

Zur logischen Struktur des Begriffes lässt sich sagen, dass das Verb ‚verantworten‘ wenigstens transitiv ist, aber darüber hinaus eine Vielzahl von Stellen erlaubt:

- (1) Jemand verantwortet (2) etwas (3) qua Inhaber einer Rolle (4) vor einem oder mehreren anderen.

Ich werde, indem ich die einzelnen Parameter charakterisiere, zugleich festlegen, in welchem Sinne ich den Begriff hier verwenden will.

(1) Der Verantwortliche Der Verantwortliche kann dies in *passiver* Weise sein, indem ihm von anderer Seite Verantwortung für etwas zugeschrieben wird, oder in *aktiver* Weise. Jemand wird in der Regel dann passiv von anderen zur Verantwortung gezogen, wenn bereits ein Schaden entstanden ist.⁵⁴ Es kann irrelevant sein, ob der verantwortlich Gemachte den Schaden absichtlich verursacht hat. Um zur Rechenschaft gezogen zu werden, muss der in die Pflicht Genommene keine Entscheidung im Vorhinein auf sich genommen haben, sie kann ihm auch nach Entstehen des Schadens aufgrund von allgemeineren Verursacherprinzipien zugeschrieben werden. Aktive Verantwortungsübernahme geschieht dagegen vor Eintreten der Folgen einer Handlung durch den Handelnden selbst. Der Begriff der aktiven Verantwortung ist in gewisser Weise der grundlegendere Begriff. Zwar richtet sich auch der, der aktiv Verantwortung übernimmt, darauf ein, von anderen zur Rechenschaft gezogen zu werden. Jedoch lässt sich die Verantwortung, die er übernimmt, nicht als bloße Rechenschaftspflicht verstehen. Das liegt daran, dass sich Verantwortung, als Rechenschaftspflicht gedacht, nur im Nachhinein und meist aufgrund allgemein akzeptierter Rechtsnormen ergibt.⁵⁵

Worum es in dieser Arbeit gehen muss, ist nicht die Zuschreibung von Schuld nach Entstehen eines Schadens, sondern das Eingehen von Verbindlichkeit seitens eines Handelnden, bereits insofern er bewusst handelt. Descartes fordert eben diese Verbindlichkeit wissenschaftlichen Handelns in höchstem Maße ein. Verbindlichkeit entsteht dort, wo sich Menschen Entscheidungen zu Eigen machen. Durch die Übernahme von Verbindlichkeit wird der handelnde Mensch zu

⁵³Siehe oben p. 31.

⁵⁴(Schäfer 1999) p. 83.

⁵⁵Vgl. (Schäfer 1999) p. 84.

einem denkenden Subjekt, an das Forderungen nach Integrität und Konsequenz gestellt werden können.⁵⁶ In diesem Sinne macht Bewusstsein, als Gewissenhaftigkeit verstanden, den Menschen aus. Der Mensch ist — für andere Menschen — dadurch etwas Besonderes, dass er verbindlich handeln kann.⁵⁷

Verantwortlichkeit, schreibt Weischedel in seiner Untersuchung über das *Wesen der Verantwortung*, macht den Menschen zu einem Subjekt.

Als Phänomen kommt Verantwortung nicht schlechthin vor, sondern sie kommt je vor den Menschen, der zur Verantwortung gezogen wird, ihre Schwere empfindet, sie auf sich nimmt, ablehnt etc.⁵⁸

Wenn die Bewusstheit, die wir anderen Menschen zuschreiben, auf deren Fähigkeit beruht, Verbindlichkeiten einzugehen, dann erzwingt gerade dies die Integrität und Individualität dessen, dem Bewusstsein zugesprochen werden kann.⁵⁹ Verbindlichkeit eines Handelns setzt wenigstens Individuierbarkeit und Fortdauer des Handelnden in Raum und Zeit voraus.

(2) Die Rolle des Verantwortlichen Soziale Rollen können geradezu als Zuschreibungsmuster von Verantwortlichkeiten verstanden werden. Verantwortung kann jemand nur in dem Maße vernünftigerweise übernehmen, in dem er Macht hat, Entscheidungen wirksam zu machen.⁶⁰

Das Gegenstück zu der Verantwortung, die Menschen als Inhaber gewisser Rollen tragen, bildet das Vertrauen, das andere den Inhabern dieser Rollen entgegenbringen. Institutionen, die verantwortungsvolle Rollen an Menschen vergeben können, lösen damit in erster Linie ein Komplexitätsproblem. Verantwortung wird zur Rollenverantwortung, indem das Vertrauen nicht mehr den Menschen als solchen entgegengebracht wird, sondern den Institutionen, in denen sie eine Rolle wahrnehmen. Von Ärzten und Anwälten pflegt man eine verantwortliche Ausübung ihrer Profession zu erwarten, ohne etwas über sie ‚als Menschen‘ wissen zu müssen. Besonders bedeutsam ist dies für den allerorten prophezeiten e-Commerce via Internet, zu dessen Abwicklung sich Institutionen anbieten, die nichts als ihren vertrauenswürdigen Namen bieten und somit auch Verantwortung für etwaigen Betrug übernehmen, der in diesem Namen geschieht. Selbstverständlich ist hier nicht mehr eine einzige Person Vertrauens- bzw. Verantwortungsträger.⁶¹

⁵⁶(Schäfer 1999) p. 89.

⁵⁷Dadurch wird, am Rande bemerkt, auch verständlich, warum wir den Begriff des Bewusstseins nur innerhalb unserer Spezies verwenden. Tiere hätten insoweit ein menschliches Bewusstsein, als sie uns gegenüber Verbindlichkeiten eingehen können. Es ist denkbar, dass nicht menschliche Wesen füreinander einen Bewusstseinbegriff kennen, der nicht auf Menschen passt, da zwischen ihnen und uns keine Verbindlichkeiten entstehen.

⁵⁸(Weischedel 1972) p. 23.

⁵⁹Siehe hierzu (Schwab 1988) mit weiteren Verweisen. Laut Schwab erzeugt, wer ‚Ich‘ sagt, seine Individualität durch einen gleichsam performativen Sprechakt selbst. Hinzuzufügen ist, dass es auch der Adressat ist, der die *Einheit* des Ich-Sagers erzeugt, indem der Sprecher ihm gegenüber gewisse Verbindlichkeiten eingeht.

⁶⁰(Burke 1995) weist p. 395 darauf hin, dass in Portraits der Renaissance bemerkenswert wenig Wert auf die Darstellung individueller Charakterzüge gelegt wurde, und vielmehr auf die Darstellung der sozialen Rolle des Porträtierten.

⁶¹„(…) so zeigt sich, dass sich das Vertrauen in der Regel primär auf eine bestimmte Orga-

Soziale Rollen können zudem auch Verantwortung für die Taten anderer Menschen mit sich bringen, etwa von Unterebenen. In solchen Fällen ist auch der Gegenstand, der verantwortet wird, nicht unmittelbar eine Entscheidung des Verantwortlichen.

Die Verantwortlichkeit, die ein Mensch als Inhaber einer Rolle übernimmt, lässt sich aber letztendlich vollständig auf ihn als Menschen zurückbeziehen. Die Entscheidung, eine bestimmte institutionell vorgezeichnete Rolle wahrzunehmen war keine Entscheidung eines Menschen *in dieser Rolle*. Alle Verantwortung, die ein Handelnder als eine Folge dieser Entscheidung hat, trägt er unmittelbar als Inhaber der angenommenen Rolle, aber mittelbar und in erster Linie dennoch als Mensch, der die Entscheidung für die Übernahme einer Rolle zu tragen hat.

Es ist eine solche persönliche Verantwortung, die in diesem Kontext relevant ist. Descartes, der sich einst in einer Notiz als maskiert bezeichnet hatte,⁶² sucht in der Metaphysik ein unmaskiertes *ego*, eines, welches keine ihm äußerliche *Rolle* spielt, sondern in eigener Person für sein Wissen entsteht. Zwar bedeutet gerade das Wort *persona* auch *Rolle*, aber es geht mit dieser Rolle um eine bestimmte Rolle: die des Privatmannes.

Pierre Charron, der Verfasser des zu Descartes' Zeiten einflussreichen Werks *De la Sagesse*,⁶³ schreibt:

Um ihn [den Menschen] gut zu kennen, muss man ihn in der Abgeschiedenheit betrachten und in seiner Haltung im Alltag. Wenn er das Haus verlässt, um in die Öffentlichkeit zu gehen, wird er eine Posse aufführen: Haltet euch nicht damit auf; dies ist er nicht. Es ist ein ganz anderer, den ihr nicht kennen werdet.⁶⁴

Charron verfolgt ein ähnliches Ziel wie der Descartes der Meditationen. Er ist auf der Suche nach dem wahren Selbst des Menschen, dem Weisheit möglich ist.⁶⁵ Weisheit ist die Kunst des integren Entscheidens,⁶⁶ so dass der weise Mensch nur

nisation (...) bezieht. Erst sekundär bezieht sich das Vertrauen auf diejenige Person, mit der man es zu tun hat und die von der Organisation mit der Erbringung bestimmter Leistungen beauftragt bzw. ermächtigt worden sind.“ (Kaufmann 1992) p. 83.

⁶²*Vt comcedi, moniti ne in fronte apparent pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator existi, larvatus prodeo. Cogitationes Privatae, AT X 213,4–6.*

⁶³(Thweatt 1980) schreibt, Charrons *De la Sagesse* „was an immensely popular work. (...) Descartes was profoundly influenced by it, and although he did not share Charron's scorn for the passions, the cartesian concepts of will, reason, and prudent *bon sens* are essentially those that appear in Charron's work.“ Sie verweist dazu auch auf (Cassirer 1995).

⁶⁴*Pour le [l'homme] bien connoistre il le faut voir en son privé, & en son à tous les jours. (...) Sortant de la maison pour aller en public, il va jouer vne farce: ne vous arrestez pas-la; ce n'est pas luy: c'est tout vn autre, vous ne le connoistriez pas. (Charron 1654) p. 7f. (...) vn chacun de nous joué deux roolles & deux personnages, l'vn estrange & apparent, l'autre propre & essentiel. (Charron 1654) II, ii, p. 297.*

⁶⁵„Philosophie ist für Descartes Erforschung der Weisheit.“ (Specht 1996) p. 7.

⁶⁶(Thweatt 1980) p. 27 schreibt zwar, Charrons idealer *preud'homme* sei gefühllos und rein intellektuell. Der Text von *De la Sagesse* selbst lässt aber andere Deutungen zu. Charron schreibt: (...) *nous le prenont [la sagesse] en sens plus vniuersel, commun & humain, comprenant tout la volonté que l'entendement, voire tout l'homme en son dedans & son dehors, en soy seul, en compaigne, connoissance & agissant. Ainsi nous disons, que Sagesse est preude prudence, c'est à dire preud'homme avec habilité, probité bien aduisée. (Charron 1654), preface.*

über einen längeren Zeitraum als persönlich und verbindlich Handelnder erkennbar ist.

Wer etwas persönlich verantwortet, setzt die verantwortete Handlung in eine Beziehung zu seinen übrigen persönlichen Entscheidungen, Handlungen und Auffassungen. Die besondere Rolle des Privatmenschen bildet dadurch, indem sie bewusst eingenommen wird, das Fundament sicheren Wissens.⁶⁷

(3) Das Verantwortete Für was Verantwortung übernommen werden kann, ist bereits verschiedentlich angeklungen. Zu verantworten sind in der Regel Risiken, Entscheidungen und allgemein Sachverhalte, insofern sie in den Machtbereich des Trägers der Verantwortung fallen. Insbesondere kann Verantwortung auch für Unterlassungen getragen werden. Wesentlich ist, dass das zu Verantwortende vermeidbar war.

Die allgemeinste Form des Verantworteten scheint also die der Entscheidung zu sein. Mit einer Entscheidung legt sich ein denkender Mensch darauf fest, etwas zu tun oder zu unterlassen, so weit dies in seiner Macht steht.

(4) Vor wem oder was verantwortet wird Verantwortung setzt ein asymmetrisches Verhältnis voraus zwischen dem Verantwortlichen und der Instanz, vor der er sich zu verantworten hat.⁶⁸ Die christliche Tradition hatte Gott, das geistliche Gesetz, zu einer solchen übermächtigen Instanz erhoben. Lothar Schäfer deutet dazu in seinem Buch über das *Bacon-Projekt* die zeitgemäße Alternative an.

Der Mensch hat Verantwortung vor einer (hier nicht näher spezifizierten) Instanz, die ihn als *geschichtliches Wesen*, als Akteur der Geschichte betrifft.⁶⁹

Das Gesetz Gottes wird in dieser Formulierung durch ‚die Geschichte‘ oder ‚die Kultur‘ abgelöst. Es ist die Übernahme von Verantwortung vor der ‚Geschichte‘, die die Form des Handelns geradezu *konstituiert*.

Weisedel fordert, da Verantworten eine Art Antworten sei, die Sprachfähigkeit der Verantwortungsinstanz.⁷⁰ Damit kommen für ihn nur Gott, andere Menschen, der Verantwortliche selbst oder der ideale Partner eines Selbstgespräches (Grund-Ich) in Frage. Festzuhalten ist wohl, dass die Instanz, vor der eine Verantwortung möglich ist, in irgendeinem Sinne denkfähig oder ‚geistig‘ sein muss.

Der Begriff der Verantwortung soll mir am Ende dieser Untersuchung dazu dienen, Teile der cartesischen Metaphysik zeitgemäß zu reformulieren. Um

⁶⁷(Schütt 1990) verwendet den Begriff ‚Person‘ in anderer Weise. Auch Descartes spricht in der oben p. 74, fn. 65 zitierten Stelle AT III 694,4 entgegen dem hier versuchten Sprachgebrauch vom ganzen Menschen als der Person.

⁶⁸„Verantwortung hat nur dort einen Sinn, wo, was sich verantworten muss, nicht zugleich Instanz der Verantwortung ist.“ (Müller 1992) p. 105.

⁶⁹(Schäfer 1999) p. 85.

⁷⁰„Als Fragendes muß das ‚Wovor‘ seinerseits etwas sein, was sprechen kann, und es muß als solches mit dem Menschen in der Möglichkeit eines dialogischen Verhältnisses stehen.“ (Weisedel 1972) p. 26.

Missverständnisse zu minimieren, werde ich nun noch zwei Stücke jüngerer Philosophie diskutieren, in denen der Begriff der Verantwortung eine Rolle spielt, die aber nur mittelbar etwas mit Descartes zu tun haben. Es handelt sich um Max Weber Unterscheidung zwischen einer Gesinnungs- und einer Verantwortungsethik und um das *Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas.⁷¹

Verantwortliche Gesinnung

Max Weber hat den Verantwortungsbegriff nicht unwesentlich geprägt, indem er zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik unterschied. Was im Rahmen dieser Arbeit als Verantwortung gilt, ist aber eher eine Mischform, gewissermaßen eine verantwortliche Gesinnung. Da es um die vorgängige und aktive Übernahme von Verantwortlichkeit gehen soll, werden die Folgen eines Handelns nur relevant, indem der Handelnde schon im Voraus bereit ist, sie zu tragen. Verantwortliches Handeln in diesem Sinne schließt also ein Interesse für die möglichen Folgen ein, aber nur so weit diese bekannt sein können.

Weber eröffnet seinen Vortrag über Wissenschaft als Beruf zwar mit dem Zugeständnis, dass gute Wissenschaft nur mit Leidenschaft zu betreiben sei. Ein leidenschaftsloser Forscher „bleibe der Wissenschaft nur ja fern“.⁷² Allerdings komme es gerade dann hauptsächlich darauf an, ‚rein der Sache‘ zu dienen.⁷³ Weber unterscheidet hiermit zwischen einer angemessenen Leidenschaft, die den Wissenschaftler dazu führt, aufrichtig und wahrhaftig zu sein, und anderen Leidenschaften, die ihn davon ablenken würden. Damit entsteht ein komplizierteres Bild als bei der bloßen Gegenüberstellung von Leiblichkeit und Körperlichkeit. Der Wissenschaftler muss sich nicht einfach von den Leidenschaften und der Sinnlichkeit abwenden, sondern er muss verschiedene Standards der Richtigkeit unterscheiden, die sich aus verschiedenen Leidenschaften ergeben. Wissenschaftlich ist nur der Standard der Wahrheit, nicht der der politischen Richtigkeit oder moralischen Güte.

Während in der Wissenschaft noch diejenigen zu Webers Gegnern gehörten, die (a) Eingebung und Leidenschaft nicht klar als ein sich verlieren in der Sache erkennen und (b) aus Sacherkenntnissen weltanschauliche Anleitungen ableiten zu können glauben, verhält es sich in seinem Vortrag zur *Politik als Beruf* anders. Webers Kontrastfigur zum Politiker ist zwar auch, wie oft bemerkt, der ‚Heilige‘, der nach der Bergpredigt handelt, aber ebenso der *Beamte*. Der Beamte zeichnet sich durch eine Qualität positiv aus, die dem Wissenschaftler zugute käme: ohne Zorn und Eifer, *sine ira et studio*, seines Amtes zu walten. Gerade darin unterscheidet sich von ihm der Politiker.

Parteinahme, Kampf, Leidenschaft - ira et studium - sind das Element des Politikers.⁷⁴

Eben aufgrund dieser Eigenschaften steht der Politiker unter dem Prinzip der Verantwortung.

⁷¹Beide Diskussionen können ihrem Gegenstand nicht als solchem gerecht werden, haben hier aber, wie ich meine, ihren eigenen Wert.

⁷²(Weber 1994) p. 6.

⁷³(Weber 1994) p. 7. Hauptgegner Webers scheint gerade der Wissenschaftler zu sein, der glaubt, als Wissenschaftler politisch wirken zu können oder gar zu sollen (Weber 1994) p. 18.

⁷⁴(Weber 1994) p. 53.

Ehre des politischen Führers, also: des leitenden Staatsmannes, ist dagegen gerade die ausschließliche Eigenverantwortung für das, was er tut, die er nicht ablehnen oder abwälzen kann und darf.⁷⁵

Dieses Verantwortungsprinzip steht wohlgermerkt noch nicht im Gegensatz zu einer Gesinnungsethik. Es ist gerade der Beamte, von dem man fordern würde, ohne Gesinnung zu handeln, *gerade weil* er ja die Verantwortung auch nicht trägt. Im Gegenzug erscheint Politik da, wo sie gesinnungslos betrieben wird, als verantwortungsloses Geschäft von Beamten.⁷⁶

Für den Politiker ist es mit reiner Sachlichkeit nicht getan.

Sie macht nicht zum Politiker, wenn sie nicht, als Dienst an einer ‚Sache‘, auch die *Verantwortlichkeit* gegenüber ebendieser Sache zum entscheidenden Leitstern des Handelns macht.⁷⁷

Der Politiker hat sich also *vor derselben Sache, der er sich hingibt*, zu verantworten. Diese ‚Sache‘ kann naheliegenderweise die *res publica* sein.⁷⁸ Darin liegt für Weber auch der Grund, warum sich der Wissenschaftler nicht vor seiner Sache verantworten muss: die ‚öffentliche Sache‘ ist nicht seine Sache. Trotz dieses Unterschieds folgt jedoch für beide daraus dasselbe: Sie brauchen Augenmaß für je ihre Sachlichkeit.⁷⁹

Die bekannte Diskussion, die die Ethik der Bergpredigt von der Verantwortungsethik abgrenzt, folgt erst bei ungefähr diesem Stand der Problemlage. Es war bereits zu sehen, dass die Verantwortung aus zwei Eigenarten der politischen Leidenschaft erwächst: (1) politische Leidenschaft hat sich, um der Sachlichkeit willen und aufgrund der Natur ihrer Sache, vor dieser zu verantworten und (2) politische Leidenschaft ist tätig in dem Sinne, dass sie in verbindlicher Weise die Sache ihrer Leidenschaft für die Zukunft gestaltet. Wissenschaftliche Verantwortlichkeit müsste analog gefordert werden, sofern (1) sie mit der Forderung nach Sachlichkeit aus der Spezifik ihres Objekts entsteht oder (2) die Sache, der sie dient, auch von ihr in ähnlich starkem Sinne gestaltet wird.

Gewissen ohne Bewusstsein?

Hans Jonas hat zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines *Prinzips Verantwortung*⁸⁰ einen Exkurs nachgeliefert, der sich dort mit dem Leib-Seele-Problem hätte befassen sollen. Das Anliegen dieses Exkurses war, die Möglichkeit einer kausalen Einwirkung des Subjekts auf seine materielle Umwelt zu verteidigen. Notwendig ist dies, schreibt Jonas, da sonst nicht einsehbar sei, wie Menschen Verantwortung für Veränderungen innerhalb der materiellen Welt haben könnten. Der „naturwissenschaftliche Dogmatismus“ könne nicht anders,

(...) als die Seele (das Bewußtsein) zur Ohnmacht in der objektiven Welt zu verurteilen, welche nach seinen Normen allein erklärt werden

⁷⁵(Weber 1994) p. 53.

⁷⁶(Weber 1994) p. 66f.

⁷⁷(Weber 1994) p. 74.

⁷⁸Genauer ist die Sache des Politikers die Zukunft (p. 77).

⁷⁹(Weber 1994) p. 74 und 7.

⁸⁰(Jonas 1984).

muß. Danach wären wir Puppen der Weltkausalität. Damit aber wird der Lehre von der Verantwortung jeder Boden entzogen.⁸¹

Jonas nimmt also bereits die materielle und die psychische Welt als gegeben und fürchtet um die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen beiden. Statt die Sphäre des reinen Geistes als etwas zu begreifen, das gerade aus der offensichtlichen Verwendbarkeit von Begriffen wie Irrtum, Schuld und Verantwortung folgt, nimmt er die Existenz und Wirksamkeit des reinen Geistes zur Voraussetzung für die Möglichkeit von Verantwortung.

Die theoretischen Überlegungen, die Jonas über die Einwirkung des Psychischen auf die Materie anstellt, sind dementsprechend nicht mehr als ein Zerrbild der an sich einleuchtenden Individualität und Wirksamkeit lebender Menschen qua Träger von Verantwortung.

Damit ein Subjekt Verantwortung tragen kann, schreibt Jonas, muss es auf die materielle Welt wirken, in der es selbst nicht vorkommt. Er nimmt an, es bewirke Veränderungen im Gehirn des Handelnden.⁸² Diese Einwirkung auf die Materie des Hirns, schreibt er, sei nicht im Sinne der Physik kausal. Vielmehr wirke der Geist dadurch auf den Körper,

(...) dass von seiten des Psychischen, also von jenseits des ‚Stoffes‘, die zur Auswahl des Neurons bzw. seines Auslösers benötigte physische Größe erzeugt wurde. Man erschrecke über diesen Gedanken nicht zu sehr und sehe zu, wohin das theoretisch führt.⁸³

Man erschrecke sehr wohl, eben weil es theoretisch ins Abseits führt. Den Einwand, dass eine Ursache im Bereich der klassischen Physik stets selbst physikalisch und nicht unkörperlich sein könne, versucht Jonas durch den Hinweis zu entkräften, das Psychische bringe vielleicht *sehr geringe* Wirkungen hervor.

Die Kleinheit des so Erzeugten würde es für jede Zählung der physischen Faktoren in der Ereignisfolge unsichtbar machen.⁸⁴

Da zudem auch das Physische auf die Seele wirke und so stets kleine Mengen physischer Energie in den Bereich des Psychischen abfließen, halte sich die Menge der Energie im Ganzen konstant.⁸⁵ Es fließt, diesem Modell gemäß, also immer ein wenig Energie in das Subjekt ab, wird dort in mysteriöser Weise aufgenommen, verarbeitet und wieder an die materielle Welt abgegeben. All dies spielt sich obendrein in einer Größenordnung ab, die nicht physikalisch messbar ist.

Eine solche Theorie ist keine Rettung der Subjektivität, sondern eine Karikatur einer falsch verstandenen cartesischen Anthropologie. Die Bemerkungen, die Descartes selbst über die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper gemacht hat, gehören nicht zum Besten, was er geschrieben hat und ich habe weitestgehend auf ihre Diskussion verzichtet. Jonas wiederholt hier aber nicht einfach einen Fehler, den Descartes zu begehen scheint, sondern er tut dies am falschen Ort. Indem

⁸¹(Jonas 1987) p. 17.

⁸²Frage: Warum gerade nur im Gehirn *einer* Person? Warum nicht mal in diesem Gehirn, mal in jenem?

⁸³(Jonas 1987) p. 74.

⁸⁴(Jonas 1987) p. 74.

⁸⁵(Jonas 1987) p. 77.

Jonas glaubt, die Möglichkeit von Verantwortlichkeit durch eine psychophysische Theorie beweisen zu müssen, muss er eine Lehre vom reinen Geist annehmen, die selbst *nicht* auf dem Phänomen der Möglichkeit von Schuld, Irrtum und Verantwortung beruhen kann. Da bei Jonas die Theorie der psychophysischen Wechselwirkung am Anfang steht, geraten die Mängel seiner Interaktionstheorie zu schweren philosophischen Problemen.

Das Verhältnis, das Jonas zwischen Verantwortlichkeit und Subjektivität sieht, besteht zwar in der Tat, aber *in umgekehrter Reihenfolge*. Der Descartes, den ich hier zu rekonstruieren suche, etabliert seine Lehre vom reinen Geist erst durch den Vorsatz, verantwortlich sein zu wollen. Letztendlich ist für Descartes nicht der Geist und die Materie das Grundlegende, sondern die Fähigkeit des Menschen, gewissenhaft zu handeln. Freiheit, zu entscheiden, entsteht erst durch die Situation des Verantwortens, ebenso wie die Möglichkeit ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ zu sagen, erst durch eine Frage geschaffen wird.

Damit ist genug über den Verantwortungsbegriff gesagt. Ich kann mich nun der Arbeit an der bisher offen gebliebenen Frage zuwenden: Mit welchem Recht kann das meditierende *ego* als individuelle Substanz gelten?

5.3 Die Substantialität des *ego*

Charron beschreibt den weisen Menschen in blumigen Worten als eine gefestigte Persönlichkeit, die dem ihr innewohnenden Gesetz der Natur zu folgen verstehe.

Die treibende Kraft dieser Rechtschaffenheit (*preud'homme*) ist das Gesetz der Natur, das heißt, die allgemeine Gerechtigkeit und Vernunft, die in jedem von uns scheint und leuchtet. Wer auf dieser Grundlage handelt, handelt nach Gott: Denn dieses natürliche Licht ist ein Leuchten und Lichtstrahl der Göttlichkeit, ein Ausfluss und eine Niederkunft des ewigen göttlichen Gesetzes.⁸⁶

Charron *beschreibt* hier weniger den rechtschaffenen Menschen, als dass er vielmehr *fordert*, wie er zu sein habe.⁸⁷ Der *preud'homme* ist ein Ideal eines Menschen. Die Beharrlichkeit und Integrität dieses *preud'homme* umschreibt Charron interessanterweise mit einer lateinischen Wendung, in der der Begriff der *Substanz* vorkommt.

Denn dieses Gesetz der Gleichheit und der natürlichen Vernunft ist (...) [ein] allgemeines, in allem beständiges, immer dasselbe und gleiche, einförmige, das weder Zeit noch Ort verändern oder verstellen können, das keiner Zunahme oder Abnahme fähig ist, nicht mehr und nicht weniger werden kann. Der *Substanz* eignet kein mehr oder weniger.⁸⁸

⁸⁶Or le ressort de cette preud'homme c'est la loy de nature, c'est à dire l'équit'e & raison vniverselle, qui luit & esclaire en vn chacun de nous. Qui agit par ce ressort, agit selon Dieu: Car cette lumiere naturelle est vn éclair & rayon de la diuinité, vne défluxion & dépendance de la loy eternelle & diuine: (...). (Charron 1654) II, iii, 4, p. 301.

⁸⁷Or la vraye preud'homme, que ie requiers en celuy qui veut estre sage, (...), loc. cit.

⁸⁸Car cette loy d'équité & raison naturelle, est (...) vniuerselle, constante par tout, & toujours mesme, égale, vniforme, que les temps ny les lieux ne peuuent alterer ny déguiser, ne reçoit

Ohne Charron weiter auslegen zu wollen, werde ich dies als Hinweis für das folgende Interpretament nutzen. Spätestens die Forderung an einen Menschen, Verantwortung zu übernehmen, möchte ich erklären, erzwingt seine Integrität, Individualität und Konstanz, und damit seine Subjektivität und Substantialität. Substanzen sind laut Descartes dasjenige, wodurch etwas Bestand hat, das wir in der Welt erkennen können. Sobald wir eine Idee einer Eigenschaft in uns haben, setzt diese eine Substanz voraus, in der diese Eigenschaft ist.⁸⁹ Physikalische Eigenschaften lassen sich stets als Eigenschaften einer einzigen Substanz verstehen, nämlich der ausgedehnten Welt. Menschen haben aber nicht nur physikalische Eigenschaften, sondern insbesondere die Fähigkeit, gewissenhaft zu entscheiden. Es gibt etwas am Menschen, dem wir bewusste Handlungen zuschreiben, und dadurch eine gewisse Verantwortlichkeit unterstellen. Dasjenige, dem wir Verantwortung zuschreiben, ist zwar ‚etwas‘, es ist aber gerade nicht das, was die Physik beschreiben kann. Daher ist zunächst die Frage offen, Eigenschaft welchen Dinges die Fähigkeit ist, Verantwortung zu übernehmen. Dass das denkende Ding, das Descartes als abstrakten reinen Verantwortungsübernehmer isoliert, tatsächlich eine Substanz ist, folgt aber nicht nur durch die begriffliche Festlegung, Träger von Eigenschaft seien Substanz zu nennen.

Das verantwortungsfähige *ego* hat gerade durch seine Fähigkeit, gewissenhaft zu entscheiden und verbindlich zu handeln, Qualitäten, die es zur Substanz machen.

- (1) Erstens impliziert Verantwortungsfähigkeit eine gewisse Unabhängigkeit. Das zeigt sich (a) darin, dass Abhängigkeiten, durch körperliche Einflüsse oder Gewaltanwendung anderer Menschen, von Verantwortung befreien können. (b) Außerdem kann eine bloße Änderung der körperliche Substanz keinen Menschen einer Verantwortung entheben, die er übernommen hat. Wie bereits angeführt, kann kein Mensch der Pflicht, ein Versprechen zu halten, entgehen, indem er sein körperliches Substrat auswechselt. Verantwortlich ist nicht der Körper des Menschen, sondern sein *ego*, dasjenige, von dem seine Handlungen ausgehen. (c) Schließlich endet die Verantwortlichkeit eines Menschen gegenüber anderen nicht mit dem Tod eines der Beteiligten. Menschen empfinden gerade gegenüber Toten weiterhin Schuld und die Thesen von Descartes sind etwas, für das man immer noch *ihn*, nicht seine Leiche, einen anderen oder eine unbestimmte ‚Geschichte‘ verantwortlich macht. Das Verantwortliche am Menschen als solches hat unabhängigen Bestand.
- (2) Zweitens erzwingt Verantwortlichkeit eine gewisse Einheit des *ego*. (a) Kein denkender Mensch kann erstens mit einem Teil seines Denkens zu etwas verpflichtet sein und mit einem anderen zu dessen Gegenteil. Ein Denker, der nicht auf Widersprüchlichkeiten reagiert, indem er sie auszuräumen versucht, kann nicht wirklich verantwortlich genannt werden. Dies ist einer der Gründe, aus denen sogenannte Geisteskrankheit von Verantwortlichkeit entbinden kann. Foucault hat dies treffend bemerkt:

Wo das normale Individuum die Erfahrung eines Widerspruchs macht,■

point d' accès ny recés, de plus & du moins, substantia non recipit magis nec minus. (Charron 1654) loc. cit. p. 302f.

⁸⁹Siehe oben p. 39.

macht der Kranke eine widersprüchliche Erfahrung.⁹⁰

(b) Um vor anderen Menschen glaubhaft Verantwortung übernehmen zu können, muss ein denkender Mensch über einen längeren Zeitraum hinweg dieselben Gedanken haben können, auch wenn er sich, körperlich gesehen, ändert. Von einem verantwortungsvollen Menschen verlangen wir, dass er in einem gewissem Sinne derselbe bleibt, egal, wo er sich aufhält, welche Haarfarbe er hat und was er gegessen hat. Es muss einen Punkt an ihm geben, sein *ego*, der sich selbst als eine Einheit begreift.⁹¹

(c) Während bewusste Gedanken und Motive unmittelbar zu verantworten sind, gilt dies für die sogenannten unbewussten Gedanken und Motive nicht ohne weiteres. Zwar sind wir oft dafür verantwortlich, unbewusste Motive zu integrieren und dadurch bewusst zu eigenen zu machen, nachdem sie uns als solche bekannt sind. Unmittelbarer Handlungsbedarf entsteht durch die Selbstzuschreibung unbewusster Gedanken aber nicht. Schreiben wir uns dagegen bewusste Gedanken selbst zu, so ist unmittelbar in unserer Verantwortung, diese nicht in einen offenen Widerspruch zu den anderen bewussten Gedanken zu setzen oder dort zu belassen.

- (3) Drittens schließt Verantwortlichkeit auch Individualität ein, so dass sich verschiedene denkende Menschen als Referenzpunkte von Verantwortlichkeit voneinander unterscheiden. Es kann niemand einfach für einen anderen Verantwortung übernehmen, ohne diesen zu fragen. Was die Verantwortungsübernahme angeht, steht jeder handelnde Mensch gerade den anderen Menschen als abgeschlossene Einheit gegenüber. Die Einheit ist eine solche von Denktätigkeiten, die alle von demselben denkenden Individuum ausgehen. Zwei Denktätigkeiten sind zudem nur dann aufeinander beziehbar, wenn sie von wenigstens einem Denkenden beide getätigt werden. In diesem Sinne unterscheiden sich denkende Menschen radikal voneinander: Wenn zwei Menschen sich mit ihren Gedanken gegenseitig widersprechen, herrscht solange noch kein wirklicher Widerspruch, solange sie sich nicht untereinander verständigen oder von einem dritten miteinander verglichen werden.

Möglicherweise ist es noch im Sinne der cartesischen Philosophie, wenn man sagt, die Personalität des meditierenden *ego* setzte nicht *voraus*, dass dieses eine Substanz sei. Auf jeden Fall aber gilt, dass es kein *ego* geben kann, das nicht in dem spezifizierten Sinn eine Substanz wäre. Denn die Denktätigkeiten des meditierenden *ego erzeugen* dessen Substantialität, da sie bewusste, und das heisst: gewissenhafte Tätigkeiten sind.⁹²

Zusammenfassung

Ich habe nun aus dem über den modernen Verantwortungsbegriff festgehaltenen einige Argumente entwickelt, die dafür sprechen, dass etwas nur dann Verantwortung tragen kann, wenn es gewisse Merkmale einer eigenständigen Substanz

⁹⁰(Foucault 1968) p. 66.

⁹¹Entsprechend verstehe ich das *rem plane unam et integram me esse intelligo* der sechsten Meditation. (Descartes 1994) p. 74, AT VII 86,3–4.

⁹²„Selbigkeit ist eine Beziehung und eine Ordnung von Beziehbarkeit. Sie braucht kein Sub- oder Superstrat.“ (Schwab 1988) p. 67. Hinzuzufügen ist wiederum, dass die Selbigkeit zwar kein Substrat voraussetzt, aber eines *schafft*.

hat. Insbesondere ist ein zur Verantwortung Fähiges nicht teilbar, und es muss über einen längeren Zeitraum hin relativ unabhängig von der Materie, aus der es jeweils besteht, Bestand haben. Damit will ich nicht einfach die cartesische *cogitatio* mit der Übernahme von Verantwortung gleichsetzen. Ich habe den Begriff der *res cogitans* nicht anhand des Verantwortungsbegriffes *definiert*. Jedoch habe ich mit dem Fall eines verantwortlich Handelnden einen paradigmatischen Fall von *cogitatio* und Bewusstheit aufgezeigt.

Außerdem habe ich gezeigt, dass auch Descartes das meditierende *ego* als ein solches charakterisiert, das jeden seiner Gedanken selbst einzusehen und zu verteidigen, also gewissenhaft zu denken bemüht ist. In diesem Sinne ist das meditierende *ego* ein herausragendes Beispiel für ein Ich, das Verantwortung übernimmt. Descartes scheint im Übrigen gerade hiermit einen Neubeginn in der Philosophie eingeleitet zu haben, dass er sein Denken ganz auf sich selbst stellte und damit die volle Verantwortung für seine Gedanken zu übernehmen suchte.⁹³

Es ist abermals deutlich geworden, dass Descartes mit seiner strikten Trennung zwischen Physik und Metaphysik nicht *Dinge*, sondern Redeweisen voneinander abgrenzt. Denn der Geist hätte ebensowenig *Rechtsempfinden* oder Gewissen wie ein reiner Engel, wenn er vollständig von der ihn umgebenden Welt getrennt wäre. Dann aber könnte er auch nicht als idealisierter Träger von Verantwortung fungieren.

Die Meditationen beginnen bekanntlich mit der Feststellung, dass der Mensch beim Denken mitunter irre. Indem der *Irrtum* am Anfang der Meditationen steht, geht nicht nur die Endlichkeit, sondern auch die *Fleischlichkeit* des menschlichen Geistes aller Einsicht in seine Unkörperlichkeit voraus. Nur *weil* der Mensch kein bloßer Automat, aber auch kein reiner und vollständig determinierter Geist ist, kann er irren. Nur dann aber kann er sich bemühen, Verantwortung aktiv zu übernehmen.

Durch die Übernahme von Verantwortung, das gewissenhafte Denken und die Suche nach Sicherheit grenzt sich das meditierende *ego* zwar als eigenständiges Individuum von Anderem ab. Die metaphysische Redeweise individuiert damit den handelnden Menschen in einer Weise, in der es die einheitliche, cartesische Physik nicht mehr kann. Die Metaphysik kann ihn aber erst und gerade dadurch in eine *Beziehung* zu seiner Umwelt setzen und zu der Instanz, der *gegenüber* er verantwortlich ist. In den Cartesischen Meditationen ist diese Instanz zunächst Gott.

In den Meditationen erfolgt also eine Loslösung des Denkens von seiner Umwelt nur in Hinsicht auf eine Bezugnahme zu anderem Denken, das über das einzelne Denken hinausgeht.

⁹³Dies sollte selbstverständlich jede richtig verstandene Philosophie tun. Dennoch muss hiermit offenbar immer wieder ‚neu‘ begonnen werden.

Kapitel 6

Schluss

6.1 Ausblick

Zur Form einer cartesischen Psychologie

Es soll nun noch um die Frage gehen, was eine cartesische Psychologie als klares, aber nicht deutliches Wissen sein kann.

Ich diskutiere zwei mögliche Formen klaren, aber nicht deutlichen Wissens. Erstens greife ich die Unterscheidung zwischen Strenge und Exaktheit auf, die Husserl und Heidegger entwickelt haben, und die von Kambartel erneut ins Spiel gebracht wurde. Die Frage ist, inwiefern es sicheres Wissen geben kann, das nicht klar ist, da es nicht von einer isolierbaren Substanz handelt. Zweitens bietet sich auch innerhalb der cartesischen Erkenntnistheorie eine Möglichkeit, von undeutlichem, aber dennoch sicherem Wissen zu sprechen. Nicht zuletzt ist drittens vorstellbar, zwar die cartesische Forderung nach Deutlichkeit qua Getrenntheit der Redebereiche anzuerkennen, aber nach *alternativen Unterscheidungen* zu der zwischen Geist und Körper zu suchen.

Heidegger auf der Suche nach einer Psychologie

Heideggers Kritik an Descartes¹ lautet im Wesentlichen, dass Descartes die subjektive und die objektive Welt, indem er ihnen Substanzen zuordnet, zum Fundament gewählt habe, ohne zu sehen, dass die menschliche Situation des Seins in einer Welt viel fundamentaler ist. Descartes habe damit für basal gehalten, was eigentlich abgeleitet sei. Den Geist habe Descartes entsprechend als innerweltliche, denkende Substanz missverstanden und damit das Bedingungsverhältnis unaufgeklärt gelassen, das zwischen den innerweltlich vorhandenen Dingen und dem menschlichen *Dasein* besteht, das nicht in dieser Welt *vorkommt*, sondern sie zu seiner Welt hat.

Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierenden Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie [Verhaltungen des Daseins] als Möglichkeit des In-der-Welt-Seins zu verstehen. Das Sein des „Daseins“ aber, zu

¹Ich vereinfache hier stark, da ich keine eingehende Diskussion der Heideggerschen Philosophie beabsichtige.

dessen Grundverfassung das In-der-Welt-Sein gehört, faßt Descartes in derselben Weise wie das Sein der *res extensa*, als Substanz.²

Hinter den unaufgeklärten Schwierigkeiten des Substanzbegriffs verberge sich bei Descartes „die Unbewältigung des grundsätzlichen Seinsproblems“,³ so dass Descartes in seinem Anfang mit dem *cogito sum* den „Seinssinn des ‘sum’“ unbestimmt gelassen habe.⁴

In Heideggers allgemeiner Kritik am neuzeitlichen, durch Descartes mit begründeten, Wissenschaftsbetrieb wird ein Ansatz zur Kritik der wissenschaftlichen Psychologie deutlich. Was es für eine Wissenschaft heißt, mathematisch zu sein, deutet Heidegger allgemein und treffend anhand der Etymologie des Wortes ‚Mathematik‘ (Τὰ μαθήματα).

Τὰ μαθήματα bedeutet für die Griechen dasjenige, was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im voraus kennt.⁵

Mathematisch sei die neuzeitliche Naturwissenschaft in dem Sinne, dass sie ihren Gegenstand im Voraus an die bereits bekannte exakte Geometrie und Mechanik bindet.

Die Strenge der mathematischen Naturwissenschaft ist die Exaktheit. Alle Vorgänge müssen hier, wenn sie überhaupt als Naturvorgänge in die Vorstellung kommen sollen, im voraus als raum-zeitliche Bewegungsgrößen bestimmt sein. (...)

Die heutigen Naturwissenschaftler sind nur noch hinterherlaufende Handwerker innerhalb des Bereiches, der ihnen schon längst erschlossen ist.⁶

Es sei erstmals Descartes gewesen, schreibt Heidegger, der das Seiende im Ganzen derart als Gegenstand einer durch die mathematische Wissenschaft vergewissernten Vorstellung verstanden habe.⁷ Damit gerät das Objekt jeder Wissenschaft zu einem durch die mathematischen Herangehensweise Vorbestimmten und Beherrschten.⁸ Gerade das menschliche Erleben und Handeln ist dann aber nicht mehr wissenschaftlich fassbar.

Dagegen müssen alle Geisteswissenschaften, sogar alle Wissenschaften vom Lebendigen, gerade um streng zu bleiben, notwendig unexakt sein.⁹

²(Heidegger 1986) p. 98. „Dasein“ wählt Heidegger, um vorurteilsfrei über das Ich, das Denkende oder den erlebenden und handelnden Menschen sprechen zu können; daher ist es nicht ratsam, den Begriff „Dasein“ zu erläutern – man muß ihn vielmehr in seiner Verwendung *beobachten*, um ihn zu verstehen. Vgl. zum obigen auch (Heidegger u. Boss 1994) p. 220: „Das Selbst ist nie vorhanden als Substanz.“

³(Heidegger 1986) p. 94.

⁴(Heidegger 1986) p. 24.

⁵(Heidegger 1994) p. 78, vgl. p. 72, 108.

⁶(Heidegger 1994) p. 79 und (Heidegger u. Boss 1994) p. 265 respektive. Vgl. dort p. 28: „Die Naturwissenschaft setzt Bedingungen und sieht nach, was herauskommt.“

⁷(Heidegger 1994) p. 87.

⁸„Im planerischen Imperialismus erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze.“ (Heidegger 1994) p. 111.

⁹(Heidegger 1994) p. 79.

Heidegger diagnostiziert hier also ebenfalls, dass der neuzeitliche Wissenschaftsbegriff keine Psychologie als Wissenschaft zulässt. Eine solche werde nur durch Überwindung der neuzeitlichen Metaphysik möglich.

Descartes ist nur überwindbar durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat, durch die Überwindung der neuzeitlichen und d.h. zugleich der abendländischen Metaphysik.¹⁰

Wie kann eine Psychologie dann aussehen? Die Psychologie im Rahmen der neuzeitlichen Metaphysik, so Heidegger, versäumt die Frage nach dem Psychischen selbst.¹¹ Daher wendet sie auf dessen Erforschung Methoden an, die sie denen der mathematischen Naturwissenschaften nachbildet.

Die Berechtigung der Psychologie besteht in ihrem Ansatz und im Ernstnehmen des Nicht-körperlichen, aber dann hört ihre Berechtigung schon auf, weil sie dann dieses Nicht-körperliche mit nicht gemäßen Methoden erforscht.¹²

Die Überwindung der neuzeitlichen Metaphysik besteht damit auch und gerade in der Abstandnahme vom Körperbegriff der Physik. Heidegger spricht vom *Leib* des Menschen, um das zu bezeichnen, was am Menschen zwar einer physiologischen Beschreibung zugänglich ist, aber dennoch nicht selbst korrekt durch eine solche Beschreibung beschrieben würde.¹³ Der Leib werde im Rahmen der herkömmlichen Physik *als Körper* beschrieben und gerade damit verliere er seine Leiblichkeit. Das liege hauptsächlich daran, dass der Leib eine Grenze als ‚meiner‘ habe, die der Körper als bloß physikalischer nicht haben könne.¹⁴

Das, was wir beim EEG sehen, hat mit dem Leiben des Gehirns nichts zu tun, sondern damit, dass der Leib auch als Körper und dieser chemisch-physikalisch gedacht werden kann.¹⁵

Den Blick auf die Leiblichkeit des Menschen im Gegensatz zum Haben eines physikalisch beschreibbaren Körpers habe Descartes verstellt.¹⁶ Ich habe in dieser Arbeit bereits untersucht, inwieweit dies stimmt.

Die Kritik Heideggers an der neuzeitlich geprägten und damit vielleicht cartesisch zu nennenden Psychologie hat also zwei grundsätzliche Züge. Erstens werde nicht auf die Eigenart des Psychischen geachtet, *bevor* Methoden zu seiner Erforschung erdacht und verwendet werden. Dies wäre aber nötig, um erst die dem Psychischen gemäße Methode zu finden. Zweitens werde der Körperbegriff der Physik fraglos übernommen, wodurch die Stellung des Leibes im menschlichen

¹⁰(Heidegger 1994) p. 100.

¹¹„Wo ist nun die wissenschaftliche Fragestellung sinnvoll in der Psychologie? (...) Man fragt nach den *Abläufen*, den *Veränderungen im Psychischen*, aber *nicht* nach dem, was das *Psychische* ist.“ (Heidegger u. Boss 1994) p. 24.

¹²(Heidegger u. Boss 1994) p. 271.

¹³(Heidegger u. Boss 1994) p. 105–11. Vgl. p. 292–4

¹⁴„Die Leibgrenze ist gegenüber der Körpergrenze nicht quantitativ, sondern qualitativ verschieden. Der Körper kann als Körper eine solche Grenze wie der Leib gar nicht haben.“ (Heidegger u. Boss 1994) p. 112.

¹⁵(Heidegger u. Boss 1994) p. 245.

¹⁶(Heidegger u. Boss 1994) p. 133–146.

Handeln und Erleben auf die falschen Begriffe gebracht wird. Eine Heideggersche Psychologie muss also einen dem Psychischen angemessenen Begriff der Strenge finden, ohne exakt sein zu wollen und sie muss zwar vom Körper bzw. Leib handeln, aber nicht so, wie die Physik vom Körper handelt.

In einem Sinne ist eine solche Psychologie nicht cartesisch: Sie darf sich nicht auf die Vorarbeit verlassen, die Descartes für die Physik und Metaphysik geleistet hat. Als cartesisch ist eine Psychologie mit Heidegger in dem Maße zu kritisieren, in dem sie sich an die Vorgaben der cartesischen Physik hält, indem sie diese entweder allgemein zum Vorbild nimmt oder den Körperbegriff aus ihr entlehnt.

Um eine nicht cartesische Psychologie nach Heidegger zu begründen, wären methodologische Fragen neu zu klären. Es würde sich fragen, was eine abgrenzbare wissenschaftliche Disziplin ausmacht und was ihren Gegenstand. Zweitens wäre die einer Psychologie angemessene Form der Strenge zu benennen.

Strenge und Exaktheit

Kambartel hat in einem Vortrag die Unterscheidung zwischen Strenge und Exaktheit, die Heidegger andeutete, eigens thematisiert. Er unterscheidet von der Exaktheit der herkömmlichen Naturwissenschaften die Strenge als die angemessene Form, Philosophie zu betreiben.¹⁷ Während Exaktheit darin bestehe, situationsinvariant gegebene Regeln genau zu befolgen, bestehe strenges Vorgehen eher in einem Gespür für das einer konkreten Situation Angemessene.¹⁸

Die Strenge, von der Kambartel spricht, scheint daher weniger ein zur Exaktheit gleichberechtigtes Merkmal einer Psychologie sein zu können, als dieser vielmehr *vorgeordnet*. Ein strenges Vorgehen dient offenbar eher dazu, das richtige Maß und die angemessene Form der Exaktheit einer Wissenschaft zu finden. Es scheint weniger die Methode der zu suchenden Psychologie streng sein zu sollen, sondern vielmehr die Methode der Suche nach dieser Psychologie.

Undeutliches, aber sicheres Wissen

Lex Newman hat dafür argumentiert, dass Descartes eine Form sicheren Wissens anerkennt, die nicht klar und deutlich sein muss. Allgemeineres Kriterium für die Unfehlbarkeit mancher Überzeugungen des meditierenden *ego* sei, dass Gott kein Betrüger sein dürfe.¹⁹ Gott ist aber, so lautet Newmans Argumentation, nicht erst dann ein Betrüger, wenn das *ego* sich in Bezug auf klare und deutliche Empfindungen oder Wahrnehmungen irrt. Das grundlegendere Wahrheitskriterium gibt er auch in der folgenden Form an:

p ist wahr, wenn ich klar und deutlich erkenne, dass ich

¹⁷ „Should science be exact? — I think, in many cases this is a reasonable perspective, in (many) others it is not; though we may want to make it a matter of *definition* (of the use of the term ‚science‘)! Should Philosophy be exact? — I think we can definitely see and say it should not.“ (Kambartel 1986) p. 12.

¹⁸ „Streng geht jemand vor, der die realen Umstände, die Sache und das konkrete Ziel nicht aus den Augen läßt“. (Stekeler-Weithofer 1995) p. 52.

¹⁹ Newman nennt die Umstände, unter denen Gott ein Betrüger wäre, falls das *ego* irrt, *ϕ-type circumstances*. „Rather than *ϕ-type circumstances consisting* in clear and distinct perception, such perception turns out to be a *special case* of *ϕ-type circumstances*.“ (Newman 1999) p. 561.

- (i) dazu neige, p zuzustimmen und
- (ii) keine Fähigkeit oder Möglichkeit zur Korrektur habe, so dass ich $\text{non-}p$ behaupten könnte.²⁰

Klarheit und Deutlichkeit spielen in diesem Kriterium zwar eine Rolle, aber es muss nicht das sicher Gewusste *selbst* ein deutlich und präzise Gewusstes sein. Nur auf der Basis dieses Kriteriums kann Descartes in der sechsten Meditation behaupten, er habe einen Körper und die Empfindungen, die dieser ihm vermittelt, stammten aus einer Aussenwelt. Da diese Behauptungen von der Einheit von Leib und Seele handelt, sind sie bestenfalls klar, aber nicht deutlich, das heisst in getrennter und präziser Weise erkennbar. Sie handeln dementsprechend auch nicht von einer Substanz. Das in diesem Zusammenhang Wesentliche ist aber, dass sie dennoch als *erwiesen* gelten können.

Deutlichkeit, aber anders

Es gibt vielleicht eine dritte Möglichkeit, cartesische Psychologie zu betreiben. Descartes erkennt auf der Basis seiner *Meditationen* nur *ein* fest gefügtes System von Unterscheidungen an. Undeutlich spricht demgemäß der und nur der, der die Bereiche des Geistes und des Körpers vermischt. Es ist aber vorstellbar, Redebereiche auf andere Weise sauber voneinander abzugrenzen. Auf diese Weise könnte eine Deutlichkeit der psychologischen Begriffe im cartesischen Sinne gefunden werden, die nicht der Deutlichkeit der physikalischen oder metaphysischen Rede entspricht, aber nicht weniger präzise unterscheidet.

6.2 Zusammenfassung

In erster Linie habe ich in dieser Arbeit Lesarten von Descartes gefunden und verteidigt. Die wesentlichen Punkte dabei waren die folgenden.

- (1) Das *ego* der ersten fünf Meditationen unterscheidet sich von der Psyche, die Gegenstand einer modernen Psychologie sein könnte. Descartes spricht hier nicht von der Seele eines lebenden Menschen, sondern im Gegenteil von dem, was seiner Meinung nach von dieser fortbesteht, wenn der Mensch nicht mehr lebt.
- (2) Substanzen sind Korrelate klarer und deutlicher Begriffe. Deutlichkeit eines Begriffes besteht in der Getrenntheit von anderen Begriffen und Substanzen sind Dinge, die allein in derart abgetrennter Rede beschrieben werden können. Daher können Geist und Körper nur Substanzen sein, wenn sie voneinander getrennt betrachtet werden.
- (3) Cartesische Metaphysik und Physik sind in dem Sinne abgeleitete Redeformen, dass sie Präzisierungen der Rede von Seele und Leib darstellen. Etwas abzugrenzen, also *präzise* zu machen, bedeutet auch einen Verlust.

²⁰„On my account, conditions (i) and (ii) are, at bottom, the ϕ -type circumstances that (together with the appeals to the divine essence) ground *all* positive knowledge claims in the *Meditations*, including knowledge of the C& D Rule [alles, was klar und deutlich erkannt sei, sei wahr] itself.“ (Newman 1999) p. 580. Vgl. (Descartes 1994) p. 68, AT VII 79,27–80,4.

- (4) Gott ist das, was Möglichkeiten möglich macht und Notwendigkeiten stiftet. Die Idee Gottes ist die Idee einer Gesamtheit der Begriffe oder eines Horizontes der Möglichkeiten.
- (5) Bewusstsein kann mit Gewissenhaftigkeit ‚übersetzt‘ werden. In diesem Sinne ist Bewusstheit auch für Descartes noch eine normative Kategorie. Etwas bewusst zu tun, bedeutet, die Folgen davon als zu verantwortende übernehmen zu wollen.
- (6) Das *ego* der *Meditationen* ist dasjenige am Menschen, das bewusst sein kann, also Verantwortung übernehmen kann. Aus diesem Grund kann es als individuelle Substanz gelten.

Die angeführten Interpretamente lassen sich zu einer mehr oder weniger gewagten Gesamtinterpretation oder Reformulierung zusammenfassen. Dieser gemäß beruht die sichere Erkenntnis und Weisheit des Menschen darauf, dass dieser sich selbst als möglichen Träger von Verantwortung erkennt und anerkennt. Es muss zuallererst den Entschluss fassen, *gewissenhaft* zu denken. Notwendige Voraussetzung dafür ist die Einsicht in den Horizont der eigenen Möglichkeiten und Notwendigkeiten.

Was schließlich die Frage nach einer Rehabilitation der cartesischen Psychologie angeht, so bin ich zu folgenden Schlüssen gelangt.

Zunächst lässt sich den in der Einleitung grob skizzierten Kritiken Folgendes entgegen:

- (1) Descartes hat zwar Bereiche wissenschaftlicher Rede voneinander abgegrenzt. Dies aber bedeutet nicht, dass er die Welt in zwei Hälften geteilt habe. Erstens macht Descartes selbst an verschiedenen Stellen deutlich, dass nicht alles in der Welt in den Zuständigkeitsbereich einer der beiden Wissenschaften fällt. Zweitens deutet er Elisabeth gegenüber an, dass das unwissenschaftliche, also unpräzise Denken *grundlegender* ist als die Einübung in die Verwendung deutlicher, scharfer Begriffe. Descartes extrahiert also bestenfalls aus der Menge der Ideen und Sätze über die Welt zwei Teilmengen, indem er schon bestehenden Sprachgebrauch weiter präzisiert und einschränkt. Gerade die Rede vom lebenden Menschen bleibt von dieser Reform unberührt.
- (2) Descartes hat auch nicht die Rede von der mentalen Innenwelt eines Menschen initiiert. In den *Meditationen* geht es erstens nicht um subjektive Psychologie. Zweitens hat die Fundierung des Wissens in der ersten Person einen wichtigen Hintersinn: Es geht gerade um die Verantwortung, die die erste Person vor anderen übernimmt, indem sie Bewusstsein hat, also gewissenhaft denkt und handelt. Daher kann der Bereich des Unmittelbaren, von dem in den *Meditationen* die Rede ist, nicht einfach ‚privat‘ genannt werden — jedenfalls nicht, wenn man unter einem Privatmenschen einen solchen versteht, der keine Verantwortung trägt.
- (3) Da Descartes in der *Metaphysik* als einer seiner beiden Wissenschaften nicht den ganzen Menschen thematisiert, kann ihm auch nicht zum Vorwurf gemacht werden, er habe ihn dort zu einem rein rationalen Wesen erklärt.
- (4) Das Problem der Wechselwirkung von Geist und Körper, also genauer die Frage nach der Beziehung zwischen physikalischer und metaphysischer Rede mag zwar ein sehr schwieriges und hartnäckiges philosophisches Problem sein. Es kann aber erstens nicht von Descartes oder seinen Nachfolgern verlangt werden,

dass sie es lösen, nur weil sie es aufwerfen. Zweitens, und das ist entscheidend, ist nicht klar, dass dieses Problem in der Form, in der die cartesische Philosophie aufwirft, überhaupt einer Lösung *bedarf*. Lösungsbedarf ergibt sich erst durch weitere Annahmen, etwa dass der Mensch determiniert zu nennen sei, solange nicht innerhalb der Wissenschaft eine Möglichkeit gezeigt wird, wie Geister auf Körper wirken können. Dies aber bedeutet, die wissenschaftliche Redeweise zu hoch zu schätzen.

Zweitens kann die positiv umrissen werden, was Descartes über den lebenden Menschen sagt. Den Menschen behandelt Descartes auf drei Ebenen.

- (1) In nicht nur präziser Weise kann der Mensch als Einheit von Leib und Seele behandelt werden. Die Seele wird dann betrachtet, insofern sie verkörperter Geist ist, der Leib, insofern er beseelter Körper ist.
- (2) Der Körper kann in ausschließlich präziser Weise nur als rein ausgedehnte Substanz beschrieben werden. Aus einer solchen Beschreibung sind alle Bezüge zum Geist herauszuhalten.
- (3) Der reine Geist ist dagegen metaphysisch, unter Absehung von allem Körperlichen zu betrachten, sofern er präzise beschrieben, und das heißt: als Substanz betrachtet, werden soll.

Sofern eine Psychologie von den letzteren beiden Ebenen unterscheidbar sein soll, also nicht mit der Physik oder Theologie zusammenfallen soll, kann sie offenbar nicht deren Präzision erreichen. Als cartesische Psychologie ist daher letztendlich nur eine Ansammlung unpräziser Kommentare zu bezeichnen. Diese machen aber schon allein deswegen keine cartesische Wissenschaft aus, weil sie nicht von einer Substanz handeln.

Ist die cartesische Psychologie also rehabilitierbar? In *einem* Sinne ist sie es nicht. Descartes kann keine Psychologie als Wissenschaft anerkennen. Und solange die Einwände, die Descartes gegen eine präzise Thematisierung der leibseelischen Vermischung macht, nicht entkräftet werden, ist eine cartesische Psychologie nicht als Wissenschaft rehabilitierbar. Die Einwände sind aber vor allem begrifflich motiviert. Da cartesische Wissenschaften präzise, also *voneinander getrennt* sein sollen, können sie keine Vermischungen zum Gegenstand haben.

Dass Descartes damit vor allem den folgenden Angriffspunkt bietet, sollte nicht weiter überraschen: Die Allgemeingültigkeit seiner Unterscheidung zwischen Redebereichen wie Physik und Metaphysik wäre zu hinterfragen. Der cartesische Dualismus ist dann nicht etwa deswegen zu überwinden, weil er den Menschen in zwei Hälften teilt, sondern weil er vorgibt, eine unverrückbare Ordnung des möglichen Wissens zu darzustellen.

Hier ist nicht der Ort, ein solches Vorhaben weiter zu verfolgen. Es liegt aber schon einiger Wert in eben der Feststellung, dass Descartes die Beweise der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit des Geistes selbst nicht auf den lebenden Menschen bezogen wissen wollte. Durch die hier geleistete Zuordnung der cartesischen Thesen zu den zwei Bereichen cartesischer Wissenschaftlichkeit wird deutlich, was Descartes *nicht* über den ganzen Menschen sagen wollte, und gleichzeitig, was für einen Stellenwert die Aussagen haben, die Descartes tatsächlich über den Menschen als lebenden macht. Das cartesische Wissen vom lebenden Menschen kann zwar sicher und klar sein, aber in dem herausgearbeiteten Sinne nicht deutlich. Solange dies alles ist, was Descartes daran hindert, eine Wissen-

schaft vom lebenden Menschen anzuerkennen, ist dagegen nicht viel einzuwenden. Im Gegenteil entspricht diese Haltung gerade derjenigen, die die Kritiker des Dualismus einnehmen wollen: Es sei falsch, den Menschen nicht als leib-seelische *Einheit* zu betrachten.

In *diesem* Sinne ist die cartesische Rede vom lebenden Menschen, wenn man darunter seine Psychologie versteht, rehabilitierbar.

Literaturverzeichnis

- Achena, M. u. H. Massé, Hrsg. (1986) Avicenna, Le livre du science, Science naturelle, Mathématiques, Bd. 2 d. Serie persane, Les Belles Lettres. UNESCO, Paris.
- Adam, Charles u. P. Tannery, Hrsg. (1996) Œuvres de Descartes. Vrin, Paris.
- Aldrich, Virgil (1970) The Pineal Gland Updated. *Journal of Philosophy*, 67(19):700–10.
- Aquinas, Thomas (1849) *Summa Theologica minuta: seu totius Summae Theologicae divi Thomae Aquinatis manuale compendium*. Jacques Lecoffre, Paris.
- Ariew, Roger (1998) *Descartes and the last Scholastics*. Cornell University Press.
- Aristoteles (1949) *Categoriæ et liber de interpretatione*. Oxford University Press – Griechisch. Hrsg. von L. Minio-Paluello.
- Aristoteles (1968) *Über die Seele*. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Akademie Verlag, Berlin – Übersetzt von Willy Theiler.
- Aristoteles (1984) *Kategorien*. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Akademie Verlag, Berlin – Übersetzt von Klaus Oehler.
- Aristoteles (1989) *Metaphysik*. Meiner Verlag, Hamburg – Griechisch/Deutsch. Hrsg. und übersetzt von W. Christ, H. Bonitz und H. Seidl.
- Arnauld, Antoine u. P. Nicole (1992) *La logique ou l'art de penser*. Gallimard, Paris.
- Augustinus (1987) *Bekenntnisse*. Insel Verlag, Frankfurt – Latein/Deutsch. Übersetzung von Joseph Bernhard.
- Bacon, Roger, Hrsg. (1897) *Tractatus Fratris Rogeri Bacon de multiplicatione specierum*, Bd. 2 d. *Opus maius* of Roger Bacon. Clarendon Press, Oxford – Hrsg. J. H. Bridges.
- Baker, Gordon u. K. Morris (1996) *Descartes' Dualism*. Routledge.
- Beckermann, Ansgar (1986) *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*. Verlag Karl Alber, Freiburg.
- Bennett, Jonathan (1994) *Descartes' Theory of Modality*. *The Philosophical Review*, 104(4):639–667.
- Berger, Klaus (1984) Artikel 'Geist III'. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 12. De Gruyter.
- Bermúdez, José Luis (1996) *Locke, Metaphysical Dualism and Property Dualism*. *British Journal for the History of Philosophy*, 4(2):223–45.
- Beysade, Jean-Marie (1993) *On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?* In: Voss, Stephen, Hrsg.: *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 85–94. Oxford University Press.
- Beysade, Jean-Marie (1996) *La théorie Cartésienne de la substance, Equivocité ou analogie?* *Revue international de Philosophie*, 50(195):51–72.
- Birbaumer, Niels u. R. F. Schmidt (1991) *Biologische Psychologie*. Springer.
- Bocheński, I. M. (1956) *Formale Logik*. Nr. 3 in *Orbis academicus*. Alber, Freiburg, München.
- Borsche, T. (1980) Artikel 'Leib/Körper'. In: Ritter, Joachim, Hrsg.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Schwabe, Basel.
- Broughton, Janet u. R. Mattern (1978) *Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body*. *Journal of the History of Philosophy*, 16.
- Burge, Tyler (1979) *Individualism and the Mental*. *Midwest Studies*, 4:73–121.
- Burke, Peter (1995) *The Renaissance, Individualism and the Portrait*. *History of European Ideas*, 12(3):393–400.
- Cassirer, Ernst (1995) *Descartes, Lehre - Persönlichkeit - Wirkung*. Meiner Verlag, Hamburg.

- Cavaillé, J.-P. (1991) Descartes, La fable du monde. Vrin, Paris.
- Charron, Pierre (1654) De la Sagesse, Trois livres, Par Pierre Charron. Guillaume de Luyne, Paris.
- Clatterbaugh, Kenneth (1995) Cartesian Causality, Explanation, and Divine Concurrence. *History of Philosophy Quarterly*, 12(2):195–207.
- Cottingham, John (1978) Descartes on ‘Thought’. *Philosophical Quarterly*, 28:208–14.
- Cottingham, John (1985) Cartesian Trialism. *Mind*, 94:218–30.
- Cottingham, John (1992) Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science. In: Cottingham, John, Hrsg.: *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 236–57. Cambridge University Press.
- Cottingham, John (1993) A Descartes Dictionary. *Blackwell philosopher dictionaries*. Blackwell, Oxford.
- Cowley, G. Fraser (1991) Descartes’ Rejection of Finalism in Physics. In: Moyal, J. D., Hrsg.: *René Descartes, Critical Assessments*. Routledge.
- Crombie, A. C. (1965) Von Augustinus bis Galilei, Die Emanzipation der Naturwissenschaften. Kiepenheuer und Witsch.
- Cronin, Timothy J. (1987) *Objective Being in Descartes and Suárez*. Garland, New York, London.
- Damasio, Antonio R. (1995) Descartes’ Irrtum, Fehler, Denken und das menschliche Gehirn. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Denzinger, Henricus, Hrsg. (1947) *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum*. Herder, Freiburg, 26. Aufl. – Darin: *Bulle Apostolici Regiminis*, no. 738.
- Descartes, René (1948a) Die Regeln zur Leitung des Geistes, Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht. *Meiner Verlag*, Hamburg – Übersetzung von Arthur Buchenau.
- Descartes, René (1948b) *Discours de la Methode*. Internationaler Universum Verlag, Mainz – Mit einem Vorwort von Karl Jaspers und einem Beitrag über Descartes und die Freiheit von Jean Paul Sartre.
- Descartes, René (1992) *Die Prinzipien der Philosophie*. *Meiner Verlag*, Hamburg – Übersetzung von Arthur Buchenau.
- Descartes, René (1994) *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. *Meiner Verlag*, Hamburg – Übersetzung von Arthur Buchenau.
- Descartes, René (1996) *Die Leidenschaften der Seele*. *Meiner Verlag*, Hamburg – Text der Ausgabe (Adam u. Tannery 1996), Übersetzung von Klaus Hammacher.
- Edie, James M. (1969) Descartes and the Phenomenological Problem of the Embodiment of Consciousness. In: Magnus, B. u. J. B. Wilbur, Hrsg.: *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*, pp. 93–115. Nijhoff, Den Haag.
- Engfer, Jürgen (1984) Widerlegt Descartes’ Vierte Meditation den Gottesbeweis der Dritten? Zur Stellung Descartes’ in der Philosophiegeschichte. *Studia Leibnitiana*, 16(1):73–92.
- Euklid (1533) *ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ* BIBL. IE. EK TΩN ΘΕΩΝΟΣ ΣΥΝΟΥΣΙΩΝ. Johannes Hervagius, Basel – Mit einem Vorwort von Simon Grynaeus.
- Euklid (1537) *Euclidis megarensis mathematici clarissimi Elementorum Geometricorum Libri XV*. Johannes Hervagius, Basel – Mit einer Vorrede von Philip Melanchthon.
- Ferraiolo, William (1996) Individualism and Descartes. *Teorema*, 16(1):71–86.
- Finkelstein, David H. (1999) On the Distinction between Conscious and Unconscious States of Mind. *American Philosophical Quarterly*, 36:79–100.
- Flasch, Kurt (1986) *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Reclam, Stuttgart.
- Forge, Louis de la (1984) *Traité de l’Esprit de l’Homme, De ses Facultez & Fonctions, & de son union avec le Corps, suivant les Principes de René Descartes (Amsterdam 1666)*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York.
- Foucault, Michel (1968) *Psychologie und Geisteskrankheit*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Fowler, C. F. (1999) Descartes on the Human Soul, Philosophy and the Demands of the Christian Doctrine. *Kluwer*, Dordrecht.
- Fromm, Erich (1980f.) *Gesamtausgabe*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

- Garber, Daniel (1992) *Descartes' Physics*. In: Cottingham, John, Hrsg.: *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 236–57. Cambridge University Press.
- Geach, Peter Thomas, R. Spaemann u. F. Inciarte (1982) *Persönliche Verantwortung*. Adamas Verlag, Köln.
- Gewirth, Alan (1943) *Clearness and Distinctness in Descartes*. *Philosophy*, 18:17–36.
- Grabmann, Martin (1936) *Des heiligen Augustinus Quaestio de ideis (de diversibus quaestionibus lxxxiii qu. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterentwicklung*. In: *Mittelalterliches Geistesleben*, pp. 25–34. Hueber, München.
- Grant, Edward (1963) *Jean Buridan: A Fourteenth-Century Cartesian*. *Archives Internationales d'histoire des sciences*, 64:251–5.
- Grimm, Jacob u. W. Grimm (1956) *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 12/1 Verlag von S. Hirzel, Leipzig.
- Grosholz, Emily R. (1980) *Descartes' Unification of Algebra and Geometry*. In: Gaukroger, Stephen, Hrsg.: *Descartes, Philosophy, Mathematics and Physics*. The Harvester Press, Sussex, New Jersey.
- Grözinger, Karl Erich (1982) Artikel 'Engel III'. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9. De Gruyter, Berlin, New York.
- Hatfield, Gary (1992) *Descartes' Physiology and its Relation to his Psychology*. In: Cottingham, John, Hrsg.: *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 236–57. Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1986) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1994) *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, Martin u. M. Boss (1994) *Zollikoner Seminare*. Vittorio Klostermann.
- Heil, John (1992) *The Nature of True Minds*. Cambridge University Press.
- Heller, Agnes (1981) *Theorie der Gefühle*. VSA-Verlag, Hamburg.
- Hintikka, Jaakko (1957) *Modality as Referential Multiplicity*. *Ajatus*, 20:49–64.
- Hintikka, Jaakko (1996) *Cogito, ergo quis est?* *Revue internationale de Philosophie*, 50(195):5–22.
- Hispanus, Petrus (1503) *Versoris expositio in summulas logice Petri Hispani cum textu eiusdem. Eiusdem Petri Hispani libellu paruorum logicalium nuper inuentus*. Bivillacqua, Venedig.
- Hoffman, Paul (1986) *The Unity of Descartes' Man*. *Philosophical Review*, 95(3):338–70.
- Hoffman, Paul (1990) *Cartesian Passions and Cartesian Dualism*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 71:310–33.
- Hüllen, J. (1971) Artikel 'Anima und Animus'. In: Ritter, Joachim, Hrsg.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Schwabe, Basel.
- Husserl, Edmund (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 4 d. *Husserliana*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Bd. 6 d. *Husserliana*. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- James, Susan (1997) *Passion and Action, The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford University Press.
- Janowski, Zbigniew (2000) *Is Descartes' Conception of the Soul Orthodox?* *Revue de Métaphysique et Morale*, 1:39–55.
- Jonas, Hans (1984) *Das Prinzip Verantwortung*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Jonas, Hans (1987) *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Kambartel, Friedrich (1986) *Rigour and Exactitude, On the Method of Science and Philosophy*. – Typoskript.
- Kant, Immanuel (1964) *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Meiner Verlag, Hamburg.
- Kaufmann, Franz Xaver (1992) *Der Ruf nach Verantwortung*. Herder, Freiburg.
- Keeling, S. V. (1937) *Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44(1):63–97 – No. spécial consacré à Descartes.

- Kemmerling, Andreas (1996) *Ideen des Ichs, Studien zu Descartes' Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Kenny, Anthony (1999) Descartes the Dualist. *Ratio*, 12:114–27.
- Klemmt, Alfred (1971) *Descartes und die Moral*. Hain, Meisenheim am Glan.
- Knuuttila, Simo (1999) Modalities in Bradwardine and Descartes. In: Ako, T. u. M. Yrjönsuuri, Hrsg.: *Norms and Modes of Thinking in Descartes.*, Bd. 64 d. *Acta Philosophica Fennica.*, pp. 125–35. Helsinki, Helsinki.
- Kobusch, Th. (1984) Artikel 'Objekt'. In: Ritter, Joachim, Hrsg.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.*, Bd. 6. Schwabe, Basel.
- Koch, Anton (1881) *Die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet von Dr. Anton Koch*. Kaiser, München.
- Kunna, Ulrich (1991) Das ‚Krebstgeschwür der Philosophie‘, Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, Bd. 19 d. *Schriften zur Comeniusforschung*. Akademie Verlag, Sankt Augustin.
- Lennon, Thomas M. (1993) *The Battle of the Gods and Giants, The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*. *Studies in intellectual history and the history of philosophy*. Princeton University Press.
- Lovejoy, Arthur O. (1930) *The Revolt against Dualism*. Chicago.
- Lovejoy, Arthur O. (1976) *The Great Chain of Beings*. Harvard University Press.
- Lück, H., R. Miller u. W. Rechten (1984) *Geschichte der Psychologie, Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. Urban & Schwarzenberg, München.
- Marion, Jean-Luc (1996) A propos de Suárez et Descartes. *Revue internationale de Philosophie*, 50(195):109–131.
- Markie, Peter J. (1986) *Descartes' Gambit*. Cornell University Press.
- Martin, Joseph, Hrsg. (1963) *T. Lvcrceti cari de rerum natvra libri sex*. Teubner, Leipzig.
- Mattern, Ruth (1978) Descartes' Correspondence with Elisabeth: Concerning both the Union and Distinction of Mind and Body. In: Hooker, Michael, Hrsg.: *Descartes, Critical and Interpretative Essays*, pp. 212–22. Johns Hopkins University Press, Baltimore, London.
- McCourt, Frank (1998) *Die Asche meiner Mutter*. Goldmann, München – Originaltitel: *Angela's Ashes*, Flamingo, London, 1997.
- Meier-Seethaler, Carola (1997) *Gefühl und Urteilskraft, Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*. Beck, München.
- Michael, Emily u. F. S. Michael (1989a) Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology. *Journal of the History of Ideas*, 50(1):31–48.
- Michael, Emily u. F. S. Michael (1989b) Two Early-Modern Concepts of Mind: Reflecting Substance and Thinking Substance. *Journal of the History of Philosophy*, 27:29–48.
- Montaigne (1979) *Essais*. Garnier-Flammarion, Paris.
- Moya, Carlos J. (1997) Was Descartes an Individualist? A Critical Discussion of W. Ferraiolo's „Individualism and Descartes“. *Teorema*, 16(2):77–85.
- Müller, Christian (1992) Verantwortungsethik. In: Pieper, Annemarie, Hrsg.: *Geschichte der neueren Ethik.*, pp. 103–131. Francke, Tübingen, Basel.
- Mully, Amy (2000) Descartes and the Community of Inquirers. *History of Philosophy Quarterly*, 17(1):1–27.
- Nancy, Jean-Luc (1979) *Ego Sum*. Flammarion, Paris.
- Netton, I. R. (1993) Artikel 'Nafs'. In: Bosworth, Clifford E., Hrsg.: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. VII, pp. 880–4. Brill, Leiden, New York, 2. Aufl.
- Newman, Lex (1994) Descartes on Unknown Faculties and our Knowledge of the External World. *The Philosophical Review*, 103(3):489–531.
- Newman, Lex (1999) The Fourth Meditation. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(3):559–90.
- Nietzsche, Friedrich (1959) *Die fröhliche Wissenschaft*. Goldmann Verlag, München.
- O'Neill, Eileen (1987) Mind-Body Interactionism and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 25:227–45.

- Pascal, Blaise (1908–23) *Œuvres complètes*, Bd. 1–14. Paris – Hrsg. von L. Brunschvigk, E. Boutroux und F. Gazier.
- Pascal, Blaise (1962) *Pensées*. Libraire Générale Française – Text der Gesamtausgabe von Jacques Chevalier, Paris 1950, herausgegeben von Jean Guitton.
- Perler, Dominik (1996a) Cartesische Emotionen. In: Kemmerling, Andreas u. H.-P. Schütt, Hrsg.: *Descartes nachgedacht.*, pp. 51–79. Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- Perler, Dominik (1996b) *Repräsentation bei Descartes*. Klostermann, Frankfurt.
- Prantl, Carl (1997) *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. 1–3. Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York.
- Prenant, Mme (1957) *Role et limite de la psychologie dans la méthode et la philosophie de Descartes*. In: *Cahiers de Royaumont, Philosophie ii*, pp. 412–37. Les éditions de Minuit, Paris.
- Rahner, Karl (1962) *Über den theologischen Begriff der Konkupiszenz*. In: *Schriften zu Theologie*, Bd. 1. Benzinger, Einsiedeln, Zürich, Köln, 6. Aufl.
- Reed, Edward S. (1982) *Descartes' Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology*. *Review of Metaphysics*, 35:731–752.
- Rijk, Lambert Marie de, Hrsg. (1972) *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), Tractatus called afterwards Summule logicales*. Nr.22 in *Wijsgerige teksten en studies.*. Van Gorcum, Assen.
- Rijk, Lambert Marie de, Hrsg. (1992) *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), Syncategoreumata*. Nr.30 in *Studien zur Geistesgeschichte des Mittelalters*. Brill, Leiden– Mit einer Übersetzung ins Englische von Joke Spruyt.
- Röd, Wolfgang (1995) *Descartes: Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. Beck, München, 3. Aufl.
- Rodis-Lewis, Geneviève (1957) *Maîtrise des Passions et Sagesse chez Descartes*. In: *Cahiers de Royaumont, Philosophie ii*, pp. 412–37. Les éditions de Minuit, Paris.
- Rodis-Lewis, Geneviève (1978) *Limitations of the Mechanical Model*. In: Hooker, Michael, Hrsg.: *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, pp. 152–70. Johns Hopkins University Press, Baltimore– Leicht verändert auch in (Rodis-Lewis 1990) pp. 149–67.
- Rodis-Lewis, Geneviève (1990) *L'Anthropologie Cartésienne*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Rozemond, Marleen (1993) *The Role of the Intellect in Descartes' Case for the Incorporeity of the Mind*. In: Voss, Stephen, Hrsg.: *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 97–114. Oxford University Press.
- Rozemond, Marleen (1998) *Descartes' Dualism*. Harvard University Press.
- Ryle, Gilbert (1984) *The Concept of Mind*. The University of Chicago Press.
- Santos Marques, Jordino Assis dos (1988) *Einige Aspekte des Menschenbildes bei Descartes*. Diss., Universität Freiburg.
- Saussure, Ferdinand de (1967) *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. De Gruyter, Berlin.
- Schäfer, Lothar (1999) *Das Bacon-Projekt, Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Scharlau, Ingrid (1994) *Cartesianische Grundlagen der wissenschaftlichen Psychologie*. Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Schmitter, Amy M. (1996) *Formal Causation and the Explanation of Intentionality in Descartes*. *Monist*, 79(3):368–87.
- Schneiders, Werner (1994) *Descartes' Cogito als Prinzip*. *Studia Leibnitiana*, 26(1):91–107.
- Schütt, Hans-Peter (1990) *Substanzen, Subjekte und Personen, Eine Studie zum Cartesischen Dualismus*. Mautius-Verlag, Heidelberg– Dissertation an der Universität Heidelberg, 1983.
- Schwab, Martin (1988) *Einzelnding und Selbsterzeugung*. In: Frank, Manfred u. A. Haverkamp, Hrsg.: *Individualität*, Nr.13 in *Poetik und Hermeneutik.*, pp. 35–75. W. Fink, München.
- Sepper, Dennis L. (1993) *Ingenium, Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early Descartes*. In: Voss, Stephen, Hrsg.: *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp. 142–61. Oxford University Press.
- Sepper, Dennis L. (1996) *Descartes' Imagination*. University of California Press.

- Shapiro, Lisa (1999) Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(3).
- Skinner, Burrhus Frederic (1964) Behaviorism at Fifty. In: Wann, T. W., Hrsg.: Behaviorism and Phenomenology. Chicago University Press.
- Sonntag, Michael (1991) ‚Gefährte der Seele, Träger des Lebens‘, Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert. In: Jütteman, Gerd, M. Sonntag u. C. Wulf, Hrsg.: Die Seele, Ihre Geschichte im Abendland. Psychologie Verlags Union, Weinheim.
- Soual, Philippe (1999) *Res cogitans et res extensa* dans les Méditations, Métaphysique et physique chez Descartes. *Revue de Métaphysique et Morale*, 2:231–260.
- Sousa, Ronald de (1990) The Rationality of Emotion. MIT Press.
- Specht, Rainer (1966) *Commercium mentis et corporis*, Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus. Frommann, Stuttgart, Bad Cannstadt.
- Specht, Rainer (1996) Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik. In: Kemmerling, Andreas u. H.-P. Schütt, Hrsg.: Descartes nachgedacht, pp. 6–23. Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (1995) Schema, Form und Urteilskraft, Zur Dialektik von Rationalität und Vernunft. In: Demmerling, Christoph, G. Gabriel u. T. Rentsch, Hrsg.: Vernunft und Lebenspraxis, Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur, Für Friedrich Kambartel, pp. 52–78. Suhrkamp, Frankfurt.
- Suárez, Francisco (1856) R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia. Ed. nova. Vivès, Paris.
- Thweatt, Vivien (1980) La Rochefoucault and the 17th Century Concept of the Self. Nr. 188 in *Histoire des idées et critique littérature*. Droz, Genf.
- Vendler, Zeno (1971) Descartes on Sensation. *Canadian Journal of Philosophy*, 1(1):1–14.
- Vuillemin, Jules (1988) L'intuitionisme morale de Descartes et la ‚Traité de l'âme‘. *Kantstudien*, 79(1):17–32.
- Vulgata (1969) *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
- Wagner, Hans (1967) Realitas Objectiva (Descartes - Kant). *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21(3):325–40.
- Wagner, Stephen J. (1984) Descartes on the Parts of the Soul. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(1):51–70.
- Weber, Max (1994) Wissenschaft als Beruf (1917/9), Politik als Beruf (1919), Bd. 1/17 d. Studienausgabe. J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen – Hrsg. Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter.
- Weischedel, Wilhelm (1972) Das Wesen der Verantwortung. Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- Wells, Norman J. (1993) Descartes' *Idea* and Its Sources. *American Catholic Quarterly*, 67(4).
- Williams, Bernard (1996) Descartes, Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung. Beltz Verlag, Weinheim.
- Williston, Byron (1999) Akrasia and the Passions in Descartes. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(1):33–55.
- Wilson, Margaret D. (1978a) Cartesian Dualism. In: Hooker, Michael, Hrsg.: Descartes, Critical and Interpretative Essays, pp. 197–211. Johns Hopkins University Press.
- Wilson, Margaret D. (1978b) Descartes. Routledge.
- Wolff, Christian (1983) Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik), Bd. 2 d. Gesammelten Werke, Deutsche Schriften. Gerog Olms Verlag, Hildesheim, New York.
- Wundt, Wilhelm (1906) *Essays*. Engelmann, Leipzig.
- Wundt, Wilhelm (1983) Über die Definition der Psychologie. In: Abhandlungen, Aufsätze, Reden, Bd. 2 d. Ausgewählte Psychologische Schriften. Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik, Leipzig.
- Yandell, David (1997) What Descartes Really Told Elisabeth: Mind-Body Union as a Primitive Notion. *British Journal for the History of Philosophy*, 5(2):249–73.
- Yandell, David (1999) Did Descartes abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(2):199–217.

Erklärung

a. Ich bin damit einverstanden, dass meine Magisterarbeit in der Bibliothek öffentlich eingesehen werden kann. Die Urheberrechte müssen gewahrt bleiben. Die Arbeit enthält keine personenbezogenen Daten.

Datum

Unterschrift

b. Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit in allen Teilen selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe.

Datum

Unterschrift