

I Spekulationen zur transtemporalen personalen Identität à la Descartes

Wenn meine vielleicht ein wenig unorthodoxe, Deutung der Cartesischen Auffassung zum Thema *Personalität* auf der richtigen Spur ist, dann ist es nicht überraschend, daß Descartes sich niemals mit Fragen der transtemporalen Person-Identität beschäftigt hat. Lange Jahre habe ich mich gefragt, warum gerade Descartes, ansonsten ein höchst subtiler Denker zu Themen der Metaphysik des Geistes, sich allem Anschein nach niemals von Fragen bedrängt fühlte, die sich so unmittelbar und vehement aus seinem Körper/Geist-Dualismus zu ergeben scheinen: Fragen der Spaltung und Verschmelzung von Personen, nach dem In-andere-Körper-Schlüpfen von Geistern (oder dem Andere-Geister-Annehmen von Körpern, falls das einen Unterschied macht) und all das andere bizarre Zeug, das bis auf den heutigen Tag mit dem Anschein erbitterten philosophischen Ernsts diskutiert wird.

Warum plagte Descartes – gerade er – sich nicht mit diesen Problemen? Eine Antwort liegt verlockend nahe: Weil das für ihn samt und sonders Schein-Probleme waren. Ein Problem, dem seine *prinzipielle* Unlösbarkeit ins Gesicht geschrieben steht, ist ein Schein-Problem. Und Descartes' Auffassung, so könnte man versucht sein zu vermuten, war vielleicht die folgende: „Es gibt überhaupt kein Rätsel der transtemporalen personalen Identität. Ließen sich die relevanten Fragen *überhaupt* stellen, so müßten sie sich klar&deutlich stellen lassen. Dann gäbe es eine Antwort auf sie. Aber sie lassen sich gar nicht klar&deutlich stellen, denn sie enthalten den Personbegriff wesentlich. Eine Frage, die sich *prinzipiell* nicht klar&deutlich stellen läßt, ist ein Schein-Problem; sie hat schlicht keine Antwort.“

Dies ist allerdings, denke ich, nicht Descartes' Grund für seine Enthaltensamkeit gegenüber Fragen transtemporaler personaler Identität. Die betreffenden Fragen wären für ihn höchstens dann Schein-Probleme, wenn der Personbegriff eine („materialiter“) falsche Idee wäre, d. h. eine von denen, die „Irrtumsmaterial darbieten“¹, die nichts Reales repräsentieren, aber das, was sie repräsentieren, so repräsentieren, als wäre es etwas Reales.² *Person* ist jedoch keine falsche Idee.³ Was sie repräsentiert, ist etwas Reales (nämlich Körper und Geist als Einheit). Was an ihr, im

¹ *Vierte Erwiderungen*, AT VII 231. (Die Formulierung dort lautet: *materiam praebeant erroris*.)

² So die Erläuterung in der *Dritten Meditation*, AT VII 44.

³ Ich hatte oben erwähnt, daß er in einem Brief an Elisabeth davon spricht, daß dieser Begriff ein "Original" hat, also etwas, das in der wirklichen Welt existiert. Dieses Original ist keine Substanz, sondern eine sog. zusammengesetzte Entität, mithin etwas, das metaphysisch gesehen nicht zu den Letztbestandteilen der Wirklichkeit gehört.

Vergleich zu Begriffen wie *Körper* und *Geist*, kognitiv minderwertig ist, ist, daß sie ihr Repraesentandum wesentlich undeutlich (*confuse*, wie es bei Descartes heißt⁴) repräsentiert. Dies jedoch beeinträchtigt in keiner Weise die kognitive Vertrauenswürdigkeit des Personbegriffs, solange für die Wahrheiten, in die er involviert ist, keine metaphysische Gewißheit beansprucht wird, sondern nur ‚sinnliche Evidenz‘.

Noch einmal, für Descartes ist der Personbegriff ein tadelloser Begriff *für die Zwecke der Lebensführung*. In diesem Bereich ist er von größter Wichtigkeit. Fast möchte man sagen: In ihm leben wir. Und es läge ein grundlegendes Mißverständnis darin, ihn in diesem Bereich wegen seines Mangels an Deutlichkeit zu belächeln. Ein Mangel an Deutlichkeit – präziser begrifflicher Artikuliertheit – ist, für sich genommen, kein Makel. Er ist das Kennzeichen vieler guter Begriffe. Ja, die überwiegende Mehrzahl der Begriffe, auf die wir uns verlassen, um unser bescheidenes menschliches Leben zu führen, sind auf justament dieselbe Weise undeutlich: *Hunger, Durst, Liebe, Schmerz, grün, weich, kühl*. Auch in ihnen wird, laut Descartes, nicht das geistige Moment, das in ihnen ist, getrennt von dem körperlichen, das ebenfalls in ihnen ist.

Dennoch, es bleibt: Der Personbegriff ist ein nur zweitklassiger Begriff, wenn es um *die Kontemplation der Wahrheit* geht.⁵ Die Lebensführung verhält sich zur Kontemplation der Wahrheit etwa so wie ein Zug im Blitzschach zu seiner Analyse ohne Zeitbeschränkung. Ein Zug, der im Zusammenhang der ersten Art ganz tadellos ist, mag dennoch den Standards, die für den Zusammenhang der zweiten Art gelten, nicht genügen.

Mithin könnte es auf Fragen der transtemporalen personalen Identität, wegen der prinzipiellen Undeutlichkeit des Personbegriffs, nur unvollkommene Antworten geben – und zwar alle Fragen dieser Art, nicht nur die bizarren, die für unsere zeitgenössische Debatte charakteristisch sind. Keine Antwort könnte echte Gewißheit besitzen. Wahres Wissen, *scientia* in Descartes' anspruchsvollem Sinn, ist auf den Bereich unserer völlig klaren&deutlichen Gedanken beschränkt. Über transtemporale personale Identität ist echtes Wissen von vornherein ausgeschlossen – es ist mithin kein Thema der Metaphysik, wie Descartes sie konzipiert. Das einzige Wissen, das man

⁴ „*Confuse*“ ist einfach Descartes' Terminus technicus für „nicht deutlich“.

⁵ Zur Cartesischen Unterscheidung zwischen *usus vitae* und *contemplatio veritatis* siehe z. B. die *Zweiten Erwiderungen* (AT VII 149).

sich diesbezüglich erhoffen kann, ist epistemisch zweitklassig, Wissen nur „im moralischen Sinne, das für die Lebensführung genügt“.⁶

Descartes' Auffassung möchte also eher folgende sein: Fragen der transtemporalen personalen Identität sind zwar keine Schein-Probleme, aber eben auch keine philosophischen Fragen – keine Fragen, auf die es eine theoretisch fundierbare Antwort gibt. Wären wir de facto, in einer konkreten Situation, mit einem der Fälle konfrontiert, die Philosophen seit Locke nicht müde wurden, sich auszumalen, müßten wir versuchen, Antworten zu finden – oder jedenfalls zu einer praktischen Entscheidung darüber zu gelangen, wie wir mit der betreffenden Situation umgehen. In solchen Fällen könnten wir nicht auf sei's auch nur ‚moralische‘ Gewißheit, ja nicht einmal auf ‚praktisches Wissen‘ [*connaissance pratique*] zurückgreifen. Denn selbst letzteres verlangt zumindest eine feste Glaubensgewohnheit.⁷ Und woher sollten wir diese angesichts bizarrer Situationen haben, die bisher nie aufgetreten sind? Müßten wir es nicht sogar als ein *Wunder* betrachten, wenn so etwas je geschähe? Dann brauchten wir einen ‚übernatürlichen‘ Glauben, um solche Szenarien in einem konkreten Fall für real gegeben zu halten. Sobald wir das täten, könnte uns nur der gesunde Menschenverstand⁸ als Richtschnur dienen. Den erwähnt Descartes gelegentlich und weiß nur sehr Gutes über ihn zu sagen; eine Theorie über ihn entwickelt er nicht.

Stellen wir uns nun einmal vor, wir würden tatsächlich mit solch einem Fall konfrontiert – zum Beispiel mit einem, in dem „die Seele eines Prinzen, die mit sich das Bewußtsein des bisherigen Lebens des Prinzen trägt, in den Körper eines Flickschusters eintritt und ihn prägt, wobei zugleich dessen eigene Seele ihn verläßt“.⁹ Nun stünden wir sehr konkret vor der Frage, ob die Person, die jetzt mit dem Körper des früheren Schusters vor uns steht, dieselbe Person ist wie die, die gestern noch der Prinz war. Der Cartesischen Auffassung zufolge ließe sich auf diese Frage keine Antwort mit Gewißheit geben, nicht einmal mit ‚moralischer‘.

⁶ *Siebente Erwiderungen*, AT VII 475. (Der Terminus ist: *moralis sciendi modus*.) Descartes setzt hinzu: „Ich habe oft betont, daß sich dieses [moralische Wissen] vom metaphysischen Wissen ... *aufs äußerste* unterscheidet“ (meine Hervorhebung). Der einschneidende Unterschied, den Descartes hier im Auge hat, ist wohl folgender: Nur für metaphysisches Wissen besteht Gottes Wahrheitsgarantie. Gott wäre, was nicht möglich ist, ein Betrüger, wenn unsere vermeintlichen metaphysischen Gewißheiten falsch wären. Was uns hingegen nur ‚moralisch‘ gewiß ist, enthält ein epistemisches Risiko, das uns Gott nicht abnimmt.

⁷ Brief an Elisabeth vom 15. 9. 1645, AT IV 296.

⁸ Der *sens commun bon* (AT XI 386) oder der *sensus communis* im nicht-technischen Sinn (AT X 518, 527).

⁹ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II.27.15.

Eine engstirnig plumpe Anwendung des Kriteriums transtemporaler personaler Identität, das durch Descartes' Personbegriff selbst nahegelegt wird, ergäbe unmittelbar eine verneinende Antwort: Nein, die jetzige Schusterkörper-Person ist nicht der frühere Prinz. Dies ergäbe sich, weil Descartes zufolge personale Identität nichts anderes als Identität der Körper/Geist-Einheit sein könnte; und der Bisher-Schuster-Körper und der Bisher-Prinz-Geist bilden ja ohne Zweifel eine andere Einheit als die Körper/Geist-Einheit, die bisher der Prinz war. Aber diese Strategie – zunächst einmal aprioristisch den Schluß zu ziehen, daß die Person, die vor uns steht, jedenfalls nicht der frühere Prinz ist, um dann von diesem Ergebnis im weiteren so auszugehen, als sei es erwiesen – ist es vermutlich nicht, was uns der gesunde Menschenverstand in solchen Fällen nahelegen würde, falls er uns denn bei solchen Gelegenheiten überhaupt etwas nahelegte.

Eher schon würde es ihm entsprechen, die praktischen Konsequenzen dieses konkreten Falls in Betracht zu ziehen. (Sollte, zum Beispiel, der Mann mit dem Bisher-Schuster-Körper jetzt für vom Prinzen begangene Verbrechen büßen? Ist die Ehefrau des Prinzen verpflichtet, ihm die Freuden des Ehelebens zu gewähren? Und so weiter.) Werde dir klar darüber, worum *in concreto* es in der betreffenden Situation geht, und versuche im Lichte von allem, was du – sei's auch nur mit moralischer Gewißheit – weißt, eine der optimalen Lösungen für möglichst viele der konkret anstehenden Probleme zu geben! – Dies mag zwar, für eine Empfehlung des gesunden Menschenverstands, ein wenig umständlich klingen. Aber der gesunde Menschenverstand ist erheblich differenzierter als seine philosophischen Verächter das wahrhaben möchten. Seine Maximen mögen sich nicht allesamt als Sechswortsätze ohne Hypotaxe formulieren lassen. Descartes hatte eine sehr hohe Meinung vom gesunden Menschenverstand – da, wo er hingehört. Und für ihn gehört er, wenn ich das richtig deute, eben zu *allen* Dingen, die es mit Person-Problemen zu tun haben. Besseres wissen wir diesbezüglich nicht.

*

Wenden wir uns kurz einem letzten Punkt zu. Es ist der gesonderten Betonung wert, daß für Descartes nicht der Geist allein – ein (auf welche Weise auch immer) numerisch identisch bleibender Geist – transtemporale *personale* Identität konstituieren kann. Descartes hat zwar nie ein Kriterium transtemporaler personaler Identität formuliert, aber angesichts seines Begriffs der Person ergibt sich aus seinen Lehren offenbar folgendes:

Person *A* zum Zeitpunkt *t* ist dieselbe Person wie *B* zum Zeitpunkt *t'* genau dann, wenn (i) die denkende Substanz von *A* zu *t* dieselbe ist wie die von *B* zu *t'* **und** wenn (ii) der Körper von *A* zu *t* derselbe ist wie der von *B* zu *t'*. [„Körper von *A* zu *t*“ bezeichnet dasselbe wie „Leib, der zu *t* mit der denkenden Substanz von *A* verbunden ist“, aber für den Körper von *A* und seinen Leib gelten unterschiedliche Kriterien der transtemporalen Identität.¹⁰]

*

<Einschub — Daß Descartes dazu bereit war, für den menschlichen Körper ein gesondertes Kriterium der transtemporalen Identität anzunehmen, belegt ein Brief an Mesland vom 9. Februar 1645 (AT IV 166 f.). Dort schreibt er Folgendes: "Jetzt habe ich denselben Körper, den ich vor zehn Jahren hatte, obgleich die Materie, aus der er besteht, sich verändert hat. Denn die numerische Einheit [*l'unité numérique*] des Körpers eines Menschen hängt nicht von dessen Materie ab, sondern von dessen Form, und das ist die Seele" (AT IV 346).

Allerdings ergeben sich hier Schwierigkeiten. Lassen wir einmal ganz beiseite, daß das damit angedeutete Kriterium in der Luft hängt, weil in ihm ein unabhängiges Kriterium für die transtemporale Identität denkender Substanzen vorausgesetzt wird, das Descartes aber, so weit ich sehe, nie formuliert hat. Tiefer scheint mir diese Schwierigkeit zu gehen: Was er in diesem Brief schreibt, verträgt sich einfach nicht mit seiner reifen Lehre, wie er sie in den *Prinzipien* dargelegt hatte, die im Jahr zuvor erschienen waren.

Denn solange er dieser Lehre treu bleibt, muß Descartes zugestehen, daß der Körper, den er im Alter von Ende 40 hat, verschieden ist von dem Körper, den er mit Ende 30 hatte. Nicht nur in irgendeinem Sinne verschieden, sondern verschieden in dem für Descartes grundlegenden Sinn, den er als "real verschieden" bezeichnet. In den *Prinzipien* I, § 60 (AT VIII-A 28) nennt er eine hinreichende Bedingung für reale Verschiedenheit: Real verschieden voneinander sind zwei Substanzen, so schreibt er, allein schon dann, wenn wir die eine klar und deutlich geistig ohne die andere erfassen können [*unam absque altera clare et distincte intellegere possimus*]. Was damit gesagt sein soll, wird in der französischen Übersetzung der *Prinzipien* deutlicher, deren Qualität – auch gerade in puncto Deutlichkeit – er im Vorwort rühmt. Statt "wir können die eine Substanz *ohne die andere* geistig erfassen" heißt es im Französischen (AT IXB 51): "wir können die eine klar und deutlich konzipieren [*concevoir*], *ohne an die andere zu denken* [*sans penser à l'autre*]" . – Nicht nur eine hinreichende

¹⁰ Damit mache ich, ad hoc, eine terminologische Unterscheidung zwischen dem *Körper* und dem *Leib* des Menschen. Descartes selbst spricht stets von *corpus (hominis)*, bezeichnet damit aber gelegentlich Entitäten, die unterschiedlichen Individuationsbedingungen unterliegen. Im Lateinischen gibt es, soweit ich weiß, kein umgangssprachliches Wort, das ihm als Synonym, oder Quasi-Synonym, zu *corpus* hätte dienen können. – Daß er mit *corpus (hominis)* manchmal den Körper und manchmal den Leib meint, ist natürlich eine Interpretationshypothese (die ich hier schlicht als richtig unterstelle und im Einschub ein wenig zu untermauern versuche).

Bedingung, sondern eine Definition hatte Descartes im Anhang zu den *Zweiten Erwiderungen* der *Meditationen* gegeben: Zwei Substanzen sind real verschieden, wenn jede von ihnen ohne die andere existieren kann (AT VII 162).

Betrachten wir nun das Beispiel, das Descartes im Brief nennt. Denken wir an irgendeinen Leib, den Descartes zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinen Enddreißigern hatte; nennen wir ihn *L1*; einen Leib Descartes', zu einem bestimmten Zeitpunkt zehn Jahre später, nennen wir *L2*. Im Lichte der Definition in den *Zweiten Erwiderungen* sind die beiden real verschieden: Offenkundig hätte *L1* ohne *L2* existieren können; z.B. dann, wenn Descartes schon mit 40 gestorben wäre. Ebenso hätte *L2* ohne *L1* existieren können; Gott hätte den Körper *L2* schaffen können, auch wenn es *L1* nie gegeben hätte. Gemäß Definition sind die beiden Körper real verschieden. – Auch die hinreichende Bedingung für reale Verschiedenheit, die in den *Prinzipien* genannt wird, scheint klarerweise erfüllt. Nichts spricht dagegen, daß wir eine klare&deutliche Idee von *L1* (bzw. von *L2*) haben können, ohne zugleich an *L2* (bzw. an *L1*) zu denken. – Kurz, die Körper, von denen Descartes in besagtem Brief spricht, sind gemäß seinen eigenen Kriterien *real* verschieden. Unterstellen wir, was naheliegt: daß *real* verschiedene körperliche Substanzen a fortiori *numerisch* verschieden, keine 'numerische Einheit', sind. Das wird auch von Descartes - so weit ich sehe - nie in Zweifel gezogen.

Daß sein früherer Körper, *L1*, und sein späterer Körper, *L2*, ein und derselbe Körper seien, ist demnach angesichts Descartes' eigener Kriterien für reale Verschiedenheit schlicht unhaltbar. Wie ist zu erklären, daß er diesen Fehler macht? Ist seine Bemerkung im Brief vielleicht ein Hinweis darauf, daß er bereits kurz nach Erscheinen der *Prinzipien* sein Individuationskriterium für Körper, jedenfalls in Hinblick auf den Sonderfall des menschlichen Leibes, modifiziert hat? Dies anzunehmen, ist unplausibel. Denn die französische Fassung der *Prinzipien* erschien erst zwei Jahre später, und sie enthält keinerlei Hinweis auf ein spezielles Individuationskriterium für Menschenkörper. Sicherlich könnte man vielerlei Erklärungen daraus zu gewinnen versuchen, daß es in dem Brief an Mesland um die heiklen theologischen Fragen geht, die zwei ganz besondere Körper betreffen: den Leib Christi und den Körper einer geweihten Hostie.

Meines Erachtens bietet sich eine andere Erklärung an: Descartes hat sich schlicht nicht deutlich genug ausgedrückt, als er Mesland schrieb, die transtemporale numerische Einheit des Körpers eines Menschen [*corps d'un homme*] hänge von der Seele des Menschen ab. Was er eigentlich meinte, war, so spekuliere ich, nicht einfach der Körper eines Menschen, sondern der Körper eines Menschen *qua Körper dieses Menschen*. Daß *L1*-qua-Körper-von-Descartes-Ende-30 und *L2*-qua-Körper-von-Descartes-Ende-40 eine numerische Einheit bilden, mag (im Rahmen einer passenden Metaphysik von *x-qua-y*-Entitäten) sehr wohl verträglich damit sein, daß *L1* und *L2* (oder genauer: *L1/L2*-qua-bloß-materielle-Leiber) numerisch verschieden sind. — **Einschub Ende**>

*

Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, anzunehmen, Descartes sei letztlich, implizit, auf ein rein geistiges Kriterium personaler Identität festgelegt. <"Das Wesen der Person von x = der Geist von x ", so sinngemäß Strawson [Textbelege raussuchen] und fast alle andern, die D nicht gelesen haben und trotzdem was zu Ds Personbegriff verblasen.> Die Quelle dieses Irrtums ist vermutlich folgende Überlegung: Descartes' Lehren zufolge könnte ich auch ohne den Körper existieren, den ich nun einmal habe. Ja, ich würde (wenn es Gott gefällt) auch ohne Körper existieren. Aber ich könnte nicht ohne meinen Geist existieren. Und das heißt: Mein Wesen ist mein Geist, und nichts Materielles gehört zu meinem Wesen. Folglich: Wenn der eigene Geist die eigene Total-Essenz ist, dann ist personale Identität ausschließlich durch Geist-Identität konstituiert.

Doch in dieser Überlegung liegt ein Fehlschluß, genauer gesagt: ein Fehlschluß mit der Mehrdeutigkeit. Bei Descartes gibt es zwei Verwendungsweisen des Wortes „ich“. Wenn es im üblichen, „personalen“, Sinn verwendet wird, bezeichnet es die Körper/Geist-Einheit des Sprechers. Wenn es aber im „philosophischen“ Sinn (*praecise*, wie Descartes sagt) verwendet wird –und so verwendet es der Denker in den *Meditationen* sehr oft–, dann bezieht der Verwender sich auf sich selbst als eine Entität, deren Existenz er mit äußerster Gewißheit beweisen kann. Anders gesagt, er bezieht sich damit auf seinen Geist. Von der zweiten bis zu Beginn der sechsten Meditation gilt: Wenn der Cartesische Metaphysiker ex officio „ich“ sagt, spricht er damit über das an ihm selbst, von dessen Existenz er unerschütterlich gewisses Wissen besitzt: *ego, quem novi*. Und jener Ich, von dem er trotz seines Großen Zweifels Kenntnis hat, ist für ihn vor der *Sechsten Meditation* ausschließlich sein Geist. (Man beachte, daß es für diesen Denker nicht einfach falsch, sondern kategorial verfehlt wäre, so etwas zu sagen wie „Ich bin über 5 Fuß groß“; denn gehört wesentlich zu dieser 'philosophischen' Ich-Idee, daß ihr Repraesentatum keine Ausdehnung hat.)

Am Ende der *Meditationes* unterscheidet Descartes gelegentlich – eher nebenbei, aber ganz ausdrücklich – zwischen diesen beiden Verwendungsweisen, indem er Wendungen wie „ego totus“ in Kontrast zu „ego quem novi“ gebraucht.¹¹ Daß mein Geist mein vollständiges Wesen

¹¹ Vgl. z. B. die *Sechste Meditation* (AT VII 81), wo er zu „ich als ganzer“ hinzusetzt: „insofern ich aus Körper und Geist bestehe“.

ist, ist nur in der zweiten Lesart von „mein“ eine metaphysische Wahrheit. Die Folgerung, mein Geist sei mein vollständiges *personales* Wesen, wäre ein Fehlschluß.

*

Descartes ist auf das gerade erwähnte Kriterium menschlicher transtemporaler Identität festgelegt, das ich gerade erwähnt habe (derselbe Geist und derselbe Körper). Doch wie dieses Kriterium auf die Vielfalt bizarrer Möglichkeiten anzuwenden wäre, die als Probleme transtemporaler personaler Identität diskutiert werden, ist eine Frage, über die er sich in seinen veröffentlichten Schriften schlicht ausgesprochen hat. Und dafür mag er, wie wir gesehen haben, eine Reihe sehr guter Gründe gehabt haben. Erstens haben diese Fragen keine Antwort, deren Wahrheit sich auf apriorischem Wege einsehen lassen könnte. Zweitens haben wir, bisher, keinerlei durch Erfahrung gewonnene Gründe, mit denen wir eine Antwort stützen könnten. Drittens haben wir, solange wir solchen Problemen nicht wirklich begegnen, keinen praktischen Grund, uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Und viertens haben wir, solange wir nicht die konkreten praktischen Konsequenzen unserer Antworten abschätzen können, nichts Nennenswertes an der Hand, das unsern gesunden Menschenverstand anleiten könnte, wenn wir versuchten, im Vorhinein zu einer Antwort zu gelangen. Und der gesunde Menschenverstand ist alles, worauf wir in solchen Fällen zurückgreifen könnten.

II Zwei Ich-Ideen

Die beiden Ideen, die ich von mir selbst habe (die metaphysische: ich als Geist; die personale, oder menschliche: ich als K/G-Einheit) sind verschieden, aber haben eine Gemeinsamkeit: Beide sind angeboren. Ich muß sie mir nicht schaffen. Sobald ich mich frage, wer und was ich bin, werde ich jedoch versuchen, etwas zu schaffen: sie mir zur Klarheit&Deutlichkeit zu bringen. In Hinblick auf die metaphysische ist dies möglich, und in den *Meditationes* wird vorgeführt, wie das gehn kann. Ich sondere im Denken alles von mir ab, was nicht wesentlich dazu gehört, daß ich bin und *weiß*, daß ich bin. Ego quem novi. Dieser Prozeß mündet nicht in einem Abstraktions*konstrukt*: nicht in einer Idee, der in der Realität nichts entspricht, sondern in einer k&d Idee von mir als einer Substanz, die geistige Eigenschaften *hat* und keine andern Eigenschaften *haben muß*. – **Das irgendwie noch deutlicher formulieren als bisher.**

Etwas Entsprechendes ist bei der personalen Idee, die ich von mir habe, nicht möglich. Sie ist die Idee von etwas, das zwei Substanzen umfaßt, und dieses Etwas selbst ist keine Substanz. Versuchte ich, beim Nachdenken darüber, welche Person ich bin (oder auch darüber, was eine Person ist), davon zu abstrahieren, daß ich körperliche und körperlich-geistige Eigenschaften habe, würde ich mich nicht länger als Person betrachten, sondern wieder nur als Geist. Entsprechendes gilt für den Versuch, völlig auszublenden, daß ich rein geistige Eigenschaften habe. Wiederum würde ich mich nicht als Person begreifen; bestenfalls gelangte ich zu dem Begriff eines Lebewesens mit einem Menschenkörper.

*

Ist es nicht kognitiv verfänglich, mit einem Wort mehr als eine Idee zu verbinden? Ja natürlich wäre es das, wenn wir nur ‚in Worten‘ dächten. Aber unser Denken ist ein Ideen-Haben, und selbst wenn wir ‚in Worten‘ denken, benutzen wir die Worte nur als Denk-Krücken. Daß Wörter, zumal die unserer gewöhnlichen Verständigungssprachen, mehrdeutig sind, ist offenkundig. Wir haben von vielerlei Dingen verschiedene Ideen, die wir mit ein und demselben Wort – je nach Redezusammenhang – verbinden können, mit dem wir diese Dinge bezeichnen. Descartes gibt einmal als Beispiel: einerseits unsere Idee von der Sonne, die aus bloßer Sinneserfahrung geschöpft ist und den Rahmen von *lichtspendend*, *wärmend*, *aufgehend* und *untergehend* nicht verläßt; andererseits unsere wissenschaftlich fundierte Idee von einem verglühenden Stern, um den die Erde kreist. Das sind zwei Ideen, die wir von der Sonne haben; und wir denken – so verstehe ich Descartes – an die Sonne manchmal mit der einen, manchmal mit der andern. Die eine Idee kann 'schlechter' sein als die andere, etwa dadurch, daß sie weniger deutlich ist als die andere. So mag jemand, der

nur über die bloß sinnliche Idee der Sonne verfügt, stärker dazu geneigt sein, gewisse falsche Urteile zu treffen, als ein anderer, der auch über eine astronomische Idee verfügt ("Die Sonne ist kaum größer als der Mond").

Es sollte uns, zumindest als Leser Descartes', demnach nicht prinzipiell überraschen, daß wir auch mehr als nur eine Idee von uns selbst haben: so zum Beispiel eine sozusagen naive („personale“), die nur dem Bereich des sinnlichen Erlebens angehört, und eine andere („metaphysisch präzise“), die erst durch gründlicheres Nachdenken zur Deutlichkeit gebracht werden kann, wenn wir uns denn je dieser Mühe unterziehen. Überraschen sollte uns allerdings eines dabei: Unsere verschiedenen, sei's naiven, sei's wissenschaftlich informierten Ideen von so etwas wie der Sonne verweisen uns stets auf eine Substanz derselben Art: auf einen Körper. Wissenschaftliche Einsicht kann uns dazu führen, die naive Idee zugunsten der deutlicheren Idee aufzugeben. Unsere beiden Ich-Ideen hingegen, die eine sinnesbezogen, die andere rein intellektbezogen, verweisen uns *nicht* auf etwas derselben Art – letztere auf eine geistige Substanz, erstere auf etwas, das nicht einmal überhaupt nur eine Substanz ist. – Hinzu kommt ein weiterer gewichtiger Unterschied: Die beiden genannten Ideen von der Sonne muß der Mensch sich erst bilden. Die beiden genannten Ich-Ideen, die jeder von sich selbst hat, sind ihm angeboren; jedem Menschen ist es (von Gott natürlich, bei Descartes) gegeben, sich sowohl – ohne weiteres – als eine Körper-Geist-Einheit zu empfinden, als auch, sich – das aber erst nach einigen gesundheitsgefährdenden geistigen Mühen – als ein bloßer Geist zu denken.

Diese metaphysische Ich-Idee, so verstehe ich Descartes, hat Gott offenbar recht weit hinten in die Schatzkammer unserer angeborenen Ideen gelegt; die personale in die allererste Reihe. Jene schlummert im gewöhnlichen, nichtphilosophischen Denken nur in uns, kommt aber zum Vorschein, sobald wir uns auf den kompromißlosen Gang des metaphysischen Nachdenkens einlassen, den der Denker in seinen *Meditationen* einschlägt. Und erst dann, wenn wir diese Ich-Idee, im Nachvollzug der Mühen des Großen Zweifels, freigelegt haben, erst dann würden wir begreifen, was wir *eigentlich*, unserm *Wesen* nach, sind: und zwar etwas, das denkt und fühlt, das aber ‚im Prinzip‘, ‚letzten Endes‘, jedenfalls ohne begrifflichen Widerspruch auch körperlos, immateriell, sein könnte.

Den Gedanken, daß wir solch eine metaphysische Ich-Idee besitzen und sie uns mehr (ja, den einzig maßgeblichen) Aufschluß darüber gibt, was wir beim kalten Blick des reinen Denkens besehen am Ende wirklich sind – diesen Gedanken könnten wir als eine von Descartes' *ursprünglichen Einsichten* erachten. Allerdings nur, wenn wir diesen Gedanken denn überhaupt als

eine Einsicht bezeichnen mögen. Nebenbei gesagt, ich persönlich mag das nicht. Es ist, denke ich, keine Einsicht. Aber es ist und bleibt ein Gedanke, der bis heute das philosophische Denken über das Wesen des Menschen nicht weniger mitprägt als evolutionstheoretische Befunde und neurobiologische Spekulationen, soweit wir diese auch beim Philosophieren ernstzunehmen haben.

*

"ich": die Person, deren Körper und deren Geist – Eine naive Sicht der Dinge

Für Descartes liegt eine metaphysische (und später in den *Med* auch, angeblich, eine begriffliche) Ungereimtheit darin, eine geistige Eigenschaft als einen Modus der Materie zu betrachten.

„Wenn ich das Wesen des Körperlichen genau prüfe, dann treffe ich darin überhaupt nichts an, was nach Denken riecht“,

bemerkt er in seinen Erwiderungen auf Arnaulds Einwände. Eine entsprechende Ungereimtheit läge für ihn natürlich genauso darin, materielle Eigenschaften als Modi des Denkens betrachten zu wollen. Wenn einem Menschen materielle Eigenschaften zugeschrieben werden, darf der Körper des Menschen als das eigentliche Subjekt solcher Zuschreibungen betrachtet werden; werden dem Menschen geistige Eigenschaften zugeschrieben, dann wäre es für Descartes hingegen ein kategorialer Fehler, den Körper als das eigentliche Subjekt solcher Zuschreibungen zu betrachten.

„Ich habe niemals menschliche Körper denken [...] gesehen, sondern nur, daß es dieselben Menschen sind, die denken und einen Körper haben“

sagt er in den Sechsten Erwiderungen (AT VII 444). Er denkt, es verhalte sich so: Wer sagt „Ich bin so hungrig, daß ich dringend etwas essen möchte“, spricht strenggenommen über zwei verschiedene Sachen: Es ist seine KG-Einheit, die Hunger hat, und es ist sein Geist, der den Wunsch hat. Wer sagt: „Ich wiege 111 Kilo, fühle mich mit diesem Gewicht unwohl und habe mich entschlossen, eine Diät zu machen“, spricht gar über drei verschiedene Entitäten: über seinen Körper, der das Gewicht hat; über seine KG-Einheit, die gewisse Gefühle hat; und über seinen Geist, der einen bestimmten Entschluß getroffen hat.

Diese Auffassung sollte uns allein deshalb schon unnatürlich vorkommen, weil wir nie das Gefühl haben, mit dem Wort „ich“ über verschiedene Dinge zu sprechen, sondern einfach über uns selbst. „Ich“ ist kein mehrdeutiges Wort, und die grammatische Bezeichnung *Personal*-Pronomen ist nicht nur grammatisch, sondern auch der Sache nach völlig richtig. Personalpromina bezeichnen Personen: Wesen, die sowohl geistige als auch körperliche Eigenschaften haben und die

selbstverständlich all dies haben: bestimmte Gefühle und Gedanken, und ebenso eine bestimmte Körpertemperatur.

Descartes' Lehre steht in diesem Punkt in Konflikt zu unserer vortheoretischen Auffassung. ("Was auch immer ich im einzelnen bin, jedenfalls bin ich nicht mein Geist.") Diese Gleichsetzung von mir und meinem Geist greift zu kurz, oder sie greift daneben. Wenn eine philosophische Theorie, zumal eine über das menschliche Wesen, offenkundig in flagrantem Widerspruch steht zu unserer eigenen Sicht, dann ist sie prima facie inadäquat. Es stellt sich dann natürlich auch die Frage, ob diese Theorie vielleicht dennoch durch so starke Argumente gestützt ist, daß wir – wenn wir diese gebührend würdigen – Grund haben, unsere bisherige Sicht dieser Dinge zu revidieren (in diesem Fall sind diese Dinge, um die es geht, ja wir selbst). Eines ist klar: Descartes' Beweis in der *Sechsten Meditation* gibt uns keinen überzeugenden Grund dafür, unsere naive Sicht aufzugeben.

*

<Einschübe: 1. Statt "ich": "pich" und "gich"

Nach Descartes hat jeder Mensch wenigstens zweierlei Idee von sich selbst; D zufolge sind beide mit dem Wort "ich" verbunden. In der *Ersten Meditation* drückt „ich“ klarerweise die eine dieser beiden Ideen aus; an andern Stellen klarerweise die andere; und an manchen Stellen ist, mir, nicht völlig klar, welche der beiden. Erstens ist da die

Person-Idee meiner selbst: ich, der ich eine Körper-Geist-Einheit bin ["ego totus"].

Geben wir das Wort "ich", wenn es in diesem Sinn verwendet wird, als "**pich**" wieder; dann ist es richtig zu sagen:

Pich habe einen Geist; pich habe einen Körper; pich bin eine Person; pich habe Kopfschmerzen

aber es wäre falsch zu sagen

Pich bin ein Geist; pich bin ein Körper.

Zweitens ist da die

Geist-Idee meiner selbst: ich, ausschließlich insofern ich ein denkendes Wesen bin
["ego quem novi"].

Geben wir das Wort "ich", wenn es in diesem Sinn verwendet wird, als "**gich**" wieder; dann ist es richtig zu sagen:

Gich bin ein Geist; gich bin mit einem Körper verbunden;

aber es wäre falsch zu sagen

Gich bin ein Mensch; gich habe einen Körper; gich Kopfschmerzen; Wesen wie gich sind Personen.

Nehmen wir an, wir treffen auf Sprecher einer Sprache (Carteutsch), die so ist wie das Deutsche, aber das Wort „ich“ nicht hat, stattdessen aber die Wörter „pich“ und „gich“. (Die Metaphysik dieser Leute interessiert uns nicht; oder besser vielleicht: Vieles spricht dagegen, daß sie überhaupt eine philosophische Ader haben. Jedenfalls machen sie keine metaphysische Miene, wenn sie so etwas sagen wie: „Danke, pich habe gerade gegessen, und gich denke, pich sollte nicht noch mehr essen.“) Sollten wir beide Wörter als „ich“ übersetzen? Dürfen wir eines der beiden als „ich“ übersetzen? Die Antworten scheinen mir klar.

*

2. Geht das: ein bißchen naiver, aber trotzdem noch nicht *ganz* uncartesisch?

Fragen wir uns einmal: Was ist eigentlich unsere gewöhnliche, vorphilosophische Sicht dieser Dinge, wenn wir sie probeweise in den Rang einer philosophischen Lehre erheben? Wie wäre sie zu formulieren, wenn wir – um den Vergleich mit der Cartesischen Auffassung zu erleichtern – versuchen, sie in die Begrifflichkeit der Cartesischen Lehre zu übertragen? Hier eine äußerst wacklige Spekulation dazu:

Mit der Idee des Menschen erfassen wir eine Substanzart *sui generis*, deren Haupt-Attribut wir der Einfachheit halber mit dem terminologischen Etikett *personal* bezeichnen mögen. Jeder Mensch ist demnach eine personale Substanz, so wie jeder Stein eine körperliche Substanz ist. Zum menschlichen Wesen gehört auch das Attribut, einen Leib zu besitzen. Dieser Leib läßt sich (wenn wir davon abstrahieren, daß es der Leib einer Person ist) auch als etwas bloß Körperliches, rein Materielles, vollständig physikalisch Beschreibbares betrachten. Damit haben wir, durch Abstraktion, die Idee eines Menschen-insofern-er-nur-Körper gewonnen. Diese abstraktive Idee

repräsentiert ihn als eine körperliche Substanz. Der Mensch gehört, im Lichte dieser Idee betrachtet, also auch derselben Substanzart an wie ein Stein. Doch dabei ist folgendes zu beachten: Diese Idee ist nur abstraktiv; sie ist nicht exkludierend. Mit ihr sehen wir von Wesentlichem ab, das einen Stein von einem Menschen unterscheidet. Wir richten mit dieser Idee unsern Fokus auf eine Gemeinsamkeit; wir leugnen nicht die wesentliche Verschiedenheit. Wir konzentrieren uns durch diese Idee darauf, daß der Mensch etwas Körperliches ist. Aber wir denken uns mit dieser Idee den Menschen nicht als etwas, das *rein* körperlich ist, wie ein Stein das ist.

Gemäß dieser naiven Betrachtungsweise sind Menschen also auch materielle Substanzen, aber keine rein materiellen Substanzen.

Zweitens gehört zum menschlichen Wesen, wie wir es vor jederlei Nachdenken darüber ‚intuitiv‘ begreifen, auch das Attribut der Empfindungs- und Denkfähigkeit. Unsere Denkfähigkeit läßt sich (wiederum durch eine Abstraktion davon, daß sie das Attribut einer personalen Substanz und mithin auch materiellen Substanz ist) als etwas Nicht-Materielles betrachten. Nennen wir diese abstraktive, auf unsere Denk- und Empfindungsfähigkeit fokussierte Idee von uns selbst naheliegenderweise: die Idee vom menschlichen Geist. Auch sie ist wiederum nur abstraktiv, nicht exkludierend. Aus ihr können wir durch eine weitere Abstraktion den Begriff eines nicht-menschlichen Geistes bilden und schließlich auch den eines *reinen* Geistes, d.h. den Begriff von etwas, das geistige, aber überhaupt keine körperlichen Eigenschaften hat.

Aus dem, was ich hier skizziert habe, ergibt sich mithin folgende naive Sichtweise des Verhältnisses zwischen den Begriffen *Person* und *Geist*. Der personale Begriff des Menschen ist grundlegend gegenüber dem des Geistes, und erst recht gegenüber dem eines reinen Geistes. Unser Begriff des Geistes wäre demnach, in Cartesischer Terminologie, ein selbstgemachter Begriff, den wir durch Abstraktion gewinnen: also durch Ausblendung-ohne-Ausschließung der körperlichen Eigenschaften, die ebenso unbestreitbar zum Begriff der Person gehören.

Der Gegensatz zwischen dieser und der Cartesischen Sichtweise ist hoffentlich deutlich genug geworden. Er zeigt sich zum Beispiel auch daran: Nach Descartes ist der Begriff des Geistes ein grundlegender, vorgegebener, kein selbstgemachter Begriff; gemäß der ‚natürlicheren‘ Auffassung, der wir – wie ich unterstelle – vor jedem Theoretisieren zuneigen, ist unser Begriff des Geistes ein selbstgemachter. Er ist das Produkt einer Abstraktion aus dem grundlegenderen Begriff der

Person: einer Abstraktion, mit der die wesentliche Leiblichkeit des Menschen nicht in Abrede gestellt, sondern nur ausgeblendet wird.

*

In dieser, uns meines Erachtens natürlicheren, Sichtweise der begrifflichen Verhältnisse gibt es dann, anders als bei Descartes, nur eine einzige Ich-Idee. Und zwar eine, mit der wir uns als Personen begreifen. Ich könnte, lax gesprochen, weder zu mir als einem reinen Körper, noch zu mir als einem reinem Geist „ich“ sagen. Beides bin ich nicht. Obgleich ich abstraktive Ideen meiner Körperlichkeit und meiner Geistigkeit bilden kann, so wie auch viele andere solcher Ideen. Aber immer bin ich es – die Person, die ich bin –, die all die Eigenschaften hat, die ich mir zutreffenderweise zuschreibe. Wer sagt: „Ich wiege 80 Kilo, fühle mich mit diesem Gewicht unwohl und habe mich entschlossen, eine Diät zu machen“, spricht – contra Descartes – nicht über verschiedene Entitäten, die er strenggenommen voneinander absetzen müßte. Wer so etwas sagt, benutzt das Wort „ich“ nicht mehrdeutig, um mit ihm in einem Atemzug auf zwei oder gar drei verschiedene Subjekte Bezug zu nehmen. Vielmehr ist es ein und dasselbe personale Subjekt (nämlich schlichterding er selbst, der sowohl geistige als auch körperliche Eigenschaften hat), von dem er sagt, es habe das-&-das Gewicht, die-&-die Empfindungen und deshalb den-&-den Entschluß gefaßt. Daß wir außerdem auch in vielerlei Weise abstraktiv (also sozusagen nicht-personal) über uns selbst sprechen können, beweist nichts dagegen.

Dies scheint mir die uns ‚intuitiv‘ naheliegende (oder jedenfalls näherliegende) Betrachtungsweise zu sein. Auf Descartes‘ Philosophie bezogen heißt das: Er stellt diese Dinge auf den Kopf. Er sagt: Allein die Idee von mir als körperloser Geist gibt mir zu erkennen, was ich meinem ganzen Wesen nach bin. Er sagt, diese Idee sei kein bloßes Abstraktionskonstrukt, das erst dann in mein Denken gerät, wenn ich das Körperliche an mir ausblende, das selbstverständlich mit zu meiner ursprünglichen Idee meiner selbst gehört.>

III Kohärenz-Probleme der Cartesischen Metaphysik der Person

(#1) der ontologische Status der LSE

Laut Descartes ist diese Einheit keine Substanz, sie ist keine bleibende Eigenschaft und auch kein zeitweiliger Modus einer Substanz. Der Mensch ist für ihn ja keine Substanz. Nur sein Leib und sein Geist sind Substanzen. Erst recht jedoch ist der Mensch für Descartes kein Modus, keine Eigenschaft irgendeiner noch tieferliegenden Art von Substanz als Geist oder Körper. Schon hier beginnt das Knirschen im Grundgerüst seiner Philosophie. Es scheint kein Platz in seiner Ontologie vorgesehen zu sein für den Menschen, qua Menschen. Keine Schwierigkeiten hat D mit der ontologischen Rubrifizierung des depersonalisierten Körpers eines Menschen (das, was ich einen menschlichen Leib nenne). Er gehört dem *summum genus* der materiellen Dinge an, wie ein Sandkorn. Oder wie ein Regenwurm, falls der nicht doch irgendeine Form von Geist hat und wir auch in Hinblick auf ihn zwischen bloßem Leib und *seinem* Körper unterscheiden müßten. Angenommen, auch der Regenwurm hat einen Geist, eine Seele. Dann wäre, so würde der brave Cartesianer sagen, der Regenwurmkörper noch nicht der ganze Regenwurm. (À propos braver Cartesianer: Sein Lehrer hat sich nie angemaßt, zu *wissen*, ob Regenwürmer einen Geist, eine Seele haben – er bemerkt nur, daß er an einem Regenwurm nichts sieht, was sich nicht rein physikalisch erklären läßt – auch ohne Rekurs auf die Annahme, daß der Wurm denkt.) – Ebenso wenig schwierig ist für ihn die Einordnung von depersonalisierten menschlichen Seelen oder Geistern in die Taxa seiner Ontologie. Sie gehören, ohne damit Probleme zu bereiten, einem der beiden *summa genera* an: den actualiter existierenden materiellen bzw. intellektualen Dingen in der Welt.

Im Umgang mit dem ontologischen Problem finden wir bei Descartes zwei Strategien. Erstens betont er immer wieder die Innigkeit der Verbindung von Geist und Körper im Menschen. Sie bilden nicht nur eine Einheit, sondern seien auf engste miteinander verbunden und sozusagen durch und durch miteinander vermischt [Med 6, AT VII 81]. Ja, sie seien „koextensiv“: Der ganze Geist sei im ganzen Körper, und der ganze Geist sei in jedem beliebigen Teil des Körpers [6. Erw. AT VII 442]. Der Geist sei aber nicht so im Körper, wie ein Kapitän in seinem Schiff [Med 6 AT VII 81] oder wie ein Engel, wenn der in einem Menschenkörper wäre. Der Engel hätte ja keine Sinnesempfindungen, wie der Mensch sie hat, sondern würde, zum Beispiel, Beschädigungen des Körpers nur intellektiv registrieren, die der menschliche Geist als Schmerzen spürt [Jan 1642 an Regius, AT III 493].

Erstaunlich klingt, was er 1643 Elisabeth schreibt: Sie dürfe der Seele ruhig Materialität und Ausdehnung zuschreiben; das sei nichts anderes als die Leib/Seele-Einheit begreifen (AT III 694). Man würde dies vielleicht als eine einmalige Sondererlaubnis für eine Prinzessin halten können, wenn Descartes nicht fünf Jahre später auch an den von ihm ob dessen Scharfsinns hochgeschätzten Arnauld Ähnliches geschrieben hätte. Da heißt es:

„Wenn wir unter *körperlich* alles verstehen, was dem Körper zugehört, auch wenn es von anderer Natur ist, dann können wir auch den Geist körperlich nennen, insofern er mit dem Körper fest verbunden ist. Wenn wir jedoch unter *körperlich* nur das verstehen, was teilhat an der Natur des Körpers, dann ist der menschliche Geist nichts Körperliches“ (AT V 223).

Hier wird deutlicher, was Descartes wohl meint: Solange man sich darüber im Klaren bleibt, daß Körper und Geist ihrer Natur nach verschieden sind, darf man über den mit dem Körper zu einer Einheit verbundenen Geist so sprechen, als sei er etwas Körperliches. Zumindest in einem weiteren Sinn von „körperlich“ sei das völlig in Ordnung. (Nun ja, Zuflucht zu einem ‚weiteren Sinn‘ hat selbst in der Philosophie nicht immer völlige Überzeugungskraft.)

All dergleichen hilft natürlich im entscheidenden Punkt überhaupt nicht weiter. Descartes hält zugleich beinhart daran fest, daß diese sei's auch noch so innige Einheit der beiden Substanzen, gleichgültig wie wir über sie sprechen mögen, selbst keine Substanz ist.

Eine zweite Strategie besteht darin, terminologische Beschwichtigungsfloskeln zu finden. Diese mögen es zumindest so klingen lassen, als könne dem Menschen ein ontologischer Status zugeordnet werden, der ihn in die Nähe einer Substanz rückt. In einem Brief aus dem Jahre 1642 nennt Descartes den Menschen ein wahres *ens per se*; er sei kein bloßes *ens per accidens*. Das ist insofern sehr bemerkenswert, als der Terminus *ens per se*, „Seiendes durch sich“, gewöhnlich als austauschbar mit „Substanz“ verwendet wurde. Nicht so von Descartes, der dies an der genannten Stelle allerdings nicht explizit sagt. Stets vermeidet er das Wort „Substanz“, wenn er über den Menschen spricht. Jedenfalls das Nomen. „Substantiell“ als Adverb und Adjektiv hingegen bringt er ohne mit der Wimper zu zucken in Zusammenhang mit dem Menschen. Er schreibt zum Beispiel, Körper und Geist seien „real und substantiell“ miteinander verbunden (AT III 493), und er nennt die Körper/Geist-Einheit eine „wahre substantielle Einheit“ (AT III 508). – Aber nie läßt er sich dazu hinreißen, den Menschen als eine Substanz zu bezeichnen. Oftmals spricht er davon, daß der Mensch etwas aus Körper und Geist Zusammengesetztes sei. Niemals jedoch spricht er vom Menschen als einer zusammengesetzten Substanz, immer nur von einem zusammengesetzten Seienden. Ich habe keine Stelle in Erinnerung, an der ihm das harte Wort aus der Feder geht: „Der

Mensch, diese Einheit aus Körper und Geist, ist keine Substanz, auch keine aus Körper und Geist zusammengesetzte Substanz“. Aber genau das ist eine Konsequenz seiner Lehre von der realen Verschiedenheit, die er auch in seinen beschwichtigendsten Formulierungen nie verrät.

<Auch die Bezeichnung der Person als ein *compositum ex mente & corpore* (oft in *Med6*); oft auch K und G als „Teile“ [*partes*] dieses Kompositums, ist nicht hilfreich. Erstens legt es die völlig unpassende Matroschka-Analogie nahe oder Ryles Geist-in-der-Maschine-Karikatur. (Wenn schon Analogie, dann eher: richtiger Milchkaffe [kein Latte macchiato].)

Zweitens ändert sich nichts im entscheidenden Punkt. Dieses Kompositum selbst keine Substanz. Descartes unterscheidet zwischen einfachen und **zusammengesetzten Entitäten**, wobei letztere **zwei Hauptattribute** haben. Aber diese sind *entia* (oder auch *subjecta*), die selbst keine Substanzen sind, sondern nur aus Substanzen zusammengesetzt. Siehe dazu seine Bemerkungen in den *Notae in Programma quoddam* (AT VIII B 350 f.).

*

Es bleibt unklar, welche Art von Entität eine Körper/Geist-Einheit ist, die ja weder eine Substanz noch ein Modus sein kann. – Es scheint, Descartes könnte dem Menschen höchstens dann einen komfortablen Platz in seiner Ontologie zuweisen, wenn er entweder bereit wäre, die Restriktion aufzugeben: daß jede Substanz genau ein Hauptattribut hat, oder wenn er über Körper und Geist hinaus noch eine dritte fundamentale Substanzart zuließe (nennen wir sie *personale* Substanzen – eingedenk der Terminologie, in der ich unsere naive Auffassung ins Philosophische zu übertragen versucht hatte). Die Eigenschaften von Substanzen dieser dritten Art wären dann weder als *rein* geistig (wie bei Gott) noch als *rein* materiell (wie bei einem Stein) zu konzipieren; es wären Attribute *sui generis*, die sich wohl nicht sehr einfach, sondern nur vermittels begrifflicher Hilfskonstruktionen auf die Eigenschaften rein materieller und rein geistiger Substanzen beziehen ließen. Descartes war offenbar nicht bereit, von einer seiner beiden Auffassungen abzugehen: weder von der, daß es höchstens zwei Arten von endlichen Substanzen gibt, noch von der, daß jede Substanz nur ein Hauptattribut hat. Vielleicht waren auch sie für ihn so etwas Ur-Intuitionen, deren Selbstevidenz jedem aufgehen werde, sobald er sie sorgfältig genug durchdenkt.

<Dagegen spricht allerdings sein Tenor in den *PP* IV: Die Erklärungsvollständigkeit seiner Gesamtbeschreibung der Welt sei es, was die Wahrheit seiner Prinzipien evident machen werde, sobald er auch noch die beiden bisher fehlenden Teile V (über belebte Substanzen: Pflanzen und Tiere) und VI (über den Menschen) nachgereicht haben werde.>

Kurzum, der Cartesische Mensch (und jede andere personale Leib/Seele-Einheit, die es außer dem Menschen noch geben mag), fügt sich nicht – oder zumindest nicht glatt – in das dualistische Schema, mit dem ja alles erfaßt werden soll, von dem wir überhaupt eine (wie er das nennt) ‚reale und positive‘ Idee haben. Natürlich war Descartes klar, daß seine Metaphysik sich mit unsern gewöhnlichen („personalen“) Selbstbegriff nur schwer, falls überhaupt, verträgt. Er hat in den *Meditationen* versucht, uns einen andern Selbstbegriff schmackhaft zu machen: einen Begriff, der strenger ist und, im Gegensatz zu unserm naiven Selbstbegriff, metaphysisch fügsam sei. – Seinem Versuch, uns in der Sechsten Meditation durch einen zwingenden Beweis von der Wahrheit dieser Auffassung zu überzeugen, ist mißlungen – jedenfalls in der Rekonstruktion, die ich Ihnen von diesem Beweisversuch gegeben habe.

(#2) Kausalitätsprobleme

Das metaphysische Kausalitätsproblem, das Descartes‘ Lehre von der KG-Einheit hat, ist bei näherer Betrachtung allerdings mehr als nur ein Problem. Zwei Fragen werden seit Jahrhunderten als Einwände gegen die schiere Verständlichkeit der Cartesischen Leib/Seele-Konzeption vorgebracht: Wie ist überhaupt denkbar, daß eine materielle Substanz auf eine immaterielle einwirkt? Und umgekehrt: Wie ist denkbar, daß etwas, das nicht Raum ist, Bewegungen im Raum auslöst? Und es gibt ja, nebenbei gesagt, eine dritte Frage, die ich für nicht weniger gravierend halte. Sie betrifft intramentale Kausalbeziehungen: Wie ist überhaupt denkbar, daß eine Aktivität in einer immateriellen Substanz andere Aktivitäten dieser Substanz verursacht? Wie geht der Entschluß, etwas zu tun, aus einer Deliberation hervor? Wie wird durch den Wunsch, ein Problem zu lösen, eine entsprechende Überlegung ausgelöst? Wie kann eine Sinnesempfindung ein Urteil bewirken? Wie kann der Geist sich dazu bringen, seine Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung zu lenken? Und so weiter.

<Das Problem speziell mit der Einwirkung des Geists auf den Körper hat, allerdings erst nach Ds Tod, am meisten Furore gemacht. Leibniz behauptete, Ds verwickle sich hier in einen Widerspruch, denn diese Art von Kausalität sei inkompatibel mit Ds Prinzip der Erhaltung der Gesamtbewegung in der Welt (und dieser Widerspruch lasse sich nur mit einer nicht-kausalistischen Konzeption wie seiner [„Prästabilierten Harmonie“] überzeugend vermeiden). Unter den Wissenschaftshistorikern wird noch immer darüber gestritten, ob D sich tatsächlich des von L genannten Widerspruchs schuldig gemacht hat.>

*

Hinsicht der Kausalitätsprobleme, die Descartes' Metaphysik mit sich bringt, sollte man die empirischen Vermutungen übergehen, die er gelegentlich darüber einfließen läßt **<wann eigentlich zum letzten Mal?>**, wo genau im Gehirn des Menschen der Kausalkontakt stattfinden könnte.

Daß er solche Vermutungen überhaupt angestellt hat, ist insofern ein bißchen irritierend, als jedes Wo genau passiert's? ja erst dann eine Frage ist, wenn erst einmal ausgemacht ist, daß es überhaupt geschehen kann. Und wie könnte das ausgemacht sein, wenn solch ein Geschehen prinzipiell unbegreiflich ist? Und es ist uns letztlich unbegreiflich. Begreiflich, in einem wissenschaftlich seriösen Sinn, ist uns nur etwas, von dem wir einen deutlichen einen Begriff haben. Aber wir haben keinen solchen Begriff davon, wie die wechselseitige Einwirkung zwischen Materiellem, das nur im Raum sein kann, und Immateriellem, das nicht im Raum sein kann, vonstatten gehen könnte.

Bemerkenswert ist zunächst einmal, daß Descartes dies vorbehaltlos zugesteht. Von solchen Kausalbeziehungen haben wir keinen Begriff, jedenfalls keinen, den wir zur Deutlichkeit bringen könnten.

Nichtsdestoweniger, so meint er, hätten wir völlige Gewißheit darüber, daß solche Kausalverhältnisse bestehen. Wir erleben sie ja beständig aufs Eindrücklichste: in unserm aktiven willentlichen Tun und Lassen, ebenso in dem, was uns ungewollt widerfährt: in unsern Sinnesempfindungen und Emotionen. Wir erleben das, und haben in unserm Erleben unabweisbare Bewußtseinsevidenz von solchen Geschehnissen; aber wir haben kein begriffliches Verständnis von ihnen, das sich dann bis zu wissenschaftlicher Erkenntnis forttreiben ließe.

Das klingt wie Erkenntnis-Defätismus: „Wir werden es nie wissen!“. Aber für Descartes offenbar nicht. Zwar besteht keine Aussicht auf Wissen darüber, aber wir erkennen auch ohne Wissen, daß es so ist. Also etwa so: „In der Tat, wissen werden wir es nie. Eines Wissens, im Sinne *wissenschaftlicher* Erkenntnis, die klar-&-deutlich ist, bedarf es hier jedoch nicht.“ – Eine merkwürdige, jedenfalls eine philosophisch unbefriedigende Reaktion, so scheint es. (Aber was ist schon philosophisch befriedigend? Und manchmal ist es ja vielleicht nicht einmal die Wahrheit.)

IV Erkenntnis von vielerlei Art: eben nicht nur scientia

Descartes macht in puncto menschliches Wissen sehr feine Unterscheidungen. Zunächst einmal sei erwähnt, daß selbst echtes Wissen, *scientia*, für ihn noch nicht die höchste Stufe des Wissens darstellt. Auch ein Atheist mag über echtes Wissen verfügen. Doch nur wer um die Existenz Gottes weiß, besitzt *vollkommenes* Wissen (D spricht von *perfecte scire*); denn nur ihm kann der sog. metaphysische Zweifel nichts anhaben: Aber ist denn garantiert, daß das, was mir völlig evident ist, auch wahr ist?

Descartes verwendet eine Vielzahl von Termini aus dem Wortfeld „Wissen“ (und es ist, mir, gelegentlich unklar, wann es sich um bloße Synonyme handelt und wann nicht). Aber es mir geht nicht um den Vokabeschatz des Cartesianesischen, sondern um die inhaltlichen Unterschiede, die von Interesse sind. Alle Arten von Wissen sind für D Unterarten von Gewißheit, und diese ganz unterschiedlich groß sein und aus verschiedenen Quellen rühren. Auch Klarheit und Deutlichkeit können unterschiedlich ausgeprägt sein; wenn es um Metaphysik geht, meint D mit „k&d“ häufig: „in höchstem Maße k&d“. – Hier der Versuch einer kleinen taxonomischen Skizze der Gewißeiten:

- 1 Gewißeit
- 2 (a) erkenntnisartige [*cognitio*] (b) moralische [*moralis sciendi modus*]
- 3 (a1) völlige Erk-Gewißeit (a2) unvollständige Erk-Gewißeit
- 4 (a1,1) durch K&D [Wissen] (a1,2) auch ohne K&D [völlige momentane Erk-Gew durch Bewußtsein]
- 5 (a1,1,1) stabil [perfektes (oder: metaphysisches) Wissen] (a1,1,2) instabil (ohne Einsicht in die Wahrheitsgarantie)

Echte Erkenntnis (sein allgemeinsten Terminus dafür ist *cognitio*) ist nur solche, die keinen kohärenten Zweifel zuläßt, die zu verneinen unmöglich, weil manifest widersinnig wäre. Sie kann von zweierlei Art sein. (Über eine dritte mögliche Art der gewißeitstiftenden Erkenntnis schweigt sich Descartes in seiner Philosophie aus: übernatürliche Erkenntnis). Da ist zum einen, vgl. (4a1,1), die

Wissensevidenz des reinen Intellekts; sie ist nur möglich in Bezug auf Dinge, von denen wir klare & deutliche Ideen haben; für sie reserviert Descartes das Wort *scientia*. Zu dieser Art von Evidenz gelangen wir entweder durch Intuition: Es ist die K&D des Gedachten und der Scharfblick des reinen Intellekts, die den Denker zur Erkenntnis ('Anerkenntnis' [*agnosco*, AT VII 36]) führen, daß die Negation des betreffenden Gedankens manifest widersinnig ist.

Oder wir gelangen zu solchem Wissen durch eine bestimmte Art von Deduktion: Wir gewinnen aus Prämissen, deren jede für sich evident ist, Konklusionen, die uns zuvor nicht evident waren, es aber dadurch werden, daß sie evidentermaßen aus diesen Prämissen folgen [*evidenter sequi* (AT VII 58), *optime inferre* (AT VII 352) und Ähnliches]. Manchmal klingt Descartes so (z.B. Regel 3, AT X 369), als sei Folgendes seine Auffassung: Diese Art des deduktiven Gewinnens neuer Wissens-evidenz gelingt dadurch, daß der Denker die ihm bereits evidente Prämisse *P* und die Konklusion *K* in einem einzigen Gedanken des Typs "*P*, folglich *K*" zusammennimmt, und ihm auch dieser Folgerungsgedanke und somit auch die Konklusion evident ist.

Zum zweiten, (4a1,2) gibt es die

Bewußtseinsevidenz; sie betrifft das eigene momentane Erleben (Sinnesempfindungen, Akte des Intellekts, des Vorstellungsvermögens, des Willens usw.), und sie ist auch möglich in Bezug auf Dinge, von denen wir keine klaren-&-deutlichen Ideen haben. Es ist eine Art der Erkenntnis, für die Descartes keinen speziellen offiziellen Terminus hat. Gelegentlich verwendet er die Wörter *notitia*, *experientia* und auch *conscientia* in einer Weise, die vermuten läßt, daß er damit das meint, was ich hier als „Bewußtseinsevidenz“ bezeichne. Diese Art von Evidenz, die aus dem geistigen Erleben hervorgeht, ist aus sich selbst heraus kein Wissen. – Hier sind nun wenigstens zwei Arten von Fällen zu unterscheiden. In manchen Fällen ist Bewußtseinsevidenz von der Art, daß aus ihr echtes Wissen hervorgehen kann; und zwar dann, wenn es dem Denker möglich ist, die in ihr involvierten Begriffe zur Klarheit-&-Deutlichkeit zu bringen. Das *Existo* in der Zweiten Meditation ist hierfür ein Beispiel. In dem Moment, in dem dem Denker zum ersten Mal aufgeht, daß ihm jedenfalls seine eigene Existenz unbezweifelbar ist, besitzt er bloße Bewußtseinsevidenz von der Wahrheit des Gedankens „Ich bin, ich existiere“. Aber erst wenn er anschließend seine Ich-Idee zur Klarheit-&-Deutlichkeit gebracht hat, gelangt er zu Wissen im strengen Sinn.

Diese beiden Formen der Erkenntnis sind von höchster Bedeutung für Descartes' Metaphysik, wie er sie in den *Meditationen* und in den *Prinzipien* entwickelt.

*

Vom Blickpunkt heutiger Gebrauchsweisen des Worts "wissen" wird Descartes gerne vorgehalten, er habe einen völlig überzogenen Begriff, der weit über das hinauschießt, was Wissen eigentlich ist: nämlich im wesentlichen nichts weiter als ein Fürwahrhalten, das auf guten Gründen beruht und auch wirklich wahr ist. Descartes' Fixierung auf unerschütterliche Gewißheit bringe es mit sich, daß er ein falsches Ideal der Erkenntnis errichtet habe und blind sei dafür, daß unser

tatsächliches Wissen oftmals – und auch in den empirischen Wissenschaften – *nicht* mit vollständiger Gewißheit einhergeht.

Dazu wäre viel zu sagen. Ich belasse es bei *einem* Hinweis. Eines daran ist jedenfalls falsch. Descartes war nicht blind dafür, daß das, was wir gewöhnlich als Wissen bezeichnen, keine vollständige Gewißheit verlangt. Es gibt vielerlei Formen der Erkenntnis, die keine absolute Gewißheit involvieren; wir haben Überzeugungen, die wahr sind und für deren Wahrheit wir gute Gründe haben – Gründe, die uns allerdings keine unerschütterliche Gewißheit geben können, sondern eine nur ‚moralische‘ Gewißheit: eine Gewißheit, dank der es immerhin gerechtfertigt ist, daß wir keine Zweifel an der Wahrheit dieser Überzeugungen hegen und uns in unserm Tun und Lassen nach ihnen richten. Es sind Überzeugungen, an deren Wahrheit zu zweifeln im wirklichen Leben unvernünftig, ja vielleicht sogar unverantwortlich wäre – obwohl solch ein Zweifel im Prinzip möglich ist. Doch ein Zweifel, den uns die Vernunft im tätigen Leben verbietet, ist ein möglicher Zweifel, den wir beim Metaphysiktreiben nicht einfach beiseite wischen dürfen. Der Zweifel bleibt so unvernünftig wie er ist; aber es gehört zum Geschäft der ersten Philosophie, alles *prima facie* Denkmögliche, auch das Abwegigste einzubeziehen, solange es nicht manifest widersinnig sind. Das Ergebnis ist dann oft: daß ein gewisser Zweifel, der anscheinend nur unvernünftig war, sich als tatsächlich unmöglich, nicht nur abwegig, sondern als im strengen Sinne widersinnig entpuppt. So kann die reine Vernunft den gewöhnlichen Verstand dadurch untermauern, daß sie in gewissem Sinn unvernünftig agiert: indem sie Zweifel, die wir vernünftigerweise gar nicht hegen, als tatsächlich unmögliche Zweifel erweist.

Genau das geschieht ja im sog. metaphysischen Zweifel. Es stellt sich heraus, daß er nicht nur praktisch unvernünftig ist, sondern in Wirklichkeit ein Zweifel ist, den wir gar nicht haben *können*. Aber erst wenn wir (vom Standpunkt des praktischen Lebens gesehen:) die Unvernunft besitzen, diesem anfangs scheinbar möglichen Zweifel bis ins Letzte nachzugehen, können wir etwas einsehen, das nicht ohne Erkenntniswert ist: nämlich, daß ein Zweifel, den wir im praktischen Leben vernünftigerweise gar nicht haben, ein Zweifel ist, den wir gar nicht haben *können*.

Es ist eines, einen Zweifel nicht zu haben; es ist ein anderes, nicht einmal anfällig dafür zu sein, ihn zu haben. Und zwar nicht einfach deshalb nicht anfällig für ihn zu sein, weil man einfach epistemisch dickfellig ist, sondern deshalb nicht, weil man die Widersinnigkeit (also Unmöglichkeit) dieses zwar abwegigen, aber scheinbar doch möglichen Zweifels eingesehen hat.

Deshalb kennt Descartes auch ein Wissen, das noch 'vollkommener' ist als die echte scientia, die aus Klarheit-&-Deutlichkeit hervorgeht. Er nennt es vollkommenes Wissen. Worin besteht es, und inwiefern kann es über echtes Wissen hinausgehen? Descartes illustriert das am Beispiel des

Atheisten. Echtes Wissen – und die damit einhergehende Wissens-evidenz – kann auch der Atheist haben. Auch auf seine klaren-&-deutlichen Perzeptionen erstreckt sich die göttliche Wahrheitsgarantie. Aber dennoch sind dabei zwei epistemisch unterschiedliche Fälle zu unterscheiden:

- (a) Der Fall eines Denkers, der den letztlich inkohärenten metaphysischen Zweifel durchdacht und durch den Gottesbeweis behoben hat;
- (b) der Fall eines Denkers, der sich diesem Zweifel nie ausgesetzt und ihn nie behoben hat.

Wer sich in letzterer Situation befindet und etwas k&d perzipiert, besitzt ebenso Wissen wie einer, der den metaphysischen Zweifel behoben hat. Beide haben eine Einsicht, die auf nicht bezweifelbar ist, eine Einsicht, der sie (solange sie ihnen geistig präsent ist) unweigerlich zustimmen, wobei diese Zustimmung mit höchstmöglicher Gewißheit einhergeht. In *dieser* Hinsicht sind diese beiden Denker in diesem Moment in puncto Wissen völlig gleichgestellt. Nennen wir dies den inneren Aspekt des Wissens.

Doch es gibt auch einen sozusagen äußeren, transtemporalen, Aspekt, der über die momentane Wissens-evidenz hinausgeht. Der erstere unserer beiden Denker ist mit Hilfe des Gottesbeweises auch zu unerschütterlicher Gewißheit über die Gültigkeit der Wahrheitsregel ("Wenn mir k&d ist, daß p , dann ist es wahr, daß p ") gelangt. Der andere hat mit seiner k&d Perzeption zwar auch ein Evidenzerlebnis von höchster Intensität, aber seine Gewißheit ist in einer gewissen Hinsicht *nicht* unerschütterlich, und zwar in einer Hinsicht, die seine geistige Situation jenseits dieses Moments betrifft. Er hält, auch wenn ihm das noch nicht aufgefallen ist, die Existenz eines Täuschergotts für prinzipiell möglich und ist mithin für den metaphysischen Zweifel anfällig („Werde ich vielleicht sogar in meinen klarsten-&-deutlichsten Gedanken getäuscht?“). Auch wenn dieser Zweifel bei genauerem Bedenken als letztlich widersinnig erweist, so weiß er dies nicht. Für ihn ist das noch ein möglicher Zweifel, der ihn in seinem vorbehaltlosen Zutrauen zu den eigenen k&d Einsichten erschüttern würde, sobald er ihn hätte. Sein Wissen wäre in einer gewissen Weise fragil; zwar nicht sozusagen von innen, in den Momenten der Evidenz; aber alle Gewißheit, die er hat, ist von außen gefährdet: durch einen Zweifel, für den er anfällig bleibt. Vollkommenes Wissen hat nach Descartes erst der, der nicht nur höchste momentane Gewißheit besitzt, sondern darüber hinaus auch noch höchste Gewißheit von der garantierten Wahrheit seiner k&d Perzeptionen. Erst dann ist die Innenseite der momentanen Gewißheit gegen die Erschütterung eines von außen kommenden Zweifels geschützt („Und was, wenn es einen allmächtigen Täuscher gäbe?“). Erst dann handelt es sich um vollkommenes Wissen.

Wir sehen hier also, daß Descartes sehr wohl über ein begriffliches Instrumentarium verfügt, um zwischen verschiedenen Arten der Erkenntnis zu differenzieren. Wenn er den Terminus *scientia* in einem sehr strikten Sinn verwendet (und das tut er nicht in allen seiner Werke), dann ist das also kein Hinweis darauf, daß er eine inadäquate und undifferenzierte Konzeption davon gehabt hätte, was gewöhnliches Wissen ist – und wie vielfältig Wissen ist. Vielmehr geht es ihm – solange er 'Erste Philosophie' betreibt – um Wissen einer sehr speziellen und außergewöhnlichen Art: ein Wissen, das wahrhaft unerschütterlich ist, sich in dieser Hinsicht nicht unterscheidet von den ‚Ewigen Wahrheiten‘ (der Mathematik z.B.), ‚Ersten Prinzipien‘, ‚communes notiones‘ und was für Ehrenbezeichnungen er sonst noch für das intuitiv Evidente hat.

V Unverträgliche höchste Gewißheiten – Zwei Beispiele: LS-Kausalität und Willensfreiheit

Als Burman ihn im April 1648 fragt: „Wie kann das sein? Wie kann die Seele vom Körper affiziert werden und umgekehrt, wenn ihre Naturen völlig verschieden sind?“, entgegnet Descartes, den Aufzeichnungen Burmans zufolge:

„Das zu erklären ist höchst schwierig. Aber hier reicht die Erfahrung [*experientia*], die hier so klar ist, daß sie sich auf keine Weise bestreiten läßt, ...“.

Das klingt noch so, als halte er eine Erklärung für möglich. (Aber: Burman hatte kein Tonbandgerät.) Im Juli schreibt er, mit ähnlichem Tenor an Arnauld, klingt aber in puncto bloße Aussicht auf Erklärbarkeit pessimistischer:

„Daß [...] der Geist, der unkörperlich ist, den Körper in Bewegung setzen kann, zeigt uns keine Vernunftprüfung und kein von andern Dingen hergeholte Vergleich, sondern tagtäglich aufs gewisseste und evidenteste unsere Erfahrung [*certissima & evidentissima experientia quotidie ostendit*]. Dies ist nämlich eines von den Dingen, die durch sich selbst bekannt sind [*rebus per se notis*] – die wir nur unklar machen [*obscuramus*], wenn wir sie durch etwas anderes erklären wollen.“ [AT V 222].

<Interessant gerade dann, wenn man den Wortlaut ganz ernstnimmt: *obscure* ist ja der Kontrastbegriff zu *clare*. Der Sinn wäre dann, überspitzt: "Wir würden uns sogar um die Klarheitsevidenz bringen, die wir tröstlicherweise besitzen".>

Hier ist also eine Erklärungslücke, und Descartes insistiert darauf, daß die Unerklärlichkeit dieser Art von Kausalgeschehen kein Grund sei, das Faktum dieses Geschehens in Zweifel zu ziehen. Dem reinen Intellekt bleibe etwas unbegreiflich, das ihm dennoch evident ist. Anders gesagt: Wissens-evidenz ist hier nicht zu haben; aber wir haben Bewußtseinsevidenz, die keinen Zweifel zuläßt.

Wir haben keine deutliche Idee davon, wie unser Geist unsern Körper in Bewegung setzt, sobald wir uns dazu entschieden haben, nun doch endlich aus dem Bett zu steigen, obwohl wir am liebsten noch ein Weilchen weiterschlafen würden. Aber wir erleben aufs ‚Gewisseste und Evidenteste‘, daß das geschieht. Es wäre mir nicht möglich (meint Descartes offenbar), im selben Moment, in dem mich entschlossen habe aufzustehen und es auch tue, zu bezweifeln, daß ich es tue, weil ich mich entschlossen habe. Wie das im einzelnen vonstatten geht (daß der Wille auf den Körper einwirkt), mag prinzipiell unerklärlich sein; *daß* es geschieht, ist uns, gelegentlich, nichtsdestotrotz im höchsten Maße gewiß. Diesbezüglich haben wir Bewußtseinsevidenz, die aus dem sinnlichen Erleben kommt.

Kurz, die prinzipielle wissenschaftliche Unerklärlichkeit gewisser Phänomene in der Welt ist nicht aus sich selbst heraus noch kein ein Grund, die Realität der Phänomene in Frage zu ziehen – jedenfalls dann nicht, wenn unser Erleben keinen Zweifel zuläßt.

*

Nun gut. Wissenschaftliche Unerklärlichkeit evidenter Tatsachen ist eines; die Unverträglichkeit evidenter Tatsachen wäre etwas von einem ganz andern Kaliber. Aber Descartes schreibt:

Mir scheint der menschliche Geist nicht befähigt zu sein, sehr deutlich und zur gleichen Zeit sowohl die Verschiedenheit als auch die Einheit von Körper und Geist zu begreifen; denn dazu ist es nötig, sie wie eine einzige Sache zu begreifen und zugleich wie zwei; und *dies widerspricht sich*. („*ce qui se contrarie*“, AT III 693, meine Hervorhebung.)

KG-Verschiedenheit und KG-Einheit sind, jedes für sich genommen, evident. Versucht man, sie zusammenzunehmen, ist da jedoch irgendetwas, von dem Descartes sagt, es widerspreche sich. Etwas sehr Ähnliches finden wir auch an andern Stellen seiner reifen Philosophie, zum Beispiel bei der scheinbaren Unvereinbarkeit von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Präordination in den *Prinzipien* (I 39-41, AT VIII-A 19 f.).

*

Daß unser Wille frei ist, sagt Descartes an vielen Stellen, sei uns aus eigenem Erleben [*experiri*] selbstevident [*per se notum*]. <Textebelege raussuchen> Andererseits haben wir durch unser Wissen von der immensen Macht Gottes die völlige Gewißheit – eine k&d Perzeption davon –, daß wir niemals etwas tun können, das nicht von ihm im Vorhinein bestimmt worden ist [*praeordinatum*]. Hier ein Zitat (diese Übersetzung klingt auch deshalb besonders ungelent, weil ich versuche, möglichst wörtlich zu bleiben, und den Terminus "comprehendere" stets mit derselben gestelzten Wendung, "umfassend begreifen", übersetze):

Wir geraten leicht in große Schwierigkeiten, wenn wir versuchen, beides [Vorherbestimmung und Willensfreiheit] zugleich umfassend zu begreifen. /§ 41/ Aus ihnen geraten wir jedoch heraus, wenn wir uns daran erinnern, daß unser Geist endlich ist, Gottes Macht hingegen unendlich. Diese Macht wird von uns nur ansatzweise, aber gut genug erfaßt [eigentlich: "berührt": *satis attingi*], um k&d zu perzipieren, daß Gott sie besitzt. Wir begreifen sie aber nicht umfassend genug [*non ... satis comprehendit*], um zu sehen, auf welche Weise sie die freien Handlungen der Menschen unvorherbestimmt [*indeterminatas*] bleiben läßt. Jedoch sind wir uns der Freiheit [...], die in uns ist, derart bewußt, daß es nichts gibt, das wir in einer noch evidenteren und vollkommeneren Weise umfassend begreifen.

Es wäre nämlich absurd [*absurdum enim esset*], **in dem Falle, in dem wir eine Sache nicht umfassend begreifen - eine Sache, von der wir wissen, das sie uns ihrer Natur nach nicht umfassend begreiflich ist -, deshalb an einer andern Sache zu zweifeln, die wir aufs innigste** [*intime*] **umfassend begreifen und bei uns selbst erleben.** [PP §§ 4 f., AT VIII 20, meine Hervorhebungen]

Auch hier wieder Ds unausgesprochener, aber unverhohlener Rat zum Umgang von miteinander anscheinend unverträglichen Gewißheiten: Wenn dir zwei Dinge, jedes für sich, evident sind (das eine aus unmittelbarem Erleben, das andere durch den reinen Intellekt), dann laß dich nicht dadurch zu einem Zweifel an einem von beiden, oder gar zu Zweifel an beidem, bringen, daß dir einfach nur unbegreiflich ist, wie diese beiden Dinge überhaupt zusammenpassen.

*

Geben wir jenem merkwürdigen Umstand einen kurzen Namen:

A und B sind, jeweils für sich genommen, dem Denker evident, aber es ist ihm unbegreiflich, daß (und wie) A und B beide zugleich wahr sein können.

Sagen wir so:

$A \not\leftrightarrow B$ ist dem Denker anti-evident.

Wie ist Anti-Evidenz möglich? Kann es sie überhaupt geben? So, wie ich D verstehe (angesichts der Textlage gar nicht anders verstehn kann), gesteht er zu, daß ihm $KGV \not\leftrightarrow KGE$ und $GV \not\leftrightarrow MF$ anti-evident sind.

Das heißt zuallermindest: Aus der Evidenz von A und der Evidenz von B ergebe sich nicht zwingend, daß $A \leftrightarrow B$ evident ist. Ja, es könne geschehn, daß der Gedanke $A \leftrightarrow B$ anti-evident ist. Descartes' Rat wäre jedoch nicht zu befolgen, wenn dem Subjekt ebenfalls evident wäre, daß gilt: $A \Rightarrow \sim B$, oder daß gilt: $B \Rightarrow \sim A$. Gälte das, dann wäre dem Denker evident, daß $A \& B$ ein begrifflicher Widerspruch ist, und dann wäre ihm dessen Negation evident. Das heißt, ihm wäre evident, daß $\sim(A \& B)$.

Die Lage darf für den Denker nicht schlimmer sein als so:

1. A ist ihm evident, wann immer er A denkt.
2. B ist ihm evident, wann immer er B denkt.
3. $A \not\leftrightarrow B$ ist ihm anti-evident, wann immer er $A \not\leftrightarrow B$ denkt.

4. $A \not\leftrightarrow B$ ist kein manifester begrifflicher Widerspruch. (Ihm ist weder evident, daß $A \Rightarrow \sim B$, noch, daß $B \Rightarrow \sim A$)

<Ds Zusatzempfehlung könnte sein: „Wenn du dich der Anti-Evidenz von $A \not\leftrightarrow B$ nicht gewachsen fühlst, dann halte A und B stets gedanklich separat voneinander!“ (Wechselbes einem unfrohen Denker, der sich nicht mit Demut in die angeblich gottgewollte Beschränktheit seines Intellekts fügen mag, oft psychisch unmöglich sein dürfte.) Oder aber sogar eine extreme These: „Und diese geistige Abschottung des A -Denkens vom B -Denken ist ja gar nichts, worum du dich bemühen müßtest. Es gibt hier von vornherein so etwas wie eine Kompartimentalisierung: A -Gewißheit im Lebensbereich; B -Gewißheit nur beim völlig reinen Denken. ([Mit Smiley:] Wir lernen daraus: Metaphysiktreiben gehört nicht zum Leben.)>

<Riskante Eselsbrückenanalogie: Kippfiguren oder vielleicht noch besser eine anamorphe Skulptur, die sich nur aus einer einzigen – und dazu noch schwer erreichbaren – Perspektive als zwei Dinge darstellend sehen läßt, aus allen andern nur als eine. LSE: das, was sich von jeder ‚Lebens‘-Perspektive aus zeigt; LSV: das, was sich nur vom entlegenen Blickpunkt der Metaphysik aus sehen läßt.>

*

Kernfragen zu Anti-Evidenz der konjunktiven Verknüpfung und dem „das widerspricht sich“

Wie schlimm ist die 1-4-Lage, und ‚schlimm‘ in welchen Hinsichten genau?

Und was genau widerspricht sich? D sagt ja gottseidank nicht, $A \not\leftrightarrow B$ (z.B. $KGE \not\leftrightarrow KGV$) sei ein manifester begrifflicher Widerspruch. Sondern etwas, das in diese Richtung geht: der Versuch, auch $A \not\leftrightarrow B$ als evident zu begreifen, müsse Gedanken mit sich bringen, die widersprüchlich sind.

Bedenkenswert in diesem Zusammenhang vielleicht auch seine später immer explizitere Trennung dessen, „was **in meinem Denken ein Widerspruch** ist“, von dem, „was **Gott kann**“. (Z.B. AT IV 118 (an Mesland Mai 44) und AT V 224 (für Arnauld Juli 48). Noch 1642 (an Gibieuf, AT III 476-478) klang es anders. Da war jeder Widerspruch eine **absolute Unmöglichkeit**. – Hinter all dem natürlich das ganze Wespennest der (ungeschriebenen) Modalitätenlehre

*

Rationalismus und „Partikular-Evidentismus“

Der, wie man es nennen könnte, vorbehaltlose Partikular-Evidentismus – der Vorrang der einzelnen momentanen Evidenz – scheint ein markantes methodologisches Kennzeichen des Cartesischen Philosophierens. Er hält sozusagen auf Biegen und Brechen an allem und jedem fest, das ihm für sich genommen völlig unbezweifelbar ist. Und selbst wenn manches davon nicht zusammenpaßt, scheint er darin keinen Anlaß zu sehen, nun doch zarte Zweifel zu hegen. Es gibt hier keine second thoughts, und wenn doch, bestünden sie wohl darin, sich die einzelnen evidenten Gedanken noch einmal in Bewußtsein zu rufen, um aufs Neue die ganze Macht ihrer unmittelbaren Überwältigung zu genießen.

Vielmehr nimmt er, so scheint es, das Nicht-zur-Evidenz-Bringbare der Konjunktion gewisser Separat-Evidenzen eher achselzuckend hin (offenbar mit Bedauern, aber auch mit Gelassenheit), vermutlich als nichts weiter als einen der vielen Hinweise darauf, daß der menschliche Intellekt nun einmal begrenzt ist. Wir können nicht alles wissen. Und mehr noch, wir können nicht einmal alles, was wir wissen – oder jedenfalls nicht alles, das uns unbezweifelbar ist –, in einen spannungslosen Gesamtzusammenhang bringen. Eine umfassende *physikalische* Theorie hielt Descartes für möglich, eine Theorie, die alle rein körperlichen Phänomene wie aus einem Guß erklärlich macht. Ein *philosophisches* Gesamtsystem hingegen, das die gesamte erfahrbare Wirklichkeit in einen bruchlosen Zusammenhang bringt und jedem Ding seinen eindeutigen Ort zuweist, das hielt er für ausgeschlossen. Selbst der Mensch paßt nur schief ins philosophische Gesamtbild.

<Es gibt einige gute Gründe, Descartes als Rationalisten zu rubrifizieren. Schließlich sah er im reinen Intellekt die einzige Quelle alles echten Wissens. Und er postulierte angeborene Ideen, die weder sinnlich noch imaginativ erfaßt werden können, sondern nur dem reinen Intellekt zugänglich sind und nur von ihm zur Klarheit und Deutlichkeit gebracht werden können. Rationalist, ja gewiß. Jedoch ein moderater Rationalist, der die Vernunft zwar als das oberste Erkenntnisvermögen erachtete, ihre Erkenntnismöglichkeiten aber für begrenzt hielt.

Und erst recht natürlich war Descartes kein Szientist. Zwar war er ein enthusiastischer Naturwissenschaftler – und dies auf vielen Gebieten. Ihm war wohl an kaum etwas mehr gelegen als daran, zum Fortschritt der Neuen Wissenschaft beizutragen. Zum einen durch eigene Ergebnisse, zum andern dann aber auch dadurch, daß er ihr eine philosophische Grundlage gibt, aus der deutlich wird, daß die kirchlichen Widerstände gegen diese Wissenschaft auf philosophischen Mißverständnissen beruhen. Aber der szientistische Gedanke, nur das sei wirklich wahr, harte Tatsache, was wissenschaftlich erweisbar und erklärbar ist – dieser Gedanke war ihm wohl nicht nur fremd, sondern wäre ihm lachhaft gewesen, wenn er ihm je begegnet wäre.

Konsequenterweise beruht sein philosophisches Denken auf dem, was ihm evident war. Dazu gehört einiges, das nicht jedermann evident ist: so etwa die Existenz einer angeborenen Idee von einer aktual unendlichen Substanz, die die Kernvoraussetzung seines Gottesbeweises in der *Dritten Meditation* ist. Und genausowenig dürfte jedermann evident sein, was wir nun betrachtet haben: daß der Körper seinem Wesen nach keine geistigen Eigenschaften hat und der Geist keine körperlichen.>

*

Nebenbei: Reicht 'sehr große' Klarheit allein schon aus, um scientia zu stiften?

Hierzu wäre vieles zu bedenken, einerseits philologisch-exegetisch, denn es gibt wenigstens eine prominente Stelle in Descartes' Werk (*PP* I, § 43, AT VIII A 21), an der Descartes im Text zweimal das "*et distincte*" hinter dem "*clare*" wegläßt, obwohl es um Gottes Wahrheitsgarantie geht. Andererseits auch philosophisch: **Muß** die Garantie sich nicht auch auf solche Fälle erstrecken, in denen die Idee so klar (das Erlebnis so intensiv) ist, daß wir uns dem, was sie uns zeigt, nicht erwehren können? Andererseits ist es ja ein Kernbestandteil der Cartesischen Erkenntnistheorie, daß wir uns geuine *scientia* über kontingente Sachverhalte nur dadurch verschaffen können, daß wir etwaige obskure Ideen, die dabei im Spiel sind, zur Deutlichkeit bringen – und das heißt ~~als~~ **mindestes**: uns auch zur Klarheit darüber bringen, was genau sie uns zeigen und was nicht. Zwar mag es sein, daß Gottes Nichttäuschertum auch für solche undeutlichen Ideen gilt, deren Intensität unsere Zustimmung erzwingt. Aber das wiederum heißt nur, daß wir mit dieser Zustimmung keinen Irrtum begehen; es heißt nicht, daß wir *scientia* besitzen über das, dem wir zustimmen.