

Ansgar Beckermann
Descartes' metaphysischer Beweis
für den Dualismus

Ansgar Beckermann

Descartes'
metaphysischer Beweis
für den Dualismus

Analyse und Kritik

Verlag Karl Alber Freiburg/München

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Beckermann, Ansgar:
Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus: Analyse u. Kritik / Ansgar Beckermann. –
Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1986.
ISBN 3-495-47608-3

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1986
Gesetzt mit TeX bei der Gesellschaft für
wissenschaftliche Datenverarbeitung, Göttingen
Druck: Offsetdruckerei J. Krause, Freiburg i. Br.
ISBN 3-495-47608-3

Inhalt

<i>Vorwort</i>	7
<i>1. Psyche und res cogitans</i>	11
1.1 Descartes und die antike Auffassung der Seele	11
1.2 Die traditionelle Physiologie und die Physiologie Descartes'	15
1.3 Descartes' neue Auffassung der Seele	24
<i>2. Das metaphysische Argument</i>	35
2.1 Ryle und Kripke	35
2.2 Substanz und Wesen	44
2.3 Descartes' Beweisziel	53
2.4 Analyse des Arguments – ein erster Versuch	56
2.5 Rekonstruktion des Arguments in der sechsten Meditation	66
2.6 Analyse der Prämissen der Descartesschen Argumente	72
<i>3. Kritik des metaphysischen Arguments</i>	98
3.1 Identität und mögliche Verschiedenheit	98
3.2 „möglich sein“ und „sich vorstellen können“	103
3.3 „zweifeln können“ und „leugnen dürfen“	114
3.4 „Ich kann mir vorstellen, auch ohne alle körperlichen Eigenschaften zu existieren“	123
3.5 Schlußbemerkung	151
<i>Bibliographie</i>	153
<i>Register</i>	156

Vorwort

Der Dualismus Descartes' wurde lange Zeit besonders im Bereich der Analytischen Philosophie vielfach gar nicht mehr recht ernst genommen. Besonders seit Ryles Verdikt, dieser Dualismus sei nichts weiter als ein Kategorienfehler, galt Descartes' Theorie der zwei Substanzen vielen als sachlich obsolet – eine Theorie von höchstens noch historischem Interesse. Diese Situation hat sich jedoch in den letzten Jahren deutlich geändert, nachdem auch Philosophen aus dem Bereich der Analytischen Philosophie begonnen haben, sich ernsthaft mit der Philosophie Descartes' auseinanderzusetzen. In diesen Jahren sind einige sehr gute Bücher über Descartes erschienen, von denen hier nur die Arbeiten von M.D.Wilson und B.Williams erwähnt sein sollen. In diesen Büchern, in denen sich die Autoren besonders darum bemühen, die argumentative Struktur der philosophischen Überzeugungen Descartes' herauszuarbeiten, wird klar, daß Descartes selbst als ein analytischer Philosoph im weiteren Sinne angesehen werden kann – ein Philosoph, der nicht nur Behauptungen aufstellt, sondern für alle von ihm vertretenen Auffassungen Argumente anführt, zum Teil Argumente von beträchtlichem Scharfsinn und großer logischer Subtilität.

Diese Qualifikation gilt auch für Descartes' metaphysisches Argument für den Dualismus von Körper und Seele, das sich an vielen Stellen in seinen philosophischen Schriften findet und das überhaupt in den philosophischen Überlegungen Descartes' einen breiten Raum einnimmt. Auch Wilson und Williams gehen auf dieses Argument ausführlich ein. Und es ist leicht zu sehen, daß das vorliegende Buch den von diesen beiden Autoren vorgelegten Analysen sehr viel verdankt. Ich habe jedoch versucht, diese

Analysen noch etwas weiter zu vertiefen. Dies gilt für die Struktur des Arguments ebenso wie für die Interpretation der einzelnen Prämissen, besonders aber für die Frage nach der Plausibilität dieser Prämissen, d.h. für die Frage, inwieweit es Descartes gelungen ist, Gründe für die Wahrheit dieser Prämissen vorzulegen.

Den eigentlichen Anstoß für das vorliegende Buch bildeten jedoch verschiedene Bemerkungen S.Kripkes, der, soweit mir bekannt ist, als einer der ersten Ryles analytischen Bann gebrochen hat, indem er darauf hinwies, daß man gerade Descartes' metaphysisches Argument für den Dualismus nicht so leicht beseite schieben könne. Denn dieses Argument beruhe auf dem gültigen modallogischen Grundsatz „Wenn a und b möglicherweise nicht identisch sind, dann sind sie tatsächlich nicht identisch“. Jeder Philosoph, der Descartes' Schlußfolgerung – den Dualismus von Körper und Seele – nicht akzeptieren wolle, müsse daher die Prämissen des Descartesschen Arguments widerlegen, und diese „letzte Aufgabe“ sei keineswegs „trivial“. Da ich selber eher einer materialistischen Position zuneige, war dies für mich eine Herausforderung und damit der entscheidende Grund für den Versuch, das Argument Descartes' noch einmal einer genauen Analyse zu unterziehen.

Diese Analyse umfaßt drei Teile, denen die drei Kapitel dieses Buches entsprechen. Das erste Kapitel dient dem Versuch, den Stellenwert des Dualismusproblems in der Descartesschen Philosophie zu klären und dabei deutlich zu machen, aus welchem Grund das Problem „der wirklichen Verschiedenheit von Körper und Seele“ in den philosophischen Überlegungen Descartes' einen so breiten Raum einnimmt. Außerdem wird im ersten Kapitel das zweite – das naturphilosophische – Argument Descartes' für den Dualismus wenigstens in den Grundzügen skizziert. Im zweiten Kapitel geht es dann um die Rekonstruktion des metaphysischen Arguments für den Dualismus.

Diese Rekonstruktion ist ein notwendiger Schritt; denn erst wenn es gelungen ist, klar zu machen, wie Descartes' Argument im einzelnen aufgebaut ist und wie die Prämissen dieses Arguments genau zu verstehen sind, kann man zu einer Bewertung dieses Arguments kommen. Die Rekonstruktion führt zu dem Ergebnis, daß man zumindest zwei Versionen des metaphysischen Arguments unterscheiden kann, die aber beide wenigstens insofern als gute Argumente angesehen werden können, als sie beide formal korrekt sind. Im dritten Kapitel geht es schließlich um die Kritik des metaphysischen Arguments in seinen beiden Versionen, d.h. genauer um die Frage, inwieweit die Prämissen dieser beiden Argumente als plausibel gelten können. Dabei ergibt sich, daß zwar ein großer Teil dieser Prämissen entweder unproblematisch und doch zumindest recht gut begründbar ist, daß Descartes' Argument jedoch letzten Endes an seiner zentralen Prämisse scheitern muß. Denn mit den Mitteln, die Descartes zur Verfügung stehen, kann es ihm nicht gelingen zu zeigen, daß diese Prämisse wahr ist, d.h. mit diesen Mitteln kann es ihm nicht gelingen zu zeigen, daß es widerspruchsfrei vorstellbar ist, daß er auch ohne alle körperlichen Eigenschaften als dasselbe Wesen existieren könnte, das er tatsächlich ist.

Im Gegensatz zu dem, was man nach den Bemerkungen Kripkes vermuten könnte, kommt die in diesem Buch vorgetragene Analyse also zu dem Ergebnis, daß Descartes' Argument tatsächlich nicht ausreicht, um den von ihm angenommenen Dualismus von Körper und Seele zu begründen. Und dieses Ergebnis ergibt sich im übrigen – ironischerweise – unter starker Heranziehung anderer Überlegungen Kripkes zu modallogischen Problemen. Dieses negative Ergebnis sollte jedoch nicht dazu führen, Descartes' Überlegungen zu diesem Problem nun einfach wieder zu den Akten zu legen. Denn auf jeden Fall läßt sich doch sagen, daß eine Auseinandersetzung mit den

Thesen und Argumenten Descartes' zu einem besseren Verständnis all der Probleme führen kann, die mit der Frage nach der Existenz der menschlichen Seele zusammenhängen.

Göttingen, im Februar 1986

1. Psyche und res cogitans

1.1 Descartes und die antike Auffassung der Seele

Für Descartes ist die Frage nach der Existenz einer vom Körper unabhängigen menschlichen Seele eine zentrale Frage seiner philosophischen Überlegungen. Diese Frage, die er selbst im allgemeinen als Frage nach der wirklichen Verschiedenheit von Körper und Seele formuliert, ist für ihn von solcher Bedeutung, daß er sie im Titel der *Meditationen* ausdrücklich erwähnt: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden*). Damit wird deutlich, daß für Descartes das Problem der menschlichen Seele ein Grundproblem der Philosophie ist, ein Problem, dessen Rang nur noch von der Frage nach der Existenz Gottes übertroffen wird. Wie ist es zu erklären, daß für Descartes dieses Problem so wichtig ist? Was ist der Grund dafür, daß er der Frage nach der Existenz der menschlichen Seele einen solchen Stellenwert beimißt? Soweit ich sehen kann, liegt die Antwort auf diese Frage in den naturphilosophischen Überzeugungen Descartes', d.h. insbesondere in seiner Theorie des Lebens, in der er einen tiefgreifenden und folgenschweren Bruch mit der antiken Tradition vollzieht.

In der Antike ist die Seele, *psyche*, in erster Linie das, was das Lebende vom Toten unterscheidet. ‚*apsychos*‘ heißt ‚lebloß‘, ‚*empsychos*‘ dagegen ‚belebt‘, ‚lebendig‘ und manchmal sogar ‚lebhaft‘. Es ist der Besitz einer Seele, der den Unterschied ausmacht zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen auf der einen und z.B. Steinen, Tischen und Häusern auf der anderen Seite, aber auch den Unterschied

zwischen einem lebenden Menschen und dem Leichnam eines Toten. Leben entsteht durch das Eintreten der Seele in den Körper, und Tod dadurch, daß die Seele den Körper wieder verläßt.

Aristoteles faßt diese Auffassung zusammen, indem er von der Seele sagt, sie sei „gewissermaßen der Grund (arche) der Lebewesen“ (De anima 402a7). Und auch wenn manchen Vorsokratikern die Meinung zugeschrieben wird, die Seele sei luft- oder feuerartig, ist der Zusammenhang mit dem Leben deutlich. Schon die antiken Kommentatoren bringen Luft und Atem in Zusammenhang, und die Verbindung von Atem und Leben ist offensichtlich. Wir leben, solange wir atmen. Es scheint daher naheliegend anzunehmen, daß der Atem das ist, was uns Leben verleiht, oder zumindest, daß das, was uns Leben verleiht, ein atemähnlicher Stoff ist. Ebenso verständlich ist die Assoziation von Seele und Wärme. Denn wie der Atem scheint auch die Wärme für alle Lebensvorgänge notwendig zu sein; durch sie werden sie hervorgerufen oder doch zumindest in Gang gehalten. Schließlich ist es sicher kein Zufall, daß der lebende Mensch warm ist, der Leichnam des Toten aber kalt. Seele und Leben gehören in der Antike also untrennbar zusammen. Ein *empsychon* ist ein belebtes Ding, und seine *psyche* ist das, was dieses Leben bewirkt. J. Barnes schlägt deshalb sogar vor, ‚psyche‘ nicht mit ‚Seele‘, sondern mit ‚Lebendmacher‘ (‚animator‘) zu übersetzen (Barnes, 7). Eine Seele, d.h. eine *psyche* haben, bedeutet für die Antike also einfach, Leben haben, am Leben sein, lebendig sein. Und umgekehrt gilt auch: alles, was lebt, hat eine Seele, ist beseelt. Denn nur durch eine Seele kann Leben entstehen.

„Sokrates: ... was wird in einem Körper entstehen müssen, der leben soll? – Kebes: Die Seele. – Sokrates: In allen Fällen? – Kebes: Natürlich. – Sokrates: Wohin immer die Seele kommt, dorthin bringt sie Leben mit? – Kebes: Ja.“ (Platon, *Phaidon*, 105c9-105d5)

Diese Passage zeigt, daß auch für Platon die Verbindung von Seele und Leben völlig selbstverständlich ist. Platon stützt sogar den entscheidenden vierten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele im Dialog *Phaidon* ganz auf diesen Zusammenhang. Aber bei Platon kommt noch ein anderes Element hinzu. Denn für ihn ist die Seele nicht nur das Prinzip des Lebens, sondern darüber hinaus ein vom Körper verschiedenes Wesen, das das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht, das von ganz anderer Natur ist als der Körper und das sich beim Tode vom Körper lösen kann, um dann ohne diesen weiterzuexistieren. Diese Auffassung wird in besonders eindringlicher Form am Ende des *Phaidon* deutlich, wenn Sokrates den bei ihm ausharrenden Freunden noch einmal versucht, klarzumachen, daß nicht *er* es ist, der sterben wird, sondern nur sein Körper.

„Kriton [an Sokrates gerichtet]: ... Doch sage, wie willst Du, daß wir Dich begraben? – Sokrates: Ganz so, wie ihr wollt, vorausgesetzt, daß ihr mich dann wirklich habt und ich euch nicht entwische, Kriton. – Sokrates lächelte leise und wandte sich an uns: Ich kann diesen Kriton nicht davon überzeugen, daß ich der Sokrates, der jetzt mit Euch redet und alles Satz für Satz auseinandersetzt, und daß ich kein anderer bin, denn Kriton sieht in mir nur den Toten und diesen Leichnam fragt er, wie er ihn begraben soll. Daß ich aber vorhin schon ... erklärt habe, ich würde, nachdem ich das Gift getrunken habe, nicht bei euch weilen, sondern mich zu einer Stätte seliger Menschen aufmachen, damit, meint er, hätte ich euch und mich selber eben nur beruhigen und trösten wollen. So steht ihr doch einmal für mich bei Kriton ein – anders allerdings, als er für mich bei den Richtern bürgen wollte. Er hat dafür gebürgt, daß ich bleiben werde; bürgt ihr bei ihm dafür, daß ich nicht bleiben werde nach meinem Tode, daß ich mich auf und davon machen werde; denn Kriton wird es so leichter tragen und sich nicht grämen, wenn er meinen Leichnam begraben oder verbrennen sieht, als widerführe mir damit etwas Schreckliches, auch wird Kriton dann bei meinem Begräbnis nicht sagen, daß es wirklich Sokrates sei, den er ausstelle oder heraustrege oder begrave.“ (op. cit., 115c2-115e4)

Die in dieser Passage enthaltene Auffassung des Menschen und der Seele, von der Sokrates so überzeugt ist, daß er keinerlei Angst mehr vor dem Tod zu haben scheint, ist im Kern *dualistisch*. Denn der Dualismus behauptet nicht nur, daß jeder Mensch außer dem Körper auch eine Seele hat; charakteristisch ist für ihn vielmehr die These, daß Körper und Seele zwei verschiedene Dinge sind, von denen jedes auch ohne das andere existieren kann und die nur für eine gewisse Zeit – während des Lebens auf der Erde – eine enge Verbindung miteinander eingehen und wechselseitig aufeinander einwirken.

D.h. genau genommen läßt sich der Dualismus in seiner klassischen Form, in der er z.B. von Platon vertreten wird, durch die folgenden vier Thesen kennzeichnen:

- (1) Jeder Mensch hat nicht nur einen Körper, sondern einen Körper und eine Seele.
- (2) Die Seele macht das eigentliche Selbst jedes Menschen aus (d.h. genau genommen *ist* jeder Mensch nur seine Seele).
- (3) Die Seele eines Menschen (sein Selbst) ist eine von seinem Körper verschiedene Substanz und kann daher auch ohne diesen Körper existieren, ebenso wie der Körper auch ohne die Seele existieren kann.
- (4) Die Seele ist ihrer Natur nach ein ganz anderer Gegenstand als der Körper.

Offenbar ist auch Descartes ein Dualist im Sinne dieser vier Thesen. Und doch stellt sich für Descartes das Problem des Dualismus neu und dringlicher als für Platon. Denn anders als dieser sieht er die Seele nicht mehr als das Prinzip des Lebens. Und deshalb ist er in viel stärkerem Maße als Platon mit der für den Dualismus grundlegenden Frage konfrontiert, was denn eigentlich für die Annahme spricht, daß diese Seele tatsächlich existiert, von

der der Dualist überzeugt ist, daß sie das wirkliche Selbst des Menschen ausmacht – das Selbst, das sich beim Tode vom Körper lösen kann. Die im Vergleich mit der Antike ganz neue Dringlichkeit der Frage nach der Existenz der Seele wird besonders deutlich, wenn man die antike Theorie des Lebens der neuen Descartesschen Theorie des Lebens gegenüberstellt. Dabei zeigen sich die Unterschiede zwischen Descartes und der Tradition gerade dort besonders klar, wo es um die Frage geht, wie die Lebensvorgänge im einzelnen erklärt werden können.

1.2 *Die traditionelle Physiologie und die Physiologie Descartes'*

Die antike Gleichsetzung von Leben und Seele prägt auch die antike und traditionelle Physiologie. Denn nicht nur das Leben als Ganzes, auch die Lebensvorgänge im einzelnen sind nach traditioneller Auffassung auf die Leistungen der Seele zurückzuführen.¹ So schreibt z.B. noch Jean Fernel (1506–1588) in seinem einflußreichen Werk *Universa medicina*:² „Die Leistungen des Körpers gehen nicht von sich selbst noch vom Körper aus“. Und: „Die Ursache für die Verrichtungen des Körpers ist die Seele“ (Liber V, Capitel 1 – zitiert nach Rothsuh, S. 17). Im einzelnen beruht Fernels Physiologie, die in ihren Grundzügen noch auf die antike Theorie Galens zurückgeht, auf der Annahme dreier relativ unabhängiger anatomisch-physiologischer Teilsysteme. Er unterscheidet das Venensystem,

¹ Vgl. zum folgenden die Einführung von K.E.Rothschuh zu seiner Übersetzung von Descartes' *Traité de l'homme*.

² Rothsuh schreibt in der schon erwähnten Einführung, daß dieses Werk Fernels, das erstmals 1542 veröffentlicht wurde, bis ins 17. Jahrhundert hinein nicht weniger als 46 mal im Druck erschien und daß man sicher davon ausgehen kann, daß Descartes dieses Werk kannte.

das sein Zentrum in der Leber hat und das in erster Linie für Ernährung und Wachstum zuständig ist, das arterielle System mit dem Herzen als Zentrum, das den vitalen Funktionen dient, und das Nervensystem, dessen Zentrum das Gehirn ist und das unter anderem für die Sinneswahrnehmung und die willkürlichen Bewegungen verantwortlich ist. Die Funktionsweise dieser drei Teilsysteme läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Die in den Magen gelangte Nahrung wird dort in einem dem normalen Kochen ähnlichen Prozeß in einen Speisesaft, den Chylus, verwandelt. Dieser Chylus gelangt aus dem Magen und den Därmen über die Pfortader in die Leber. Dort entsteht aus ihm das venöse Blut, das von der Leber aus in alle Teile des Körpers fließt und dort versickert. Es muß also in der Leber ständig neu hergestellt werden. Vom venösen Blut gelangt ein kleiner Teil in die rechte Herzkammer. Das Herz hat – ebenso wie die Arterien – eine spezifische Fähigkeit zu schlagen, die *vis pulsifica*, die Fernel als eine Fähigkeit, sich auszudehnen, versteht. Wenn das Herz sich in der Diastole ausdehnt, zieht die rechte Herzkammer venöses Blut aus der vena cava an, während zugleich die linke Herzkammer Luft aus der Lunge anzieht. Diese Luft dient hauptsächlich der Kühlung des Herzens. Wenn sich die Arterien ausdehnen, ziehen sie Blut aus dem Herzen heraus, so daß dieses sich zusammenzieht. Dabei dringt auch etwas venöses Blut durch kleine Poren in der Herzscheidewand aus der rechten in die linke Herzkammer, wo es mit der Luft aus der Lunge vermischt wird, so daß sich arterielles Blut bildet. Dieses wird durch die Arterien im ganzen Körper verteilt, wobei ein Teil auch ins Gehirn gelangt. Dort wird es mit den *spiritus animales* vermischt. Blut und *spiritus animales* sammeln sich in den Hirnhöhlen und verteilen sich von dort durch die Nerven, die als kleine Röhren vorgestellt werden, zu den Sinnesorganen und den einzelnen Muskeln.

Die Einzelheiten der von Fernel vertretenen Physiologie sind hier jedoch nicht entscheidend. Entscheidend für das Verständnis des Neuansatzes von Descartes ist vielmehr die Tatsache, daß nach Fernel die physiologischen Vorgänge in einem lebenden Wesen nicht rein körperlicher Natur sind, sondern durch eine große Anzahl von Kräften und Fähigkeiten in Gang gehalten werden, die von der Seele ausgehen. Jeder einzelne der gerade skizzenhaft angesprochenen Prozesse geht auf die Seele und ihre Vermögen zurück, die man gewissermaßen als Werkzeuge der Seele verstehen kann. Den drei physiologischen Teilsystemen entsprechen zunächst drei Hauptvermögen der Seele: die *facultas animae naturalis*, die für Ernährung, Wachstum und Zeugung verantwortlich ist, die *facultas animae vitalis* und die *facultas animae animalis*, die unter anderem Wahrnehmen und willkürliche Bewegung ermöglicht. Der *facultas animae naturalis* zum Beispiel stehen dann weiter vier helfende Vermögen zur Seite: die *facultas attrahens*, die *facultas expellens*, die *facultas continens* und die *facultas concoquens*, die für Assimilation, Wachstum und Ausscheidung verantwortlich sind. Die Bewegung der Glieder dagegen geht zurück auf ein eigenes Vermögen der Bewegung: die *facultas movendi*. Jeder physiologische Vorgang in einem lebenden Körper wird also durch ein spezielles Vermögen oder durch eine spezielle Kraft erklärt.

„Die facultas begründet jede Aktivität, sie ist zugleich die Quelle der Finalität, der Zweckhaftigkeit. ... Die Vermögen sind die Ursachen der Funktionen; diese – z.B. die Atmung – sind zugleich Werkzeug und ausführendes Instrument. So gehören die Organe der Nahrungsaufnahme, der Verdauung (Kochung) und Verwandlung in Chylus zum ‚natürlichen Vermögen‘. Der Chylus geht über die Pfortader zur Leber, die ihn ansaugt. Dort entsteht daraus das Blut. Ein jeweils besonderes anziehendes Vermögen der Glieder entnimmt das Passende aus dem Blut zur Ernährung der Teile ... Die Nieren ziehen das Auszuscheidende aus dem Blut an.“ (Rothschuh, 19)

Der Bruch Descartes' mit der Tradition zeigt sich nun darin, daß er diese Art von Erklärungen strikt ablehnt. Für ihn ist die Bezugnahme auf spezielle Vermögen und Kräfte der Seele zur Erklärung der vitalen Vorgänge in einem Lebewesen weder ein sinnvolles noch ein notwendiges Unterfangen. Es ist nicht sinnvoll: denn diese speziellen Vermögen und Fähigkeiten erklären nichts; sie bezeichnen eher Lücken der Erklärung. Und es ist auch nicht notwendig: denn seiner Meinung nach sind alle Vorgänge in einem lebenden Körper ebenso mechanisch erklärbar wie die Ereignisse in der unbelebten Natur. Descartes bezieht im Hinblick auf Biologie und Physiologie also einen unerwartet materialistischen Standpunkt. Die überkommene Zweiteilung der Natur in einen belebten und einen unbelebten Bereich läßt er nicht mehr gelten. Der Unterschied zwischen lebenden und unbelebten Wesen ist für ihn kein *grundsätzlicher* Unterschied mehr, sondern höchstens einer des Grades. Denn Descartes zufolge sind auch alle Lebensvorgänge – wie das Wachstum, die Bewegung, die Wahrnehmung und die Fortpflanzung der Pflanzen und Tiere – rein mechanische Vorgänge, die sich aufgrund der in der ganzen Natur in gleicher Weise geltenden Gesetze allein aus dem Aufbau und der Anordnung der in einem Lebewesen enthaltenen Teile ergeben. Lebewesen sind keine Wesen eigener Art. Und dementsprechend unterscheiden sich die belebten von den unbelebten Wesen für Descartes auch nicht dadurch, daß die belebten und nur die belebten Wesen eine Seele haben. Der Unterschied, der zwischen einem lebenden und einem toten Wesen besteht, ist vielmehr der gleiche, der zwischen einer funktionsfähigen und einer nicht mehr funktionsfähigen – also einer defekten – Maschine besteht. Descartes' naturphilosophische Grundüberzeugung ist also, daß die *gesamte* Natur – d.h. die organische ebenso wie die unorganische Natur – von denselben mechanischen Prinzipien beherrscht wird und

daß demzufolge alle Phänomene der natürlichen Welt allein aus der Gestalt, Konfiguration und Bewegung der an ihnen beteiligten Körper oder Körperteile erklärt werden können.

Die Neubegründung der Physiologie im 17. Jahrhundert ist insgesamt stark beeinflusst durch die von Harvey aufgestellte Theorie des Blutkreislaufs. Auch Descartes greift diese Theorie auf, und an vielen Stellen führt er gerade seine von Harvey beeinflusste Theorie der Bewegung des Herzens und des Blutes als ein Paradigma für seine physiologischen Überlegungen an. Umso mehr mag es erstaunen, daß er Harvey in einem wichtigen Punkt nicht folgt und stattdessen auf eine eigentlich schon widerlegte Annahme des Aristoteles zurückgreift. Harvey war nämlich der Meinung, daß das Herz wie eine Pumpe funktioniert, d.h. daß das Herz die Fähigkeit hat, sich zusammenzuziehen, und daß immer dann, wenn das Herz sich zusammenzieht, das Blut vom Herzen in die Adern gedrückt wird. Diese Annahme lehnt Descartes ab und erklärt stattdessen die Herzbewegung durch die dem Herzen inwohnende Wärme. Durch diese Wärme wird nämlich, wie er meint, das Blut, das seiner Theorie zufolge in zwei großen Tropfen aus den Venen ins Herz einsickert, so stark verdünnt, daß sich diese Blutstropfen plötzlich sehr stark ausdehnen. Dadurch schließen sich die Klappen vor den Venen, so daß nicht noch mehr Blut ins Herz eintreten kann, und zugleich öffnen sich die Klappen vor den Arterien, in die das Blut daraufhin mit großer Kraft einströmt. Dadurch läßt die Schwellung des Herzens nach. Die Klappen vor den Venen öffnen sich wieder, lassen zwei neue Blutstropfen ins Herz einsickern, und der Vorgang beginnt von neuem. Diese Theorie konnte schon zur Zeit Descartes' als widerlegt gelten. Denn sie impliziert, daß das Blut während der Diastole aus dem Herzen austritt,

was jedoch, wie man schon empirisch festgestellt hatte, nicht der Fall ist.³ Dennoch zeigt sich gerade an diesem vermeintlichen Anachronismus Descartes' materialistische Naturauffassung besonders deutlich. Denn er lehnt Harveys Annahme einer Pumpfähigkeit des Herzens deshalb ab, weil sie seiner Meinung nach ebensowenig eine Erklärung für das Schlagen des Herzens liefert wie die traditionelle Annahme einer *vis pulsifica*. D.h. für Descartes steht Harveys Theorie in gefährlicher Nähe zur traditionellen Physiologie, weil sie eine Fähigkeit postuliert, ohne den dieser Fähigkeit zugrundeliegenden *Mechanismus* angeben zu können. Seine eigene Theorie scheint ihm diese Schwäche nicht zu haben. Denn Descartes zufolge ermöglicht gerade die Wärmetheorie der Herzbewegung eine vollständige *mechanische* Erklärung aller Vorgänge, die mit dem Blutkreislauf zusammenhängen. Die Ausdehnung nämlich, die das ins Herz einsickernde Blut durch die dort vorhandene Wärme erfährt, ist nach Descartes ebenso vollständig mechanisch erklärbar wie die Entstehung dieser Wärme selbst, über die er im *Discours* schreibt, sie sei „eines dieser Feuer ohne Licht ...“, das ich bereits erklärt hatte und worunter ich nur das verstand, was das Heu erwärmt, wenn man es einschließt, bevor es trocken ist, oder was die jungen Weine in Gärung versetzt, wenn man sie im Faß überm Trester stehen läßt“ (Discours 5.4, AT VI 46 f., PhB 261 74 f.). Vom heutigen Stand der Wissenschaft aus ist sicher nicht leicht zu verstehen, daß Descartes' Erklärung der Herztätigkeit tatsächlich den Charakter einer mechanischen Erklärung haben soll. Doch Descartes schreibt am Ende des Abschnitts über die Herzbewegung im *Discours*:

„Damit übrigens diejenigen, die die Überzeugungskraft mathe-

³ Vgl. zur Descartesschen Theorie der Herzbewegung jedoch inzwischen das dritte Kapitel in Loeck, *Der cartesische Materialismus – Maschine, Gesetz und Simulation*.

matischer Beweise nicht kennen und es nicht gewohnt sind, wahre Beweisgründe von bloß wahrscheinlichen zu unterscheiden, dieser meiner Erklärung nicht auf gut Glück und ohne Prüfung widersprechen, so mögen sie sich gesagt sein lassen, daß der soeben erklärte *Mechanismus* sich allein aus der Einrichtung der Organe ergibt, die man im Herzen mit seinen Augen sehen, aus der Wärme, die man dort mit seinen Fingern spüren, und aus der Natur des Blutes, die man durch Erfahrung kennenlernen kann, und dies mit der gleichen Notwendigkeit, wie der *Mechanismus einer Uhr aus der Kraft, Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt.*“ (Discours 5.6, AT VI 50 f., PhB 261 80 ff. – Hervorh. vom Verf.)⁴

Doch Descartes will nicht nur die Herzbewegung und den Blutkreislauf mechanisch erklären. „Sein großer Wurf war die eine umfassende Theorie: der Körper ist eine Maschine; alle seine Tätigkeiten lassen sich mit denselben physikalischen Prinzipien und Gesetzen erklären, die für die unbelebte Welt gelten“ (Crombie, 470). Allerdings gehört Descartes zu einem anderen Forschertypus als Harvey. Trotz der auch von ihm betriebenen empirischen Studien bleibt sein eigentliches Gebiet die Theorie. Und diese Theorie versucht er voranzutreiben, indem er für alle ihm bekannten physiologischen Vorgänge mechanische Modelle entwirft. Diese Art des Vorgehens wird ganz deutlich am Anfang des *Traité de l'homme*; denn dort beginnt Descartes mit der Schilderung einer *Annahme*:

⁴ Ich bin bei der Übersetzung der Descartes-Zitate beim *Traité de l'homme* von der Übersetzung von Rothsuh, bei den Briefen von der Übersetzung von Bense und bei den anderen Werken von den Übersetzungen von Buchenau und Gäbe ausgegangen. Ich habe mich eng an diese Übersetzungen angelehnt, sie aber dort verändert, wo mir dies im Hinblick auf die Originaltexte notwendig erschien. Als Siglen stehen AT für die Ausgabe der Werke Descartes' von Adam und Tannery, R für die Übersetzung des *Traité de l'homme* von Rothsuh, B für die Übersetzung der Briefe von Bense, und PhB für die entsprechenden Übersetzungen, die in der Philosophischen Bibliothek bei Felix Meiner erschienen sind.

„Ich stelle mir einmal vor, daß der Körper nichts anderes sei als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott gänzlich in der Absicht formt, sie uns so ähnlich wie möglich zu machen, und zwar derart, daß er ihr nicht nur äußerlich die Farbe und die Gestalt aller unserer Glieder gibt, sondern auch in ihr Inneres alle jene Teile legt, die notwendig sind, um sie laufen, essen, atmen, kurz alle unsere Funktionen nachahmen zu lassen, von denen man sich vorstellen könnte, daß sie aus der Materie ihren Ursprung nehmen und lediglich von der Disposition der Organe abhängen. Wir sehen Uhren, kunstvolle Wasserspiele, Mühlen und andere ähnliche Maschinen, die, obwohl sie nur von Menschenhand hergestellt wurden, nicht der Kraft entbehren, sich aus sich selbst auf ganz verschiedene Weise zu bewegen. Und wie mir scheint, könnte ich mir von einer Maschine, die – wie ich einmal annehme – aus der Hand Gottes angefertigt sein soll, nicht so viele Bewegungsarten vorstellen noch ihr so viel kunstvolle Bildung zuschreiben, daß man sich nicht vorstellen könnte, daß sie nicht noch mehr davon besitzen kann.“ (L’homme, AT XI 120 f., R 44)

Descartes versucht also nicht direkt zu zeigen, daß der menschliche Körper eine Maschine ist. Seine Methode ist vielmehr, eine Maschine zu beschreiben, die bestimmte Eigenschaften aufweist, um dann weiter zu argumentieren, daß sich diese Maschine von einem menschlichen Körper in keinem wesentlichen Punkt unterscheidet. Die für ihn wichtigen Eigenschaften sind dabei:

- (1) Die einzelnen Teile der Maschine (ihre Organe) gleichen den Organen des menschlichen Körpers soweit wie möglich.
- (2) Alle Funktionen der Maschine ergeben sich allein aus den materiellen Eigenschaften ihrer Teile (den Dispositionen ihrer Organe).
- (3) Die Maschine ist dazu in der Lage, alle Funktionen des menschlichen Körpers auszuführen.

Der Zweck des *Traité de l’homme* ist zu zeigen, daß es eine solche Maschine tatsächlich gibt. In dieser Abhand-

lung versucht Descartes, bis in die Details hinein jene Maschine zu beschreiben, die die genannten drei Bedingungen erfüllt. Und da er meint, daß ihm dies vollständig gelungen sei, kommt er in einer Bemerkung über den „Zweck und Gang der Darstellung“ am Ende des *Traité* zu der Schlußfolgerung:

„[Ich] möchte ..., daß man noch einmal ein wenig über all das nachdenke, was ich über diese Maschine gesagt habe. Man möge erstens bedenken, daß ich in ihr keine Organe und keine Kräfte vorausgesetzt habe, die nicht so beschaffen sind, daß man sich sehr leicht davon überzeugen könnte, daß ganz ähnliche sowohl in uns als auch in mehreren vernunftlosen Tieren vorhanden sind ... Ich wünsche, daß man schließlich aufmerksam beachte, daß alle Funktionen, die ich dieser Maschine zugeschrieben habe, z.B. die Verdauung der Nahrung, das Schlagen des Herzens und der Arterien, die Ernährung und das Wachstum der Glieder, die Atmung, das Wachen, Schlafen, die Aufnahme des Lichtes, der Töne, der Gerüche, des Geschmacks, der Wärme und anderer solcher Qualitäten über die äußeren Sinnesorgane ... in passender Weise so folgen, daß sie so vollkommen wie möglich die eines richtigen Menschen nachahmen: ich wünsche, sage ich, daß man bedenke, daß die Funktionen in dieser Maschine alle von Natur aus allein aus der Disposition ihrer Organe hervorgehen, nicht mehr und nicht weniger, als die Bewegungen einer Uhr oder eines anderen Automaten von der Anordnung ihrer Gewichte und ihrer Räder abhängen. Daher ist es in keiner Weise erforderlich, hier für diese (die Maschine) eine vegetative oder sensitive Seele oder ein anderes Bewegungs- und Lebensprinzip anzunehmen als ihr Blut und ihre spiritus, die durch die Hitze des Feuers bewegt werden, das dauernd in ihrem Herzen brennt und das keine andere Natur besitzt als alle Feuer, die sich in unbelebten Körpern befinden.“ (L’homme, AT XI 200 ff., R 135 ff.)

Descartes’ Schlußfolgerung lautet also: Wer sich nur genau genug klar macht, (a) daß die von ihm geschilderte Maschine nur solche Organe enthält, wie sie auch im menschlichen Körper vorhanden sind, (b) daß alle Funktionen dieser Maschine sich ganz mechanisch allein aus diesen

Organen und deren Dispositionen ergeben und (c) daß diese Maschine trotzdem alle Funktionen eines lebenden menschlichen Körpers nachahmen kann, der muß zugeben, daß zur Erklärung der Lebensvorgänge in einem solchen Körper die Annahme einer (vegetativen oder sensitiven) Seele oder spezieller seelischer Vermögen und Kräfte ebensowenig vonnöten ist wie zur Erklärung der Funktionen einer Uhr, eines Wasserspiels oder einer Mühle. Leben ist durch eine Maschine simulierbar, die nur den Gesetzen der Mechanik unterliegt, die auch in der unbelebten Natur gelten, und deshalb ist Leben ein Naturphänomen wie andere Naturphänomene auch.

1.3 Descartes' neue Auffassung der Seele

In Descartes' Theorie der belebten Natur ist also kein Platz mehr für eine Seele. Doch damit stellt sich die Frage nach der Existenz zumindest der menschlichen Seele natürlich völlig neu. Für die Antike war die Antwort auf diese Frage noch selbstverständlich.⁵ Sie konnte einfach argumentieren: Natürlich gibt es eine Seele; denn offensichtlich gibt es einen Unterschied zwischen belebten und unbelebten Dingen, und die Seele ist das, was für diesen Unterschied verantwortlich ist. Für Descartes ist diese Argumentation nicht mehr möglich. Denn seiner Meinung nach läßt sich der Unterschied zwischen dem Belebten und dem Unbelebten auch ohne Bezugnahme auf eine Seele erklären. Was aber spricht dann noch für die Existenz der Seele? Muß man, wenn Descartes mit seinen physiologischen Grundannahmen recht hat, nicht zu dem Schluß kommen, daß nicht nur der menschliche Körper,

⁵ Soweit ich weiß, wurde die Frage nach der *Existenz* der Seele daher in der Antike auch gar nicht ernsthaft diskutiert.

sondern der *ganze Mensch* als eine Maschine aufgefaßt werden kann? Der Titel *L'homme machine* des allerdings erst 100 Jahre nach dem Tod Descartes' erschienen Buches von La Mettrie scheint die Richtung anzugeben, in die der von Descartes in Gang gesetzte Theorienwandel notwendig zu führen scheint.

Descartes war sich über die möglichen Konsequenzen, die sich aus seiner mechanistischen Deutung des Lebens für die Frage nach der Existenz der Seele ergeben konnten, durchaus im klaren. Doch er will an der Annahme der Existenz zumindest der menschlichen Seele auf jeden Fall festhalten,⁶ und er versucht daher, diese Konsequenzen zu vermeiden. Damit ist Descartes gezwungen, dem Begriff der Seele einen neuen Inhalt zu geben und zugleich neue Argumente für die Existenz der Seele beizubringen.

Ein neuer Inhalt für den Begriff der Seele ergibt sich für Descartes, indem er das Denken oder Bewußtsein (*cogitatio*) zur wesentlichen Eigenschaft der Seele erklärt und im Begriff der *res cogitans* Seele und Denken bzw. Seele und Bewußtsein geradezu gleichsetzt.⁷ Den Übergang von der

⁶ Seine Motive werden in diesem Zusammenhang nicht ganz deutlich. Aber das folgende Zitat läßt einen theologisch-moralischen Hintergrund vermuten. "Schließlich habe ich mich an dieser Stelle ein wenig mehr über das Thema der Seele verbreitet, da dies zu den wichtigsten Themen überhaupt gehört; denn nach dem Irrtum der Gottesleugner, die ich oben glaube hinreichend widerlegt zu haben, gibt es keinen, der schwache Geister mehr vom geraden Weg der Tugend abbringt, als die Einbildung, Tierseelen hätten die gleiche Natur wie Menschenseelen und wir hätten folglich nach diesem Leben weder etwas zu fürchten noch etwas zu hoffen, genausowenig wie die Fliegen und Ameisen." (Discours 5.12, AT VI 59 f., PhB 261 96 f.)

⁷ Offensichtlich ist Descartes' Auffassung, daß die Seele eine vom Körper unabhängige, rein geistige Substanz ist, stark beeinflusst von der besonders durch platonistische und augustinische Vorstellungen geprägten Seelenlehre der theologischen Tradition. Schon im 13. Jahrhundert hatte es zum Teil heftige Reaktionen gegen allzu starke aristotelische Einflüsse auf das theologisch-philosophische Denken

traditionellen zur Descartesschen Theorie der Seele könnte man daher auch mit der einfachen Formel beschreiben: von der *psyche* zur *res cogitans*. Doch dieser neue Begriff löst Descartes' Probleme noch nicht. Denn auch für das Denken oder Bewußtsein könnte man in Weiterführung der Grundgedanken der Descartesschen Physiologie nach

gegeben. Insbesondere war auch Thomas von Aquin wegen seiner Auffassung der Seele angegriffen worden. Ihm warf man vor, in Anschluß an Aristoteles eine viel zu enge Verbindung von Seele und Körper angenommen zu haben. Als Reaktion auf diese Kritik wurde später des öfteren versucht, eine Synthese zwischen aristotelischen und augustini-schen Auffassungen zu finden (Kuksewicz, „Criticism of Aristotelian Psychology and the Augustinian-Aristotelian Synthesis“). Von all diesen Theorien unterscheidet sich Descartes jedoch durch seine strikte Identifizierung von Geist und Seele und die damit verbundene völlig unorthodoxe Trennung von Seele und Leben, die bei seinen Lesern immer wieder zu Mißverständnissen führt. Diesen Mißverständnissen versucht Descartes mit Klarstellungen zu begegnen, für die als Beispiel hier eine Passage aus den Erwiderungen auf die fünften Einwände angeführt werden soll:

„Hier suchst Du eine Dunkelheit in der Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Seele‘, die ich doch sorgfältig am gegebenen Orte behoben habe, daß es mir widerstrebt, es hier noch einmal zu tun ... So haben etwa die ersten Menschen dasjenige Prinzip, durch das wir ernährt werden, wachsen und alles übrige, was wir, da wir es mit den Tieren gemein haben, ohne jede Denktätigkeit vollbringen, nicht von dem unterschieden, durch das wir denken, und haben beides mit dem Wort ‚Seele‘ benannt und haben dann, als sie merkten, daß die Denktätigkeit von der Ernährungstätigkeit verschieden sei, das, was denkt, ‚Geist‘ (mens) genannt und ihn für den wichtigsten Teil der Seele gehalten. Ich aber habe bemerkt, daß das Prinzip, durch das wir ernährt werden, schlechterdings (toto genere) verschieden ist von dem, durch das wir denken, und habe daher gesagt, das Wort ‚Seele‘ (anima) sei, wenn es für beides gebraucht wird, doppeldeutig und daß, wenn man es ganz besonders für die ‚ursprünglichste Tätigkeit‘ (actus primus) oder die ‚vornehmlichste Erscheinung am Menschen‘ (praecipua hominis forma) nimmt, dies nur für das Prinzip gelten darf, durch das wir denken, und das habe ich meistens mit ‚Geist‘ (mens) bezeichnet, um die Zweideutigkeit zu vermeiden; den ‚Geist‘ betrachte ich nämlich nicht als einen Teil der Seele, sondern als eben die ganze Seele, sofern sie denkt.“ (AT VII 505 f., PhB 27 327 f.)

einer mechanistischen Erklärung suchen. Descartes versucht deshalb zu zeigen, daß eine solche Erklärung nicht möglich ist, d.h. er versucht nachzuweisen, daß Denken kein körperliches Phänomen sein kann. Für diesen Nachweis verwendet er im wesentlichen zwei Argumente: ein metaphysisches und ein naturphilosophisches. Das metaphysische Argument, das in den folgenden Kapiteln ausführlich analysiert wird, beruht – sehr verkürzt – auf der These, daß es denkende Wesen auch noch geben könnte, wenn es gar keine Körper gäbe. Das naturphilosophische Argument dagegen beruht auf der These, daß es keine Maschine geben kann, die in der Lage ist, so wie wir zu denken und zu sprechen. Da das naturphilosophische Argument in den folgenden Kapiteln nicht weiter behandelt wird, soll es hier wenigstens noch kurz in seinen Grundzügen dargestellt werden.

Leider hat Descartes dieses Argument in seinen Schriften (zumindest soweit sie erhalten sind) nicht sehr ausführlich entwickelt. Es findet sich im wesentlichen in einer kurzen Passage im *Discours* und in einigen wenigen Briefen. In den letzten drei Abschnitten des Teils 5 des *Discours* referiert Descartes nach einer kurzen Zusammenfassung seiner Theorie des Blutkreislaufs und der Wirkung der *spiritus animales* einen Teil des von ihm nicht veröffentlichten Werkes *Le monde*, der leider auch in den postum veröffentlichten Teilen dieses Werks nicht erhalten ist. Dabei betont er zunächst noch einmal: Wer sich nur richtig vor Augen hält, wie viele verschiedene Automaten und bewegungsfähige Maschinen schon der Mensch zustande bringt, der wird keine Schwierigkeiten haben, auch den menschlichen *Körper* als eine Maschine anzusehen, die jedoch, „da sie aus den Händen Gottes kommt, unvergleichlich viel besser konstruiert ist und in sich viel bewundernswere Dinge birgt, als der Mensch je erfinden kann“ (Discours 5.9, AT VI 56, PhB 261 90 f.). Tiere

sind jedoch nur Körper. D.h., sie können gänzlich als Maschinen verstanden werden – als vollständig mechanisch erklärbare physische Automaten. Jedenfalls schreibt Descartes:

„Wenn es Maschinen mit den Organen und der Gestalt eines Affen oder eines anderen vernunftlosen Tieres gäbe, so hätten wir gar kein Mittel zu erkennen, daß sie nicht von genau derselben Natur wie diese Tiere wären.“ (Discours 5.10, AT VI 56, PhB 261 90 ff.)

Beim Menschen liegen die Dinge jedoch anders. Denn hier gilt nach Descartes im Gegenteil:

„... gäbe es dagegen Maschinen, die unseren Körpern ähnlich wären und unsere Handlungen insoweit nachahmten, wie dies für Maschinen wahrscheinlich möglich ist, so hätten wir immer zwei ganz sichere Mittel, um zu erkennen, daß sie keineswegs wahre Menschen sind. Erstens könnten sie nämlich niemals Worte oder andere Zeichen dadurch gebrauchen, daß sie sie zusammenstellen, wie wir es tun, um anderen unsere Gedanken mitzuteilen ... [Und zweitens:] Sollten diese Maschinen auch manches ebenso gut oder sogar besser verrichten als irgendeiner von uns, so würden sie doch zweifellos bei vielem anderen versagen, wodurch offen zutage tritt, daß sie nicht aus Einsicht (*connaissance*) handeln, sondern nur aufgrund der Einrichtung ihrer Organe. Denn die Vernunft (*raison*) ist ein Universalinstrument, das bei allen Gelegenheiten zu Diensten steht, während diese Organe für jede besondere Handlung einer besonderen Einrichtung bedürfen ...“ (Discours 5.10, AT VI 57, PhB 261 92 f. – Hervorh. vom Verf.)

Aus zwei Gründen können Descartes zufolge also Menschen – *als ganze betrachtet* – keine Maschinen sein:

(1) Maschinen können im Gegensatz zum Menschen nicht vernünftig sprechen. D.h. sie können Worte nicht so variationsreich und situationsbezogen zusammenfügen wie wir, wenn wir uns mitteilen wollen.

(2) Maschinen können zwar in einzelnen Situationen erstaunliche Dinge leisten; aber nur Menschen sind in der Lage, in den *verschiedensten* Situationen den Umständen angepaßt vernünftig zu handeln. „Denn die Vernunft ist ein Universalinstrument“.

Auf eine kurze Formel gebracht: *Sprache* und *Intelligenz* sind die beiden Merkmale, die nach Descartes den Menschen von jeder möglichen Maschine unterscheiden.

Im Hinblick auf das erste dieser beiden Merkmale beeilt er sich allerdings, einen naheliegenden Einwand auszuräumen. Denn natürlich kann es, wie Descartes zugibt, Maschinen geben, die in der Lage sind, bestimmte Wörter zu äußern, und die sogar in der Lage sind, diese Wörter immer dann zu äußern, wenn etwas körperlich so auf sie einwirkt, daß in ihren Organen eine bestimmte Veränderung hervorgerufen wird. Z.B. läßt sich leicht eine Maschine vorstellen, die „Guten Tag“ sagt, wenn man sie an einer bestimmten Stelle berührt, oder die laut „Aua“ schreit, wenn man sie unsanft schüttelt. Aber, so Descartes: „... man kann sich nicht vorstellen, daß [diese Maschine] die Worte auf verschiedene Weise zusammenordnet, um auf die Bedeutung all dessen, was in ihrer Gegenwart laut werden mag, zu antworten, wie es der stumpfsinnigste Mensch kann“ (ebd.). D.h., Descartes zufolge können Maschinen zwar einzelne Wörter äußern und sie können diese Wörter vielleicht sogar in jeweils typischen Situationen äußern, aber sie können doch nicht in dem Sinne *sprechen*, in dem wir das können. Denn zum Sprechenkönnen gehört, daß man in der Lage ist, auf alles, was einem zu Ohren kommt, angemessen verbal zu reagieren.

Die beiden Merkmale Sprache und Intelligenz, die nach Descartes jeder möglichen Maschine notwendig fehlen und die daher bedingen, daß Menschen keine Maschinen sein können, sind seiner Überzeugung nach auch die Grundlage für den grundsätzlichen Unterschied zwischen Men-

schen und Tieren. Denn um zu zeigen, daß Tiere nicht weniger, sondern gar keine Seele (Vernunft, Geist) besitzen, verwendet er im wesentlichen die gerade schon angeführten Argumente. Auch bei der Verschiedenheit von Menschen und Tieren ist sein erster Punkt, daß auf der einen Seite selbst stumpfsinnige, dumme oder gar schwachsinnige Menschen dazu in der Lage sind, verschiedene Wörter so zu längeren Äußerungen zu verbinden, daß sie damit anderen ihre Gedanken verständlich machen können, daß auf der anderen Seite jedoch kein einziges Tier zu entsprechenden Leistungen fähig ist. Und dies – so meint Descartes weiter – liegt nicht daran, daß den Tieren die nötigen Organe fehlen. Denn einige Tierarten – z.B. die Papageien – können ja doch einzelne Wörter oder auch Wortfolgen phonetisch korrekt äußern. Doch auch diese Tiere können nicht wirklich *sprechen*; denn sie geben mit ihren Äußerungen nicht ihre Gedanken wieder. Sie haben also nicht weniger, sondern gar keinen Verstand. „Denn es ist offenkundig, daß man nur sehr wenig Verstand braucht, um reden zu können ...“ (Discours 5.11, AT VI 58, PhB 261 94 f.). Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist daher grundsätzlicher, als in der Tradition angenommen wurde. Denn wenn dieser Unterschied nur graduell wäre, dann wäre es, so jedenfalls Descartes, ganz unverständlich, daß man selbst den anstelligsten Affen oder Papagei nicht soweit bringen kann wie ein Kind, das nicht ganz bei Sinnen ist. Tiere haben also nicht eine andere Art von Seele als wir, sie haben *gar keine* Seele.

Dies zeigt sich auch noch einmal bei der Frage nach der Intelligenz von Tieren. Denn auch hier argumentiert Descartes: Natürlich gibt es Tiere, die auf manchen Gebieten weit mehr Geschicklichkeit zeigen als wir; aber diese Tiere vollbringen diese Höchstleistungen immer nur auf einem oder auf sehr wenigen Gebieten; auf allen anderen zeigen sie schlechtere Leistungen als wir. Wenn sie aber

wirklich denken und ihr Handeln an ihrem Denken ausrichten könnten, dann müßten sie dies auf allen Gebieten tun können, d.h. dann würden sie uns nicht nur in einem Bereich, sondern in allen Bereichen überflügeln.

„Der Tatbestand also, daß sie es besser machen als wir, beweist nicht, daß sie Geist (*esprit*) haben; denn wenn man es so nimmt, dann hätten sie mehr als irgendeiner von uns und würden es in jeder Beziehung besser machen. Aber sie haben im Gegenteil gar keinen, und es ist die Natur, die in ihnen je nach der Einrichtung ihrer Organe wirkt, ebenso wie offensichtlich eine Uhr, die nur aus Rädern und Federn gebaut ist, genauer die Stunden zählen und die Zeit messen kann als wir mit all unserer Klugheit.“ (Discours 5.11, AT VI 59, PhB 261 96 f.)

Tiere handeln nach Descartes also selbst da, wo sie die erstaunlichsten Leistungen vollbringen, bloß mechanisch aufgrund der Einrichtung ihrer Organe. Sie sind in jedem Fall nur Automaten, die nicht weniger Geist haben als wir, sondern gar keinen. Menschen dagegen *müssen* mehr sein als bloße Maschinen. Denn sie können sprechen, denken und ihrem Denken gemäß handeln, d.h. sie haben Fähigkeiten, die bloße Maschinen nicht haben und nicht haben können. Denn diese Fähigkeiten können Descartes zufolge nicht auf rein physische, mechanisch erklärable Vorgänge zurückgeführt werden. Daher muß der Mensch außer seinem Körper auch noch eine vernünftige Seele haben; denn nur durch eine solche Seele können die beiden Fähigkeiten erklärt werden, die den Menschen über Maschinen und Tiere gleichermaßen erheben. Descartes schreibt:

„Sodann hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, daß sie keineswegs aus den bewegenden Kräften der Materie abgeleitet werden kann wie die übrigen Dinge, die ich besprochen hatte ...“ (Discours 5.12, AT VI 59, PhB 261 96 f.)

Leider deutet er jedoch an dieser Stelle nicht einmal an, mit Hilfe welcher Argumente er dies gezeigt haben will,

so daß die Kraft dieser Argumente für die Existenz der vernünftigen Seele letzten Endes nicht beurteilt werden kann.

Andererseits ist die von Descartes im *Discours* leider nur relativ kurz angesprochene Argumentation sicher auch heute noch von Bedeutung. Denn bis heute ist umstritten, ob Tiere wirklich denken und sprechen können, und ebenso umstritten ist, ob es nicht für den Versuch, Maschinen zu konstruieren, die alles das können, was ein Mensch kann, eine prinzipielle obere Grenze gibt.⁸ Diese Fragen sperren sich auch tatsächlich gegen eine einfache Antwort. Denn schon wenn man klären will, ob Tiere dazu in der Lage sind, zu denken und zu sprechen, muß man zuvor offenbar klären, was mit „Sprechenkönnen“ und „Denkenkönnen“ denn eigentlich gemeint sein soll. Bis heute gibt es jedoch keinen wirklich brauchbaren und allgemein anerkannten Kriterienkatalog dafür, was z.B. eine Maschine können müßte, damit man von ihr zu Recht sagen könnte: „Diese Maschine kann tatsächlich sprechen“. Klar scheint zu sein, daß etwa ein „sprechender“ Fahrkartenautomat nicht wirklich sprechen kann, obwohl er in gewisser Weise doch in der Lage ist, sich mit einem Bahnkunden über dessen Reiseziel, Reiseweg, Reiseternin und die gewünschte Wagenklasse „zu unterhalten“. Aber was *mehr* müßte eine Maschine können, damit man ihr wirkliche Sprachfähigkeit bescheinigen könnte? Die Antwort auf

⁸ Ich bin inzwischen allerdings zu der Überzeugung gekommen, daß das naturphilosophische Argument Descartes' einerseits zwar einige interessante Fragen aufwirft, andererseits aber doch auf einem einfachen Fehlschluß beruht. Denn dieses Argument geht offenbar von dem folgenden Grundsatz aus: Wenn ein Gegenstand *a* eine Eigenschaft *F* hat, die *nicht* aus der Mikrostruktur von *a* abgeleitet werden kann, dann muß es außer *a* noch einen anderen Gegenstand *b* geben, der der eigentliche Träger von *F* ist. Dieser Grundsatz scheint mir aber offensichtlich unbegründet. Und dies gilt umso mehr, als sich aus ihm ein *a priori* Argument gegen die Möglichkeit emergenter Eigenschaften ergeben würde.

diese Frage ist offensichtlich nicht einfach. Denn auch im analogen Fall einer möglichen Sprachfähigkeit von Tieren haben sich die Experten bis heute nicht einigen können, ob z.B. die bekannten Schimpansen Washoe, Lana und Sarah nun wirklich sprechen können oder nicht. Ganz ähnlich ist es beim intelligenten Verhalten. Denn zwar scheint wiederum klar, daß z.B. das Verhalten von Waffen, die ihr Ziel selbst suchen, nicht intelligent genannt werden kann. Aber auch hier ist die Antwort auf die Frage schwierig, welche Bedingungen denn erfüllt sein müßten, um tatsächlich von intelligentem Verhalten sprechen zu können.

Diese Fragen können hier nicht erörtert werden. Zum Schluß dieses Kapitels möchte ich jedoch die Grundidee des von Descartes im Abschnitt 5 des *Discours* angesprochenen Arguments für die Existenz einer nicht körperlichen menschlichen Seele noch einmal kurz zusammenfassen. Soweit ich sehen kann, lassen sich an diesem Argument die folgenden Schritte unterscheiden:

- (1) Menschen haben die Fähigkeit, zu sprechen, zu denken und ihrem Denken gemäß intelligent zu handeln.
- (2) Es kann kein rein mechanisches System geben, das diese Fähigkeiten besitzt.
- (3) Denn eine Maschine mit diesen Fähigkeiten ist nicht konstruierbar.
- (4) Also muß für die genannten Fähigkeiten des Menschen etwas nicht rein Mechanisches verantwortlich sein.

In dieser Argumentation scheint mir der dritte Schritt besonders erwähnenswert zu sein. Denn in ihm verwendet Descartes – wenn auch nur implizit – die interessante These:

- (5) Wenn es ein rein mechanisches System mit der Eigenschaft F gibt, dann gibt es auch eine – von Menschen konstruierbare – Maschine mit der Eigenschaft F .

Descartes ist also offenbar der Überzeugung, daß mechanische Systeme nur die Eigenschaften haben können, die man auf von Menschen konstruierbaren Maschinen simulieren kann.⁹

⁹ Dieser Punkt wird neuerdings in der schon erwähnten interessanten Arbeit von Gisela Loeck ausführlich untersucht.

2. Das metaphysische Argument

2.1 Ryle und Kripke

In der Philosophie der Gegenwart und insbesondere in der Analytischen Philosophie wird der Dualismus von Körper und Seele in der von Descartes vertretenen Form fast überall nur noch als eine erwiesenermaßen falsche, bestenfalls noch historisch interessante Theorie angesehen. Häufig gilt er als gar nicht mehr recht salonfähig. Für diese Einschätzung ist sicher in besonderem Maße Gilbert Ryle verantwortlich. Denn nach Ryles bekannter These beruht der Descartessche Dualismus auf einem einfachen Kategorienfehler. Einen solchen Kategorienfehler begeht nach Ryle z.B. der, der, nachdem man ihm – in Oxford oder Cambridge – die Colleges, Bibliotheken, Sportplätze, Museen, Laboratorien und Verwaltungsgebäude gezeigt hat, fragt, wo denn nun die Universität sei, der also erwartet, daß die Universität noch eine weitere gleichartige Institution sei, und der somit nicht erkennt, daß die Universität etwas von ganz anderer Art ist, nämlich einfach die Art und Weise, in der all das organisiert ist, was er zuvor schon gesehen hat. Wenn Descartes' Dualismus auf einem ähnlich schlichten Fehler beruht, dann ist diese Theorie wohl nicht ganz ernst zu nehmen.

Inhaltlich kann man Ryles Kritik an „der offiziellen Lehre“ sehr gut an seinen Überlegungen zur „intellektualistischen Legende“ erläutern. Für Descartes ist, wie sich im letzten Abschnitt gezeigt hat, die Fähigkeit zu vernünftigem, intelligentem Handeln eines der beiden Merkmale, die den Menschen vom Tier und auch von jeder möglichen Maschine grundsätzlich unterscheiden. Diese Fähigkeit beruht nach Descartes' Auffassung, ebenso wie die Fähigkeit, zu sprechen, darauf, daß der Mensch als einziges Lebe-

wesen nicht nur einen Körper, sondern auch einen Geist, eine Seele, hat. Intelligentes Handeln setzt nach Descartes also eine nicht körperliche Seele voraus. Und das scheint zu implizieren, daß eine Handlung dann und nur dann als intelligent angesehen werden kann, wenn sie von einer speziellen Operation dieses Geistes hervorgerufen wurde. Nach Descartes' Auffassung scheint sich intelligentes von nicht intelligentem (bloß instinktivem) Handeln dadurch zu unterscheiden, daß es durch etwas Seelisches verursacht wurde. Oder anders ausgedrückt: nach Descartes scheinen genau die Handlungen intelligente Handlungen zu sein, die durch bestimmte Akte des Geistes wie Überlegen, Nachdenken oder Planen hervorgebracht wurden. Diese Analyse ist nach Ryle jedoch völlig unhaltbar. Denn was eine Handlung zu einer intelligenten Handlung macht, ist seiner Meinung nach sicher nicht das Vorhandensein einer „Schattenhandlung, die der offenen im Verborgenen vorangeht“ (Ryle, 26/26 f.).¹ Die intellektualistische Legende, die „intelligentes Handeln“ als „durch bestimmte geistige Akte verursachtes Handeln“ definiert, beruht nach Ryle wenigstens zum Teil darauf, daß viele Philosophen Wahrheitserkenntnis für den wesentlichsten Teil der Intelligenz gehalten haben.

„Wenn wir vom Intellekt sprechen, oder besser von den intellektuellen Vermögen oder Tätigkeiten eines Menschen, dann beziehen wir uns hauptsächlich auf die besondere Klasse von Tätigkeiten, aus denen Theoretisieren besteht. Das Ziel dieser Tätigkeit ist die Erkenntnis von wahren Sätzen oder Tatsachen. ... So [entstand] die Idee, das Vermögen der Wahrheitserkenntnis sei die wesentlichste Eigenschaft des Geistes. Andere menschliche Fähigkeiten konnten nur dann als geistig angesehen werden, wenn sich zeigen ließ, daß sie irgendwie durch das verstandesmäßige Begreifen von wahren Sätzen ge-

¹ Bei Seitenangaben in der Form „xxx/yy“ bezieht sich „xxx“ auf die Seiten der Originalausgabe und „yy“ auf die Seiten der deutschen Übersetzung.

lenkt seien. Vernünftig handeln hieß daher, seine nichttheoretischen Neigungen von seiner Erkenntnis der Wahrheiten über die Lebensführung leiten lassen.“ (op.cit., 27/28)

Zu dieser Überbetonung des theoretischen Aspekts der Intelligenz kommt nach Ryle noch hinzu, daß viele Theoretisieren oder Überlegen für etwas halten, das unkörperlich oder geistig ist. Denn man braucht, wenn man nachdenkt, keine äußerlich sichtbaren Handlungen auszuführen; man braucht nicht einmal laut mit sich selbst zu sprechen. Also liegt die Vermutung nahe, daß es sich beim Nachdenken und Überlegen um Vorgänge handelt, die im Innern eines Menschen, in seinem Geist, stattfinden.

„Die Verbindung der zwei Annahmen, daß Theoretisieren die primäre Geistestätigkeit und daß es seinem Wesen nach eine private, schweigende oder innerliche Operation sei, ist noch immer eine der Hauptstützen des Dogmas vom Gespenst in der Maschine.“ (op.cit., 28/29)

Der Cartesische Dualismus (das Dogma vom Gespenst in der Maschine) geht nach Ryle also wenigstens zu einem großen Teil auf die folgenden beiden Annahmen zurück:

- (1) Intelligenz besteht im wesentlichen in der Fähigkeit zur theoretischen Wahrheitserkenntnis, und eine Handlung ist daher dann und nur dann intelligent, wenn sie durch einen vorhergehenden Akt der theoretischen Überlegung hervorgerufen wurde.
- (2) Nachdenken, Überlegen, Theoretisieren sind private, innere, nicht körperliche, also offenbar geistige Operationen.

Diese Annahmen sind Ryle zufolge jedoch nicht haltbar. Allerdings will auch Ryle nicht bestreiten, daß man manchmal überlegt, bevor man handelt, oder daß man manchmal vor der Ausführung einer Handlung nachdenkt, um hinterher richtig zu handeln. Seiner Auffassung nach

gilt dies nur nicht generell. Nicht jede intelligente Handlung wird durch eine entsprechende Überlegung vorbereitet. Und deshalb ist es auch nicht möglich, „intelligentes Handeln“ generell als „durch eine entsprechende Überlegung verursachtes Handeln“ zu definieren. Als Hauptgrund gegen die Möglichkeit dieser Definition führt Ryle an, daß die Annahme, daß jeder intelligenten Handlung eine entsprechende theoretische Tätigkeit vorhergeht, notwendig in einen infiniten Regreß führt.

„Ganz allgemein gesprochen, macht die intellektualistische Legende die absurde Annahme, jede Verrichtung, welcher Art auch immer sie sei, erwerbe ihren gesamten Anspruch auf Intelligenz von einer vorausgehenden inneren Planung dieser Verrichtung. ... [Aber] es ist ... nur allzu leicht möglich, daß wir schlau planen und dann dumm handeln ... Nach dem ursprünglichen Argument müßte unser intellektueller Planungsvorgang seinen Anspruch auf Gescheitheit selbst wieder von einem weiteren inneren Plan zu planen herleiten, und dieser innere Vorgang könnte wieder dumm oder gescheit sein. Der Regreß ist unendlich, und das macht die Theorie absurd, nach der eine Handlung nur dann intelligent sein kann, wenn sie von einer vorhergehenden intellektuellen Handlung gelenkt wird.“ (op.cit., 32/35)

Wenn jedoch die intellektualistische Analyse intelligenten Handelns falsch ist, was ist es dann, was intelligente Handlungen von nicht intelligenten unterscheidet? Offenbar liegt das Kriterium für diesen Unterschied nicht in den beobachtbaren Merkmalen der ausgeführten Handlungen selbst. Denn von zwei Handlungen, die sich äußerlich nicht unterscheiden, kann sehr wohl die eine intelligent sein und die andere nicht. Wenn jemand „Vorsicht, Stufe!“ ruft, um einen anderen vor einem Sturz zu bewahren, dann ist das sicher eine vernünftige Handlung; wenn aber ein Papagei in einer bestimmten Situation denselben Satz von sich gibt, dann äußert er nur eine antrainierte Lautfolge, ohne damit einen bestimmten Sinn zu verbinden. Es liegt des-

halb nahe anzunehmen, daß doch etwas Inneres – eine Absicht oder eine Überlegung – vorhanden sein muß, damit das Äußern des Satzes „Vorsicht, Stufe!“ als intelligent eingestuft werden kann.

„Wenn jedoch ein und dieselbe Äußerung von Humor zeugt, wenn sie von einem Humoristen kommt, aber eine bloße Stimmbandreaktion ist, wenn sie von einem Papagei kommt, dann ist man versucht zu sagen, Witzigkeit wäre nicht dem zuzuschreiben, was wir hören, sondern etwas anderem, was wir nicht hören. Und so möchten wir sagen, daß das, was eine hörbare oder sichtbare Handlung witzig macht, während einer anderen dem Auge und Ohr ähnlich scheinenden Handlung Witz fehlt, die Tatsache ist, daß die erstere von einer weiteren unhörbaren und unsichtbaren Handlung begleitet war, welche die eigentliche Ausübung des Witzes bildete.“ (op.cit., 33/36 f.)

Doch diese Schlußfolgerung ist nach Ryle eben nicht zwingend.

„Aber das notgedrungene Zugeständnis, möglicherweise bestehe kein sichtbarer oder hörbarer Unterschied zwischen taktvollem oder witzigem und taktlosem oder humorlosem Tun, bedeutet nicht ein Zugeständnis, daß der Unterschied in der Ausübung bzw. Nichtausübung eines besonderen geheimen Tuns liege.“ (op.cit., 33/37)

Ein Clown zum Beispiel stolpert und fällt genauso, wie ungeschickte Menschen das tun. Aber er tut doch nicht dasselbe; denn der Clown stolpert und fällt mit Absicht. Er hat das Stolpern und Fallen geübt und führt es nun – ohne sich zu verletzen – dort vor, wo man ihn sehen kann. Wenn die Zuschauer wegen dieser geschickten Ungeschicklichkeit Beifall klatschen, gilt dieser Beifall deshalb nicht einer verborgenen Handlung des Geistes, die das Stolpern und Fallen des Clowns von einem normalen Stolpern und Fallen unterscheidet.

„Sie bewundern seine sichtbare Vorstellung, und zwar nicht als die Wirkung irgendwelcher versteckter Ursachen, sondern als die Ausübung einer Fertigkeit. Eine Fertigkeit ist aber kein

Tun. Das Erkennen einer Vorführung als Ausübung einer Fertigkeit heißt tatsächlich, daß man sie in Anbetracht eines Umstands bewertet, der für sich allein nicht von einer Kamera aufgenommen werden kann. Aber der Grund, warum die in einer Vorführung ausgeübte Fertigkeit nicht separat photographiert werden kann, ist nicht der, daß sie ein okkultes oder gespenstisches Ereignis, sondern daß sie gar kein Ereignis ist. Sie ist eine Disposition oder ein Komplex von Dispositionen, und eine Disposition ist eine Sache von einem ganz anderen logischen Typus, als daß man sie sehen oder übersehen, aufnehmen oder nicht aufnehmen könnte.“ (ebd.)

Nach Ryle unterscheidet sich geschicktes von ungeschicktem, absichtliches von unabsichtlichem oder intelligentes von nicht intelligentem Handeln also nicht dadurch, daß jeweils im ersteren Fall dem physischen Handeln eine spezifisch geistige Handlung vorausgeht, sondern dadurch, daß im ersteren Fall das Handeln die Ausübung einer bestimmten Fertigkeit darstellt. Intelligent ist nach Ryle eine Handlung somit genau dann, wenn der Handelnde eine bestimmte Fertigkeit, d.h. eine bestimmte Disposition, besitzt und die Ausführung der Handlung eine Realisierung dieser Disposition ist. Die Tatsache, daß man intelligente Handlungen oft nicht anhand ihrer sichtbaren und hörbaren Merkmale von nicht intelligenten Handlungen unterscheiden kann, beruht also nicht darauf, daß hier okkulte Handlungen des Geistes im Spiel sind, sondern nur darauf, daß Dispositionen nicht zu den Dingen gehören, die man unmittelbar beobachten kann. Dies ist, so Ryle, von den Cartesianern falsch gesehen worden:

„Die traditionelle Theorie des Geistes hat die Typenunterscheidung zwischen Disposition und Betätigung in einen mythischen Zwiespalt zwischen unbeobachtbaren geistigen Ursachen und beobachtbaren physischen Wirkungen mißdeutet.“ (op.cit., 34/38)

Es kann sein, daß Ryle mit seiner dispositionalen Analyse des Unterschieds zwischen intelligentem und nicht in-

telligentem Handeln Recht hat. Aber mir scheint doch, daß Descartes' Gründe für die Annahme einer immateriellen Seele damit noch gar nicht berührt sind. Denn Ryle wirft Descartes und dem Cartesianismus vor, „intelligentes Handeln“ unzulässigerweise mit „durch einen spezifisch geistigen Akt verursachtes Handeln“ gleichzusetzen. Doch das trifft zumindest für Descartes nicht zu. Descartes geht in seinen Überlegungen nicht von dieser Gleichsetzung oder einer entsprechenden Definition aus. Und er könnte sogar die Rylesche Analyse akzeptieren: eine Handlung ist genau dann intelligent, wenn sie die Ausübung einer entsprechenden Fähigkeit darstellt. Descartes' naturphilosophisches Argument könnte sogar an diese Analyse anknüpfen. Denn der zentrale Punkt dieses Arguments ist, daß die Fähigkeiten, die auch nach Ryle bei intelligentem Handeln ins Spiel kommen, Fähigkeiten sind, die kein rein mechanisches System haben kann, und daß *deshalb* die Existenz einer immateriellen Seele zur Erklärung intelligenten Handelns notwendig ist. Nach Descartes ist der entscheidende Punkt also nicht, daß die einzelnen intelligenten Handlungen der Erklärung durch eine spezifische geistige Handlung bedürfen, sondern daß die Existenz der (spezifisch menschlichen) *Fähigkeiten*, die mit intelligentem Handeln verbunden sind, nur erklärt werden kann, wenn man annimmt, daß Menschen außer einem Körper auch noch eine immaterielle Seele besitzen.

Ryles Kritik wird also dem naturphilosophischen Argument Descartes' nicht gerecht. Und Descartes' metaphysisches Argument wird von ihm nicht einmal erwähnt. Dies könnte daran liegen, daß metaphysische Argumente in der Analytischen Philosophie generell als bloße Scheinargumente gelten und daß die Vertreter der Analytischen Philosophie solche Argumente daher im allgemeinen gar nicht recht ernst nehmen. Doch in den letzten Jahren hat besonders Saul Kripke die These vertreten, daß gerade

Descartes' metaphysisches Argument für die Existenz einer immateriellen menschlichen Seele so einfach nicht abgetan werden kann. Denn wenn Descartes argumentiert „Ich könnte auch ohne meinen Körper existieren; also bin ich von meinem Körper verschieden“, dann kann er sich dabei, so Kripke, auf modallogische Prinzipien stützen, die durchaus als plausibel gelten können. In *Naming and Necessity* formuliert Kripke diese Auffassung so:

„Descartes und im Anschluß an ihn andere haben argumentiert, daß eine Person oder ein Geist von seinem Körper verschieden ist, weil der Geist ohne den Körper existieren könnte. ... Nun ist eine Reaktion hierauf, die ich für klarerweise unzulässig halte, die Reaktion, daß man fröhlich die Descartessche Prämisse akzeptiert, die Descartessche Folgerung hingegen leugnet. Sei ‚Descartes‘ ein Name oder ein starrer Designator² für eine bestimmte Person und ‚K‘ ein starrer Designator für ihren Körper. Dann wäre, wenn Descartes tatsächlich mit K identisch wäre, die angenommene Identität als eine Identität zwischen zwei starren Designatoren notwendig, und Descartes könnte nicht ohne K existieren, und K könnte nicht ohne Descartes existieren. ... ein Philosoph der Descartes' Folgerung zurückweisen möchte, muß Descartes' Prämisse zurückweisen, und die letztere Aufgabe ist nicht trivial.“ (Naming, 144 f./165 f.)

Und in „Identity and Necessity“ schreibt er:

„Alle Argumente gegen die Identitätstheorie, die sich auf die Notwendigkeit der Identität oder auf den Begriff der wesentlichen Eigenschaft stützen, sind natürlich von Descartes' Argument für seinen Dualismus angeregt. ... Das einfachste kartesische Argument läßt sich vielleicht folgendermaßen wiedergeben: Sei ‚A‘ ein *Name* (ein fester Bezeichner) für Descartes' Körper. Dann behauptet Descartes, daß er auch existieren

² Starre Designatoren (feste Bezeichner) sind für Kripke sprachliche Ausdrücke, die in allen möglichen Welten (Situationen) denselben Gegenstand bezeichnen.

könne, ohne daß A existiert, $M(\text{Descartes} \neq A)$,³ also $\text{Descartes} \neq A$. Wer ihm einen modalen Trugschluß vorwirft, vergißt, daß ‚A‘ ein fester Bezeichner ist. Der Schluß ist gültig und die Folgerung ist richtig, falls man die (vielleicht zweifelhafte) Voraussetzung annimmt.“ (Identity, 164 n./215 n.)

Die in diesen beiden Passagen enthaltene Überlegung läßt sich kurz so zusammenfassen: Kripke geht davon aus, daß Identität eine notwendige Relation ist, d.h. Grundlage seiner Überlegungen ist die Überzeugung, daß das Gesetz

(1) Wenn $a = b$, dann $L(a = b)$

ein gültiges modallogisches Gesetz ist, wenn in diesem Gesetz ‚a‘ und ‚b‘ als starre Designatoren fungieren. Wenn man aber von der Gültigkeit dieses Gesetzes ausgeht, dann kann man, so Kripke, nicht umhin zuzugestehen, daß Descartes' Argument „Ich könnte auch ohne meinen Körper existieren, also bin ich von meinem Körper verschieden“ ein formal korrektes Argument ist. Wenn man die Descartessche Prämisse akzeptiert, daß der Geist ohne den Körper existieren kann, muß man daher auch seine Konklusion akzeptieren, daß Geist und Körper zwei verschiedene Dinge sind. Oder umgekehrt: Wenn man Descartes' Schlußfolgerung nicht akzeptiert, muß man daher zeigen, daß seine Prämisse falsch ist. Und diese „Aufgabe ist nicht trivial“. Im folgenden soll es um diese nicht triviale Aufgabe gehen. D.h. genauer: In diesem Kapitel soll die Struktur des Descartesschen Arguments analysiert werden, und im nächsten Kapitel geht es dann um die Wahrheit oder die Plausibilität der Prämissen dieses Arguments.

³ M und L stehen für die beiden Modaloperatoren „es ist möglich, daß“ und „es ist notwendig, daß“.

2.2 Substanz und Wesen

Das metaphysische Argument für die wirkliche Verschiedenheit von Körper und Seele, auf das Kripke sich bezieht, findet sich in verschiedenen Versionen in fast allen philosophischen Werken Descartes': im *Discours*, in den *Meditationen*, in den *Prinzipien*, in kleineren Schriften wie dem unvollendeten Lehrdialog *Zur Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht* und natürlich auch an vielen Stellen in den Briefen. In den *Meditationen* beginnt Descartes seine Überlegungen zu diesem Problem in der zweiten Meditation unmittelbar im Anschluß an die Passage, in der er versucht hat, mit Hilfe des „cogito“ seine Existenz zu beweisen. Dabei bemerkt er einleitend:

„Und so komme ich ... schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist. Noch begreife ich aber nicht zur Genüge, wer ich denn bin, der ich jetzt notwendig bin, und ich muß mich fernerhin hüten, daß ich nicht etwa unvorsichtigerweise etwas anderes an meiner Stelle annehme ...“ (2. Med., AT VII 25, PhB 250a 44 f.)

Diese Bemerkung ist in doppelter Hinsicht mißverständlich. Zum einen scheint die Verwendung des Frageworts „wer“ und auch die Formulierung „daß ich nicht unvorsichtigerweise etwas anderes an meiner Stelle annehme“ zu implizieren, daß sich die Unklarheit, in der sich Descartes nach dem cogito-Argument befindet, auf seine numerische Identität bezieht. So, als sei er sich nicht darüber im klaren, ob er nun wirklich die Existenz von René Descartes bewiesen hat oder vielleicht die von Mersenne, Gibieuf oder Gassendi. Dies ist jedoch nicht gemeint. Vielmehr ist es so: Das cogito-Argument ist für Descartes zunächst ein reiner Existenzbeweis. Es zeigt, *daß* etwas existiert; aber nicht, *was* dieses etwas ist. Insofern ist das „Ich“ an dieser Stelle der *Meditationen* ein bloßer Name für jenes Ding, dessen Existenz gerade bewiesen wurde, über dessen

nähere Beschaffenheit aber noch nichts weiter bekannt ist. Für Descartes ist es aber von zentraler Bedeutung, ob der Gegenstand, dessen Existenz er bewiesen hat, ein Geist (eine *res cogitans*) oder ein Körper (eine *res extensa*) ist. Und deshalb muß auf das „Ich bin“ folgerichtig die Frage folgen: „Was aber bin ich?“ D.h. Descartes geht es nicht um seine numerische, sondern um seine generische Identität; es geht ihm darum, welche Art von Ding dieses Ich ist, dessen Existenz er sich jetzt sicher ist.

Die zweite Unklarheit bezieht sich auf die Formulierung „der ich jetzt notwendig bin“. Offenkundig kann Descartes hier nicht meinen, mit dem cogito-Argument nicht nur seine Existenz, sondern auch die Notwendigkeit seiner Existenz gezeigt zu haben. Denn notwendige Existenz kann gerade auch bei Descartes natürlich nur von Gott ausgesagt werden. Das „notwendig“ in der angeführten Passage ist daher epistemisch und nicht ontologisch zu verstehen. Descartes will nicht sagen, daß er notwendig existiert, ja nicht einmal, daß der Satz „Ich existiere“ notwendig wahr ist, sondern nur, daß dieser Satz unter bestimmten Bedingungen notwendig wahr ist und daß er sich daher nach dem cogito-Argument sicher sein kann, daß dieser Satz wahr ist, d.h. daß er, Descartes, existiert.

Diese Existenz vorausgesetzt bleibt jedoch die Frage, was für eine Art von Ding dieses Ich ist. Mit der zitierten Passage leitet Descartes daher eine Überlegung ein, mit der auf diese Frage eine Antwort gefunden werden soll. Die Antwort, die er am Ende seiner Überlegung gibt, lautet bekanntlich, daß dieses Ich „eine Substanz“ ist, „deren ganzes Wesen und deren Natur nur darin besteht, zu denken“ (*Discours* 4.2, AT VI 33, PhB 261 54 f.). Wenn man sich über die Argumente klar werden will, die Descartes zur Stützung dieser Antwort anführt, ist es deshalb sinnvoll, zuvor (in aller Kürze) zu klären, wie Descartes die Begriffe „Substanz“, „Natur“ und „Wesen“ verwendet.

Die zentrale Annahme der Descartesschen Theorie der Substanz ist der – wie er sagt – „Gemeinbegriff“, daß das Nichts keine Eigenschaften hat. Denn aus diesem Gemeinbegriff ergibt sich für ihn, daß Eigenschaften niemals für sich allein existieren können, sondern zu ihrer Existenz⁴ eines Trägers bedürfen, dem sie gewissermaßen anhängen (inhärieren), d.h. eines Trägers, *dessen* Eigenschaften sie sind. Wenn wir mit unseren Augen die Farbe Grün wahrnehmen, dann müssen wir aufgrund des genannten Gemeinbegriffs darauf schließen, daß es nicht nur dieses Grün, sondern außerdem auch noch ein Etwas gibt, das grün ist, d.h. den Träger dieser Eigenschaft. Dieses Etwas nennt Descartes eine Substanz. Substanzen sind also in erster Linie Träger von Eigenschaften; sie sind das, was Eigenschaften hat, und sie sind damit notwendige Voraussetzung für die Existenz von Eigenschaften. Denn jede Eigenschaft kann immer nur Eigenschaft von etwas sein; sie muß einem Ding, einer Substanz inhärieren. In den *Meditationen* im Anhang zu den zweiten Erwiderungen definiert Descartes den Begriff der Substanz so:

„Jede Sache (res), der unmittelbar, wie in einem Substrat (subjectum), etwas innewohnt oder durch die etwas existiert, was wir wahrnehmen (percipimus), d.h. irgendeine Eigenschaft, Qualität oder ein Attribut, von dem wir eine reale Idee haben, heißt Substanz. Und wir haben von der Substanz im strengen Sinn gar keine andere Idee, als daß sie die Sache ist, in der dieses Etwas in formaler oder eminenter Weise existiert,

⁴ Es ist sicher nicht unproblematisch, von der Existenz von Eigenschaften zu reden. Doch Descartes wendet den Ausdruck „existieren“ auf Eigenschaften ebenso an wie auf Gegenstände. Eine Eigenschaft ist dabei wohl dann als „existierend“ aufzufassen, wenn es einen Gegenstand gibt, der diese Eigenschaft exemplifiziert, oder einfacher: wenn es einen Gegenstand gibt, der diese Eigenschaft hat. Descartes spricht in einem solchen Fall auch von einer „realen Eigenschaft“ oder einem „realen Attribut“, von dem wir eine „reale Idee“ haben.

das wir wahrnehmen oder das objektiv in irgendeiner unserer Ideen enthalten ist. Denn das natürliche Licht lehrt, daß das Nichts kein reales Attribut haben kann.“ (2. Erw., AT VII 161, PhB 27 146)

Und in den *Prinzipien* heißt es analog:

„Indes kann die Substanz nicht gleich daraus allein erkannt werden, daß sie eine existierende Sache ist, weil diese allein für sich uns nicht affiziert; aber wir erkennen sie leicht aus jeder beliebigen ihrer Eigenschaften zufolge jenes Gemeinbegriffs, daß das Nichts keine Attribute, Eigenschaften oder Qualitäten hat. Denn daraus, daß wir die Gegenwart eines Attributs wahrnehmen, schließen wir, daß auch eine existierende Sache oder eine Substanz, der jenes zugerechnet werden kann, notwendig da sein muß.“ (Prinz. I 52, AT VIII 125, PhB 28 18)

In diesen beiden Passagen wird auch die wichtigste Schwierigkeit, die mit dem Descartesschen Begriff der Substanz verbunden ist, sehr deutlich: Substanzen können als Träger von Eigenschaften nicht direkt wahrgenommen werden; denn Objekte der Wahrnehmung sind (nach Descartes) immer nur Eigenschaften, Attribute und Qualitäten. Wir haben für unsere Überzeugung, daß es Substanzen gibt, daher keine direkte Evidenz. Allein aufgrund des Gemeinbegriffs, daß das Nichts keine Eigenschaften hat, dürfen wir darauf schließen, daß es Substanzen gibt. D.h. wir dürfen nicht nur, wir müssen sogar. Immer wenn eine reale Eigenschaft vorliegt, sind wir aufgrund dieses Gemeinbegriffs gezwungen, die Existenz einer entsprechenden Substanz anzunehmen, die als Träger (Substrat) dieser Eigenschaft dient.

Während auf der einen Seite also alle Eigenschaften in diesem Sinne einer Substanz bedürfen, um existieren zu können, gibt es auf der anderen Seite nach Descartes jedoch auch bestimmte Eigenschaften, die für ihre Substanzen notwendig sind.

„Nun wird allerdings aus jedem Attribut die Substanz erkannt,

aber es gibt doch für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht ...“ (Prinz. I 53, AT VIII 25, PhB 28 18)

Wie unterscheiden sich diese wesentlichen Eigenschaften einer Substanz, die Descartes Attribute⁵ nennt, von deren anderen Eigenschaften? Nach Descartes sind die Eigenschaften, die das Wesen einer Substanz ausmachen und die damit zugleich bestimmen, zu welcher Art von Dingen diese Substanz gehört, dadurch ausgezeichnet, daß die Substanz sie *notwendig* besitzt, d.h. daß sie ohne diese Eigenschaften nicht existieren kann. Im Anhang zu den zweiten Erwiderungen sagt Descartes dies zwar nicht explizit. Aber z.B. in den vierten Erwiderungen wird doch deutlich, wie Descartes den Ausdruck „wesentliche Eigenschaft“ versteht.

„Nichts nämlich von dem, ohne was irgendeine Sache sein kann, scheint mir in ihrer Wesenheit befaßt zu sein ...“ (AT VII 219, PhB 27 200)

Für Descartes gibt es letzten Endes jedoch nur zwei Eigenschaften oder Attribute, die als Wesenseigenschaften gelten können: das Denken (*cogitatio*) und die Ausdehnung (*extensio*). Und insofern gibt es seiner Meinung nach auch nur zwei Arten von Dingen: reine Geister auf der einen und Körper auf der anderen Seite. Alles in der Welt ist daher entweder eine *res cogitans* oder eine *res extensa*.⁶

⁵ Descartes verwendet den Ausdruck „Attribut“ manchmal in einem weiteren, manchmal in einem engeren Sinn. Im weiteren Sinn ist „Attribut“ einfach synonym mit „Eigenschaft“. Im engeren Sinn sind Attribute jedoch nur die dauernden, sich nicht verändernden Eigenschaften eines Gegenstandes und häufig auch nur seine wesentlichen Eigenschaften.

⁶ Meiner Meinung nach ist Descartes' These, es gebe nur zwei wesentliche Eigenschaften und daher auch nur zwei Arten von Dingen, sicher falsch. Andererseits ist jedoch gerade diese These für den Aufbau der Descartesschen Physik von zentraler Bedeutung. Es wäre

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich zunächst, daß Substanzen Descartes zufolge den Eigenschaften in gewisser Weise ontologisch überlegen sind,⁷ da sie *durch sich selbst* existieren können; jede Substanz ist nach Descartes per definitionem auch ein „ens per se existens“.

„Es ist nämlich eben dies der Begriff der Substanz, daß sie durch sich selbst, d.h. ohne Hilfe irgendeiner anderen Substanz existieren kann ...“ (4. Erw., AT VII 226, PhB 27 205)

Andererseits besteht für Substanzen jedoch die Schwierigkeit, daß man sie nur auf dem Umweg über ihre Eigenschaften erkennen kann. Epistemisch sind also die Eigenschaften den Substanzen vorgeordnet. Und das bedeutet letztlich sogar, daß es eigentlich unmöglich ist, etwas über eine Substanz auszumachen, wenn man alle ihre Eigenschaften beiseite läßt. Man kann von ihr aussagen, daß sie existiert, aber mehr nicht. Substanzen im Sinne Descartes' sind also wohl tatsächlich jene schwierigen selbst eigenschaftslosen Träger von Eigenschaften, über die später Locke sagt, man könne sich überhaupt keinen klaren Begriff von ihnen bilden. Denn mit dem Wort „Substanz“ sei nichts weiter als die „ungewisse Annahme von etwas uns selbst Unbekanntem“ verbunden:

„Wir sehen aber im Gegenteil, daß wir ... von der *Substanz* überhaupt keine *klare* Idee besitzen und darum mit diesem Wort lediglich die ungewisse Annahme von etwas uns selbst Unbekanntem bezeichnen, das ... wir als *Substrat* oder Träger der uns bekannten Ideen ansehen.“ (Essay, Book 1, ch. 4, N 95, PhB 75/76 95)⁸

daher nötig, noch einmal genauer zu untersuchen, welche Gründe Descartes zu dieser Annahme geführt haben.

⁷ Vgl. hierzu den Anhang zu den zweiten Erwiderungen, AT VII 165, PhB 27 150.

⁸ Die Sigle N steht für die Ausgabe des *Essay concerning Human Understanding* von P.H.Nidditch.

Descartes ist für diese mit seinem Begriff der Substanz verbundene Schwierigkeit durchaus nicht unempfindlich. Denn z.B. in den *Prinzipien I 63* argumentiert er selbst, daß es (fast) unmöglich ist, im Begriff einer Substanz von deren wesentlichen Eigenschaften völlig abzusehen.

„Man begreift auch die ausgedehnte Substanz oder die denkende Substanz leichter als die Substanz allein, unter Weglassung des Denkens und der Ausdehnung. Denn es bietet keine geringe Schwierigkeit, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung abzutrennen, da letztere von jener nur im Denken unterschieden sind, und ein Begriff wird nicht dadurch deutlicher, daß man weniger in ihm befaßt ...“ (AT VIII 31, PhB 28 23)

Descartes bemerkt also wohl, daß es schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, einen klaren Begriff von einer Substanz ganz ohne ihre Eigenschaften (und insbesondere also auch ohne ihre wesentlichen Eigenschaften) zu bilden, und er geht deshalb in den *Prinzipien* sogar soweit, Substanzen mit ihren wesentlichen Eigenschaften gleichzusetzen, also das Denken mit der denkenden Substanz – dem Geist – und die Ausdehnung mit der ausgedehnten Substanz – dem Körper – zu identifizieren.

„Denken und Ausdehnung können als das angesehen werden, was die Natur der denkenden und der ausgedehnten Substanz ausmacht; und dann darf man sie auch nicht anders auffassen als die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz selbst, d.h. als Geist und Körper; auf diese Weise werden sie am klarsten und deutlichsten begriffen.“ (AT VIII 30 f., PhB 28 23)

Wenn Descartes jedoch von Burman auf die oben zitierte Definition der Substanz im Anhang zu den zweiten Erwidern angesprochen wird, rückt er von dieser Auffassung wieder ab und kehrt unmißverständlich zu seiner ursprünglichen Theorie zurück.

„Zusätzlich zu dem Attribut, das die Substanz spezifiziert, muß auch die Substanz selbst gedacht werden (concupi), die das Sub-

strat jenes Attributs ist. So gibt es z.B., da der Geist ein denkendes Ding ist, außer dem Denken auch noch eine Substanz, die denkt, etc.“ (Entretien, AT V 156, PhB 325 36 f. – Hervorh. vom Verf.)

Wenn Descartes an der zitierten Stelle in den *Prinzipien* Substanzen mit ihren wesentlichen Eigenschaften gleichsetzt, so ist das meiner Meinung nach deshalb nicht wörtlich zu nehmen.⁹ Es gibt zu viele Stellen, an denen er wieder und wieder betont, daß es zu jeder (realen) Eigenschaft eine von dieser verschiedene Substanz geben muß, die der Träger dieser Eigenschaft ist. Was Descartes wirklich meint, ist wohl eher folgendes: Zu jeder Eigenschaft muß es ein Substrat, eine Substanz geben, der diese Eigenschaft anhängt; Eigenschaft und Trägersubstanz können daher im strikten Sinn nie miteinander identisch sein. Auf der anderen Seite gibt es für jede Substanz jedoch eine ausgezeichnete Eigenschaft, die die Natur oder das Wesen dieser Substanz ausmacht. Auch diese Eigenschaft ist mit der Substanz nicht im strengen Sinn identisch; aber sie kann von ihr doch nur *im Denken* unterschieden werden. In der Realität sind die Substanz und ihr wesentliches At-

⁹ Vgl. aber die abweichende Meinung von Cottingham in seinem Kommentar zum *Entretien avec Burman* (77 ff.). Cottingham weist in einer entsprechenden Fußnote auch ausdrücklich auf die Auffassung von G.E.M. Anscombe hin, daß es falsch wäre, Descartes die traditionelle Theorie der Substanz als „selbst eigenschaftsloser Träger von Eigenschaften“ zuzuschreiben.

„In the case of Descartes and the famous piece of wax, Anscombe offers an analysis of the argument which ‚does not lead to the characterless substrate which people supposed was meant by ‚substance‘‘. The conception of substance implied by the wax passage, according to Anscombe, includes the essential properties of the wax: ‚Descartes’ argument does not require a propertyless subject, but a subject with some permanent properties ...‘ (Cottingham 77 f. n.)

Im Anschluß an dieses Zitat weist jedoch auch Cottingham darauf hin, daß Descartes in der eben zitierten Passage in den Gesprächen mit Burman die Substanz doch als ein Substrat *neben* oder *über* den wesentlichen Eigenschaften begreift.

tribut untrennbar. Denn die Substanz kann ohne dieses Attribut ebenso wenig existieren wie das Attribut ohne die Substanz.¹⁰ Ja, es ist sogar nicht einmal möglich, eine klare Idee von der Substanz zu bilden ohne die Bezugnahme auf ihre wesentliche Eigenschaft und umgekehrt.

Thesenhaft kann man Descartes' Auffassung von Substanz und Wesen deshalb so zusammenfassen:

- (1) Wenn wir eine Eigenschaft bemerken, so können und müssen wir aufgrund des Gemeinbegriffs, daß das Nichts keine Eigenschaft hat, darauf schließen, daß eine Substanz existiert, die der Träger dieser Eigenschaft ist. Eigenschaften können nicht für sich allein existieren, sondern bedürfen immer einer Substanz, die ihr Substrat bildet.
- (2) Substanzen dagegen können zwar für sich selbst existieren, aber sie können nicht aus sich heraus erkannt werden, sondern nur durch die Eigenschaften, die sie haben.
- (3) Für jede Substanz gibt es eine oder mehrere ausgezeichnete Eigenschaften, die ihr Wesen und ihre Natur ausmachen. Diese Eigenschaft(en) hat die Substanz notwendig, d.h. ohne diese Eigenschaft(en) kann sie nicht existieren. Substanz und wesentliche Eigenschaft(en) können daher nur im Denken, nicht aber in der Realität getrennt werden.

¹⁰ Wenn diese Annahme richtig ist, dann wird allerdings die Definition der Substanz als eines „ens per se existens“ fragwürdig; denn dann scheint die Substanz von ihren wesentlichen Eigenschaften ebenso abhängig zu sein wie diese Eigenschaften von der Substanz als ihrem Träger.

2.3 Descartes' Beweisziel

Nach diesen kurzen Bemerkungen über Substanz und Wesen kann jetzt das Beweisziel Descartes' klarer formuliert werden. Für jeden, der ein vom Körper verschiedenes Selbst oder eine vom Körper verschiedene Seele leugnet, ist offenkundig der Körper selbst der ganze Mensch. Wenn ich Hans sehe, sehe ich seinen Körper, und wenn ich den Körper von Hans sehe, dann sehe ich Hans. Es gibt nichts über den Körper von Hans hinaus, das das wirkliche Selbst von Hans oder Hans selbst wäre. Hans ist mit seinem Körper identisch.

Genau gegen diese Auffassung wendet sich Descartes, und er tut dies, indem er gleich im Anschluß an den Beweis seiner Existenz zu zeigen versucht, daß er, d.h. dieses Ich, dessen Existenz er gerade bewiesen hat, auf keinen Fall mit seinem Körper identisch sein kann, weil es seiner Natur nach kein Körper, sondern ein reiner Geist ist. Descartes will also zweierlei zeigen: erstens negativ, daß er nicht mit seinem Körper identisch ist, und zweitens positiv, daß er ein reiner Geist ist, d.h. „eine Substanz ... deren ganzes Wesen und deren Natur nur darin besteht zu denken“.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Überlegung, mit der Descartes nach den grundlegenden Zweifeln der ersten Meditation die zweite Meditation beginnt, so zusammenfassen:¹¹ Ich kann daran zweifeln, daß es einen Gott und einen Himmel gibt und daß ich einen Körper habe mit Händen und Füßen und allem, was sonst zu einem mensch-

¹¹ Eigentlich müßte dieser Zusammenfassung eine genauere Analyse des cogito-Arguments vorausgehen; doch auf eine solche Analyse muß hier verzichtet werden. Eines scheint mir jedoch klar zu sein: daß nämlich das cogito-Argument tatsächlich als ein Schluß rekonstruiert werden muß. Dies gilt, obwohl unter den Kommentatoren keine Einigkeit darüber besteht, wie dieser Schluß im einzelnen zu rekonstruieren ist. Vgl. Kenny *Descartes*, ch. 3, Frankfurt *Demons, Dreamers, and Madmen*, ch. 10, Wilson *Descartes*, sec. II.2.

lichen Körper gehört – das alles habe ich in der ersten Meditation gezeigt. Aber es gibt doch etwas, woran ich nicht zweifeln kann, nämlich daran, daß ich zweifle und d.h. daß ich denke. Denn Zweifeln ist selbst eine Form von Denken. Wenn ich daran zweifeln würde, daß ich zweifle, würde sich dieser Zweifel gegen sich selbst richten und d.h. selbst aufheben. Also ist zumindest der Satz

(1) Ich denke

unbezweifelbar wahr. Aus diesem Satz ergibt sich aber mit derselben Gewißheit die Wahrheit des Satzes

(2) Ich existiere.

„Denn es ist widersprüchlich anzunehmen, daß das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert.“ (Prinz. I 7, AT VIII 7, PhB 28 2)

Meine Existenz folgt also aus der Tatsache, daß ich denke. Denn wenn ich aufhören würde zu denken, hätte ich keinen Grund mehr zu der Überzeugung, daß ich bin. Ich weiß also von mir nicht nur, daß ich existiere, sondern auch, daß ich denke. D.h. ich weiß, daß das Ich, dessen Existenz mir jetzt gewiß ist, die Eigenschaft hat, zu denken. Außer den Sätzen (1) und (2) ist also auch der Satz

(3) Ich habe die Eigenschaft, zu denken (Ich bin ein denkendes Ding)

unbezweifelbar wahr. Doch das reicht für Descartes noch nicht aus; denn er will zeigen, daß das Ich, dessen Existenz aus dem cogito-Argument folgt, kein Körper, sondern ein reiner Geist ist. Ein Körper ist nach Descartes aber eine Substanz, die ihrem Wesen nach ausgedehnt ist, d.h. die ohne diese Eigenschaft nicht sein kann, während ein reiner Geist für ihn eine Substanz ist, die als wesentliche und einzige wesentliche Eigenschaft die Eigenschaft des Denkens

hat.¹² Der Satz (3) ist aber mit der Annahme

(4) Die Eigenschaft, zu denken, ist keine wesentliche Eigenschaft von mir

ebenso vereinbar wie mit der Annahme

(5) Die Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, ist eine wesentliche Eigenschaft von mir.

D.h., soweit die Überlegung der zweiten Meditation bis zu diesem Punkt gediehen ist, ist es durchaus noch denkbar, daß das Ich, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, seiner Natur nach ein Körper ist, der allerdings über sein Ausgedehntsein hinaus auch die Eigenschaft hat, zu denken.

Um zu zeigen, daß dies nicht so ist, muß Descartes deshalb über (3) hinaus zeigen:

(6) Ausdehnung ist keine wesentliche Eigenschaft von mir

bzw.

(7) Denken ist meine einzige wesentliche Eigenschaft.

D.h. es genügt für ihn nicht, gezeigt zu haben, daß er die Eigenschaft, zu denken, hat; er muß darüber hinaus zeigen, daß er zwar ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte, daß er aber nicht existieren könnte ohne die Eigenschaft des Denkens und daß das Denken die einzige Eigenschaft ist, ohne die er nicht existieren könnte.

¹² Descartes verwendet den Ausdruck „denkendes Ding“ im allgemeinen so, wie im Text der Ausdruck „reiner Geist“ verwendet wird. Es scheint mir jedoch sinnvoll, hier terminologisch zu differenzieren. Und deshalb verwende ich diesen Begriff so, daß mit dem Ausdruck „denkendes Ding“ *alle* Gegenstände bezeichnet werden, die die Eigenschaft haben, zu denken, während der Ausdruck „reiner Geist“ für die Dinge reserviert bleibt, für die die Eigenschaft, zu denken, die einzige wesentliche Eigenschaft ist.

2.4 Analyse des Arguments – ein erster Versuch

Im *Discours* und in den *Prinzipien* entwickelt Descartes das Argument, mit dem er zeigen will, daß das Denken seine einzige wesentliche Eigenschaft ist und daß daher die Ausdehnung nicht zu seinen wesentlichen Eigenschaften gehört, in zwei relativ kurzen Passagen. Im *Discours* schreibt er:

„Und sodann untersuchte ich aufmerksam, was ich denn bin, und sah, daß ich mir einbilden kann, daß ich keinen Körper habe und daß es keine Welt noch einen Ort gibt, an dem ich mich befinde, daß ich mir deshalb aber nicht einbilden kann, daß ich nicht bin; ganz im Gegenteil sah ich, daß gerade daraus, daß ich mir bewußt bin, an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln, ganz evident und gewiß folgt, daß ich bin, und daß ich auf der anderen Seite, wenn ich aufhören würde zu denken, auch keinen Grund mehr für die Überzeugung hätte, daß ich bin, selbst wenn alles übrige, was ich mir jemals vorgestellt habe, wahr wäre. Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen und deren Natur nur darin besteht, zu denken, und die zu ihrem Sein keines Ortes bedarf noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, so daß dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper ... und daß sie selbst, wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist.“ (Discours 4.2, AT VI 32 f., PhB 261 53 f.)

Und in den *Prinzipien* faßt Descartes seine Argumentation so zusammen:

„Indem wir also alles zurückweisen, woran wir auf irgendeine Weise zweifeln können, und sogar so tun, als sei es falsch, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott gibt, keinen Himmel, keine Körper; daß wir selbst weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben; daß wir darum aber nicht annehmen können, daß wir, die wir solches denken, nichts sind. Denn es ist widersprüchlich anzunehmen, daß das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Und demnach ist die Erkenntnis, ich denke, also bin ich, die erste und gewisseste von allen, die sich jedem ordnungsgemäß Philosophierenden

darbietet. Auch ist dies der beste Weg, um die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir jetzt untersuchen, wer wir sind, die wir jetzt annehmen, daß alles, was von uns verschieden ist, falsch ist, dann sehen wir ganz offenkundig, daß weder die Ausdehnung, noch die Gestalt, noch die Ortsbewegung, noch ähnliches, was dem Körper zuzuschreiben wäre, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken allein.“ (Prinz. I 7 f., AT VIII.1 6 f., PhB 28 2 f.)

In der zweiten Meditation entwickelt Descartes dieses Argument sehr viel ausführlicher. Trotzdem soll es hier vollständig angeführt werden. Um der besseren Übersichtlichkeit willen habe ich diese längere Passage jedoch (der Absatzeinteilung der lateinischen Ausgabe von Adam und Tannery folgend) in vier Abschnitte aufgeteilt, die durch die Ziffern 1. - 4. gekennzeichnet sind. Im ersten Abschnitt stellt Descartes (vgl. oben) fest, daß nach dem cogito-Argument und dem mit diesem Argument verbundenen Beweis seiner Existenz die nächste Frage lauten muß, wer er denn ist, d.h. zu welcher Art von Dingen er gehört. Danach erläutert er die Strategie, mit der er eine Antwort auf diese Frage finden will.

1. „Noch begreife¹³ ich aber nicht zur Genüge, wer ich denn bin, der ich jetzt notwendig bin, und ich muß mich fernerhin hüten, daß ich nicht etwa unvorsichtigerweise etwas anderes an meiner Stelle annehme und auf diese Weise sogar in der

¹³ Um der Klarheit der Übersetzung willen habe ich, auch wenn das manchmal zu sprachlich unschönen Ausdrücken führt, bestimmte lateinische Ausdrücke einheitlich mit bestimmten deutschen Ausdrücken übersetzt: insbesondere „intelligere“ mit „begreifen“, „concipere“ mit „auffassen“ und „percipere“ mit „erfassen“. Dies ergibt natürlich nicht immer die sinngemäß beste Übersetzung; aber es ist das einzige Verfahren, bei dem die Descartessche Verwendung der verschiedenen Ausdrücke auch in der Übersetzung durchsichtig bleibt. Im übrigen ist es für das Verständnis interessant, daß in den französischen Ausgaben der Werke Descartes' für die oben angeführten lateinischen Wörter sehr häufig das Wort „concevoir“ verwendet wird.

Erkenntnis abirre, von der ich behaupte, sie sei die gewisseste und einleuchtendste von allen. Ich will deshalb jetzt von neuem erwägen, was ich denn früher zu sein geglaubt habe, bevor ich auf diese Gedanken verfallen war. Davon will ich dann alles abziehen, was durch die oben [in der ersten Meditation] beigebrachten Gründe auch nur im geringsten hat erschüttert werden können, so daß schließlich genau nur das übrig bleibt, was gewiß und unerschütterlich ist.“ (2. Med., AT VII 25, PhB 250a 44 f.)

Descartes meint also, zu einer Antwort auf die Frage nach seiner Natur kommen zu können, indem er von dem, was er früher zu sein geglaubt hat, all das abzieht, was – wie die erste Meditation gezeigt hat – bezweifelt werden kann, um auf diese Weise genau nur die Eigenschaften zurückzubehalten, die für ihn wesentlich sind. Doch was hat er früher zu sein geglaubt? Die Antwort „ein Mensch“ ist naheliegend; aber sie führt direkt zu der nächsten Frage: Was ist ein Mensch? Auf diese Frage erwägt Descartes zwei Antworten. Zunächst die Antwort der Schulphilosophie: der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen. Doch diese Antwort genügt ihm nicht. Denn die Ausdrücke „vernünftig“ und „Lebewesen“ scheinen ihm noch erklärungsbedürftiger als der Ausdruck „Mensch“. Deshalb schlägt Descartes vor, von der Common Sense Auffassung des Menschen auszugehen, wobei jedoch die von ihm dem Common Sense zugeschriebenen Anschauungen deutlich von der antiken und der scholastischen Philosophie geprägt sind.

2. „Was also habe ich vordem geglaubt zu sein? Doch wohl ein Mensch. Aber was ist das, ‚ein Mensch‘? Soll ich sagen: ein vernünftiges lebendes Wesen? Keineswegs, denn dann müßte man ja hernach fragen, was ein ‚lebendes Wesen‘ und was ‚vernünftig‘ ist, und so geriete ich aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere. Auch habe ich nicht soviel Zeit, daß ich sie mit derartigen Spitzfindigkeiten vergeuden möchte. Lieber will ich hier mein Augenmerk darauf richten, was sich meinem Denken vordem spontan und von der Natur geführt an-

bot, sooft ich erwog, was ich sei. Nun, zunächst bot sich mir an, daß ich ein Gesicht, Hände und Arme und diese ganze Gliedermaschine habe, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt und die ich als Körper bezeichnete. Außerdem bot sich mir an, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke, und zwar bezog ich diese Tätigkeiten auf die Seele; was aber diese Seele sei, darauf achtete ich entweder gar nicht, oder wenn doch, so stellte ich mir bildlich darunter ein feines Etwas vor, nach der Art eines Windes, Feuers oder Äthers, das meinen gröberen Teilen eingeflößt sei. Was aber den Körper angeht, so zweifelte ich daran nicht im mindesten, sondern meinte, seine Natur deutlich zu erkennen. Und wenn ich etwa versucht hätte, sie so zu beschreiben, wie ich sie mir dachte, so würde ich sie folgendermaßen erklärt haben: ‚Unter Körper verstehe ich alles, was durch irgendeine Figur begrenzt, was örtlich umschrieben werden kann und einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen, auch auf mannigfache Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, aber von irgendetwas anderem, das es berührt‘. Denn ich nahm an, daß die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, ebenso wie die, zu empfinden oder zu denken, keineswegs zur Natur des Körpers gehöre, vielmehr wunderte ich mich eher darüber, daß sich solche Fähigkeiten in manchen Körpern vorfinden.“ (2. Med., AT VII 25 f., PhB 250a 44 f.)

Wenn man von dieser Auffassung des Menschen jetzt all das abzieht, an dem man zweifeln kann, was bleibt dann übrig?

3. „Wie verhält es sich jetzt aber, wo ich annehme, daß irgendein allmächtiger und, wenn man so sagen darf, boshafter Betrüger sich bemüht, mich in allem, soweit er vermochte, zu täuschen? Kann ich noch behaupten, auch nur das geringste von alledem zu besitzen, wovon ich oben gesagt habe, es gehöre zur Natur des Körpers? Ich denke angestrengt nach, überdenke die Sache immer wieder – nichts fällt mir ein, [von dem ich sagen könnte, daß es zu mir gehört]. Ich werde es müde, fruchtlos immer dasselbe zu wiederholen. Wie verhält es sich aber mit dem, was ich der Seele zuschrieb, mit dem Sich-Ernähren und dem Gehen? Nun, da ich jetzt überhaupt keinen

Körper habe, so sind auch das nichts als Erfindungen. Empfinden? Auch das kommt ohne Körper nicht zustande, auch glaubte ich sehr vieles in Träumen zu empfinden, von dem ich hernach bemerkte, daß ich es nicht empfunden hatte. Denken? Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, solange ich denke. Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, daß ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein. Für jetzt lasse ich aber nichts zu, als was notwendig wahr ist! Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, d.h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft – lauter Ausdrücke, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding, doch was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits – ein denkendes.“ (2. Med., AT VII 26 f., IX.1 21, PhB 250a 46 f.; die Passage in eckigen Klammern findet sich nur in der französischen Fassung)

Damit ist, wie es scheint, die gewünschte Schlußfolgerung erreicht. Doch Descartes ist noch nicht zufrieden. In einer eigenartigen Passage fragt er sich, ob denn nicht vielleicht doch noch etwas zu seinem Wesen gehören könnte, das er bisher außer Acht gelassen hat, und ob er nicht vielleicht doch mit seinem Körper identisch sein könnte.

4. „Was weiter? Nun, ich will einmal meine Einbildungskraft anstrengen! Ich bin nicht jenes Gefüge von Gliedern, das man den menschlichen Körper nennt, und ich bin auch nicht irgendeine diesen Gliedern eingeflöbte feine Luft, kein Wind, Feuer, Dunst oder Hauch oder was ich mir sonst noch ausdenken mag – habe ich doch vorausgesetzt, daß dies alles nichts ist. Diese Voraussetzung bleibt bestehen, und doch bin ich irgendetwas. Aber vielleicht fügt es sich, daß eben dieses, von dem ich voraussetzte, es sei nichts, da es mir ja unbekannt ist, dennoch in Wahrheit nicht von dem Ich verschieden ist, welches ich kenne? Ich weiß es nicht, darüber streite ich jetzt noch nicht, ich kann nur über das urteilen, was ich weiß. Ich weiß, daß ich existiere, ich frage, wer dieses Ich ist, von dem ich dies weiß. Da ist es nun durchaus gewiß, daß die Kenntnis dieses genau nur so verstandenen Ich nicht von dem abhängt, von dessen Existenz ich noch nichts weiß, nicht also von irgendetwas, was ich mir in der Einbildung ausmale. Und dieses Wort ‚ich male mir

etwas aus‘ macht mich schon auf meinen Irrtum aufmerksam; denn es wäre in der Tat nur ein Ausmalen, wenn ich mir einbildete, etwas zu sein, besagt doch ‚sich etwas einbilden‘ nichts anderes, als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Dinges betrachten. Nun weiß ich aber bereits gewiß, daß ich bin, und zugleich, daß möglicherweise alle diese Bilder und ganz allgemein alles, was sich auf die Natur des Körpers bezieht, nichts sind als Träume. Habe ich das aber einmal bemerkt, so scheint es ebenso töricht zu sagen: ‚ich will meine Einbildungskraft anstrengen, um deutlicher zu erkennen, wer ich bin‘, wie wenn ich sagte: ‚zwar bin ich bereits aufgewacht und sehe schon etwas Wahres, doch da ich es noch nicht deutlich genug sehe, so will ich mir Mühe geben, wieder einzuschlafen, damit es mir meine Träume wahrer und einleuchtender darstellen‘. Ich erkenne also, daß nichts von dem, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, zu der Kenntnis gehört, die ich von mir habe, daß ich vielmehr meinen Geist sehr sorgfältig davon abwenden muß, wenn ich seine Natur recht deutlich begreifen will. Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Wesen!“ (2. Med., AT VII 27 f., PhB 250a 48 f.)

Wenn man versucht, diese ausführliche Überlegung und die kürzeren Passagen aus dem *Discours* und den *Prinzipien* auf einen gemeinsamen Kern zurückzuführen, dann scheint den Überlegungen Descartes' das folgende einfache Argument zugrundezuliegen.

Argument A

- (A1) Ich bin mir gewiß (d.h. ich kann nicht daran zweifeln), daß ich existiere
- (A2) Aber ich bin mir nicht gewiß (d.h. ich kann daran zweifeln), daß ich ein Gesicht, Arme und Hände, daß ich überhaupt einen Körper habe (denn ich kann sogar daran zweifeln, daß es überhaupt Körper gibt)
- (AK) Also bin ich kein Körper, sondern ein reiner Geist.¹⁴

¹⁴ Vgl. hierzu Recherche, AT X 518, PhB 26b 133 f.

Auf diese Weise haben jedenfalls die meisten Zeitgenossen Descartes' und auch viele spätere Philosophen sein Argument verstanden, und entsprechend hart fiel ihre Kritik aus. So schreibt z.B. Arnauld in seinen Einwänden gegen die zweite Meditation:

„Aber weiter! Wir wollen sehen ..., wie sich aus diesem Anfang dartun läßt, daß unser Geist vom Körper getrennt ist. Ich kann zweifeln, ob ich einen Körper habe, ja sogar, ob es in der Welt überhaupt Körper gibt; doch es steht mir nicht frei, daran zu zweifeln, daß ich bin oder existiere, solange ich zweifle oder denke. Ich also, der ich zweifle und denke, bin kein Körper, denn sonst würde ich, wenn ich am Körper zweifelte, an mir selbst zweifeln. Ja, selbst wenn ich hartnäckig behauptete, es gäbe überhaupt keinen Körper, bleibt doch die Aussage bestehen: Ich bin etwas, also bin ich kein Körper. Sehr scharfsinnig, aber jemand wird einwenden, was auch der Autor gegen sich selbst einwendet: daß daraus, daß ich am Körper zweifele oder leugne, daß es Körper gibt, nicht folgt, daß es [wirklich] keine Körper gibt.“ (2. Einw., AT VII 198, PhB 27 179)

Ähnlich kritisiert Leibniz Descartes, wenn er in den *Bemerkungen zum allgemeinen Teil der Cartesischen Prinzipien* ziemlich scharf anmerkt:

„Ich kann annehmen oder mir einbilden, daß nichts Körperliches existiert, niemals aber mir einbilden, daß ich nicht existiere oder nicht denke; also bin ich nicht körperlich, noch ist das Denken eine Beschaffenheit des Körpers'. Eine derartige Argumentation hilft zu nichts, und ich bin erstaunt, wie ein ausgezeichnete Mann einem so bedeutungslosen Sophisma eine solche Beweiskraft hat zutrauen können.“ (Bemerkungen, G IV 356, PhB 107 289)¹⁵

Denn wer davon überzeugt ist, daß die Seele etwas Körperliches ist, der wird die Annahme, daß nichts Körperliches existiert, für unmöglich halten und bestenfalls zugestehen,

¹⁵ Die Sigle G steht für die Ausgabe der Philosophischen Schriften von Leibniz durch C.I.Gerhardt.

daß man, solange man nicht genug über die Natur der Seele weiß, daran zweifeln kann, ob etwas Körperliches existiert. Aus dem Argument Descartes' folge deshalb nur,

„daß man die Existenz der Seele klar erkennen und trotzdem noch daran zweifeln kann, ob die Seele ihrer Natur nach etwas Körperliches ist. Und mehr wird man in der Tat durch keine Folterwerkzeuge aus diesem Argument herauspressen.“ (op.cit., G IV 356, PhB 107 290)

Zunächst scheint es, daß Leibniz Descartes hier gründlich mißverstanden hat. Denn Descartes' Auffassung ist ja gerade, daß aus der Tatsache, daß ich zwar an der Existenz von Körpern (und damit auch an der Existenz meines Körpers), aber nicht an der Existenz meiner selbst zweifeln kann, eben genau etwas über meine Natur folgt. Und dennoch scheinen Arnauld und Leibniz (und viele andere) mit ihrer Kritik an der Argumentation Descartes' recht zu behalten. Denn abgesehen davon, daß überhaupt nicht klar ist, wie der zweite Teil der Schlußfolgerung – die Aussage „Ich bin ein reiner Geist“ – aus den Prämissen des Arguments A folgen soll, scheint auch die Ableitung der ersten Teilaussage „Ich bin kein Körper“ aus diesen Prämissen einfach auf einer Äquivokation zu beruhen, einer Verwechslung von epistemischer und metaphysischer (objektiver) Möglichkeit. Denn nur diese Verwechslung ermöglicht den Übergang von

(1) Ich kann daran zweifeln, daß ich einen Körper habe

zu

(2) Es ist möglich, daß ich keinen Körper habe.

Die Unzulässigkeit dieses Übergangs hat besonders Arnauld in seinen Einwänden deutlich herausgearbeitet, in denen er Descartes mit folgendem Parallelfall konfrontiert:

„Angenommen, jemand weiß, daß der Winkel im Halbkreis ein rechter Winkel ist, und daß daher das Dreieck aus diesem Winkel und dem Durchmesser des Kreises rechtwinklig ist, er bezweifelt aber oder hat noch nicht mit Gewißheit bemerkt oder bestreitet gar – durch irgendeinen Trugschluß irregeleitet –, daß das Quadrat über der Basis des rechtwinkligen Dreiecks gleich den Quadraten über den Seiten ist, so scheint es, daß er durch diese von [Descartes] vorgeschlagene Art und Weise sich in seiner falschen Überzeugung bestätigt sehen wird. Denn, so wird er sagen, ich erkenne (*percipio*) klar und deutlich, daß dieses Dreieck rechtwinklig ist, zweifle jedoch daran, ob das Quadrat über seiner Basis gleich den Quadraten über den Seiten ist; also gehört es nicht zum Wesen jenes Dreiecks, daß das Quadrat über seiner Basis gleich den Quadraten über seinen Seiten ist.“ (4. Einw., AT VII 201 f., PhB 27 182 f.)

Dieses Beispiel scheint in der Tat schlagend; denn es zeigt sehr deutlich, daß man auch dort noch subjektiv zweifeln kann, wo in Wirklichkeit eine objektive Beziehung besteht, und daß daher nicht zu sehen ist, wie aus der Tatsache, daß Descartes daran zweifeln kann, daß er einen Körper hat, folgen soll, daß er auch objektiv ohne Körper sein könnte. An diesem Verdikt ändert auch eine genauere Analyse der ausführlichen Überlegungen Descartes' in der zweiten Meditation zunächst nichts. Denn erstens scheinen auch diese Überlegungen im Kern nur auf das Argument A hinauszulaufen. Und zweitens enthalten sie darüber hinaus sogar drei Punkte, die die Irritation eigentlich nur noch vergrößern können.

Erstens: In der zitierten Passage findet sich zwar – anders als im Argument A – eine Begründung für den zweiten Teil der Descartesschen Schlußfolgerung. Doch diese Begründung macht einen ausgesprochen halbherzigen Eindruck:

„Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, solange ich denke. Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, daß ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein.“ (a.a.O.)

Es ist kaum zu verstehen, daß Descartes diese schwache Formulierung wählt, die im Hinblick auf sein Beweisziel doch auf keinen Fall ausreichen kann. Denn daß er *vielleicht* aufhören würde zu existieren, wenn er aufhörte zu denken, das reicht sicher nicht aus, um zu zeigen, daß er ohne die Eigenschaft des Denkens nicht existieren könnte.

Zweitens: Nachdem Descartes seine Argumentation (im Abschnitt 3. der zitierten Passage) schon zu Ende geführt zu haben scheint, überrascht er uns (im Abschnitt 4.) unvermittelt mit der Bemerkung:

„Aber vielleicht fügt es sich, daß eben dieses, von dem ich voraussetzte, es sei nichts, da es mir ja unbekannt ist, dennoch in Wahrheit nicht von dem Ich verschieden ist, welches ich kenne?“ (a.a.O.)

Auch diese Bemerkung ist schwer einzuordnen. Fast ist man versucht, sie als Eingeständnis Descartes' zu interpretieren, daß er seinen Argumenten selbst nicht ganz traut.¹⁶

Drittens: Irritierend ist auch die Antwort, die Descartes auf die von ihm selbstkritisch gestellte Frage gibt. Denn gleich im Anschluß an die gerade zitierte Passage fährt er fort:

„Ich weiß es nicht, darüber streite ich jetzt noch nicht, ich kann nur über das urteilen, was ich weiß. Ich weiß, daß ich existiere, ich frage, wer jenes Ich ist, von dem ich dies weiß. Da ist es nun durchaus gewiß, daß die Kenntnis dieses genau nur so verstandenen Ich nicht von dem abhängt, von dessen Existenz ich noch nichts weiß ...“ (a.a.O.)

Wenn man das cogito-Argument akzeptiert, dann ist sicher richtig, daß die „Kenntnis dieses genau nur so verstandenen Ich nicht von dem abhängt“, was an dieser

¹⁶ Allerdings läßt sich diese Passage vielleicht auch als ein Hinweis darauf interpretieren, daß Descartes' eigener Auffassung zufolge der eigentliche Beweis für die wirkliche Verschiedenheit von Körper und Seele erst in der sechsten Meditation geliefert wird.

Stelle der *Meditationen* noch nicht bekannt ist – also z.B. von der Existenz der Körperwelt bzw. von der Existenz von Descartes' eigenem Körper. Aber darauf kommt es hier gar nicht an. Denn das Problem ist nicht, ob die *Kenntnis* des Ich von der Existenz der Körperwelt abhängt, sondern ob die *Existenz* dieses Ich davon abhängt.

2.5 *Rekonstruktion des Arguments in der sechsten Meditation*

Natürlich hat Descartes die im letzten Abschnitt angeführte Kritik an seiner Argumentation gekannt. Immer wieder mußte er sich mit diesen und ähnlichen Einwänden auseinandersetzen. Doch bei all diesen Kontroversen scheint sich seine Grundposition in den wesentlichen Zügen nie verändert zu haben. Dies ist eine bemerkenswerte Tatsache, die meiner Meinung nach die Vermutung nahelegt, daß hinter der Argumentation Descartes' etwas steckt, das bisher noch nicht richtig zur Geltung gekommen ist. Deshalb erscheint es mir sinnvoll, einen zweiten Anlauf zu nehmen und die Argumente Descartes' noch einmal einer genauen Prüfung zu unterziehen. Bei diesem zweiten Anlauf soll jedoch die Passage aus der sechsten Meditation als Ausgangspunkt dienen, von der Descartes selbst immer wieder schreibt, sie enthalte den eigentlichen Beweis für die Verschiedenheit von Körper und Seele.

„Zuerst: da ich weiß, daß alles, was ich klar und deutlich begreife, von Gott in der Weise gemacht werden kann, wie ich es begreife, so reicht es aus, daß ich eine Sache ohne eine andere klar und deutlich begreifen kann, damit ich sicher bin, daß die eine von der anderen verschieden ist, da sie wenigstens von Gott getrennt voneinander gesetzt werden können ... Und deshalb: gerade daraus, daß ich weiß, ich existiere, und daß ich

bisher nichts anderes als zu meiner Natur oder meinem Wesen gehörig bemerke, außer daß ich ein denkendes Ding bin, eben daraus schließe ich mit Recht, daß mein Wesen allein darin besteht, daß ich ein denkendes Ding bin [oder eine Substanz, deren ganzes Wesen und deren ganze Natur nur darin besteht, zu denken]. Und obwohl ich vielleicht – oder sogar gewiß, wie ich später darlegen werde – einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch, da ich auf der einen Seite eine klare und deutliche Idee von mir selbst habe, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und auf der anderen Seite eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes nicht denkendes Ding ist, so ist, sage ich, gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden bin und ohne ihn existieren kann [daß dieses Ich, d.h. meine Seele, durch die ich das bin, was ich bin, vollständig und in Wirklichkeit von meinem Körper verschieden ist und ohne ihn sein oder existieren kann].“ (6. Med., AT VII 77 f., IX.1 62, PhB 250a 140 f.; die Passage in eckigen Klammern findet sich nur in der französischen Fassung)

Zu dieser Passage aus der sechsten Meditation gibt es eine interessante Parallelstelle im Anhang zu den zweiten Erwiderungen, in der die Argumentation noch klarer wird.

„Was immer wir klar erfassen, kann von Gott so gemacht werden, wie wir es erfassen ... Nun erfassen wir aber klar den Geist, d.h. eine Substanz, die denkt, ohne den Körper, d.h. ohne irgendeine ausgedehnte Substanz ..., und umgekehrt auch den Körper ohne den Geist – wie jedermann ohne weiteres zugibt. Also kann – wenigstens durch die Allmacht Gottes – der Geist ohne den Körper sein und der Körper ohne den Geist. Nun sind aber Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann, real verschieden ... Geist und Körper sind aber Substanzen ..., von denen jede ohne die andere sein kann, wie eben bewiesen wurde. Also sind Geist und Körper real verschieden.“ (Anhang 2. Erw., AT VII 169 f., PhB 27 153 f.)

Wenn man diese beiden Passagen genau betrachtet, dann zeigt sich, daß die Argumentation Descartes' die folgenden Schritte enthält.

- (1) Was ich klar und deutlich begreife, kann von Gott so gemacht werden, wie ich es begreife.
- (2) Wenn ich eine Sache a ohne eine Sache b klar und deutlich begreife, dann kann Gott a und b getrennt voneinander setzen.
- (3) Ich habe eine klare und deutliche Idee von mir selbst, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist.
- (4) Wenn Gott a und b getrennt voneinander setzen kann, dann kann a ohne b und b ohne a existieren.
- (5) Wenn a ohne b und b ohne a existieren kann, dann sind a und b real verschieden.
- (6) Also bin ich von meinem Körper real verschieden.

Diese Argumentation ist offenbar formal korrekt. Denn aus (1) folgt (2). Aus (2) und (3) folgt

- (7) Gott kann mich und meinen Körper getrennt voneinander setzen.

D.h., dies gilt zumindest, wenn man die folgende Prämisse ergänzt, die Descartes wohl nur deshalb nicht erwähnt, weil er sie für selbstverständlich hält.

- (8) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, und eine (klare und) deutliche Idee von b , insofern b nur die Eigenschaft G , aber nicht die Eigenschaft F hat, dann begreife ich a klar und deutlich ohne b und b (klar und) deutlich ohne a .

Und aus (7), (4) und (5) folgt die Konklusion (6). Die Rolle, die Gott in dieser Argumentation spielt, hängt of-

fenkundig mit der erkenntnistheoretischen These Descartes' zusammen, daß die Wahrheit dessen, was wir klar und deutlich erkennen, nur dadurch gewährleistet ist, daß Gott uns nicht betrügt. Wenn man diese erkenntnistheoretische Kautele nicht für nötig hält, ist es daher sinnvoll, die Prämissen (2) und (4) zusammenzufassen zu

- (9) Wenn ich eine Sache a ohne eine Sache b klar und deutlich begreife, dann kann a ohne b und b ohne a existieren.

Und diese Prämisse kann man weiter mit der Zusatzprämisse (8) zusammenfassen zu

- (10) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, und eine (klare und) deutliche Idee von b , insofern b nur die Eigenschaft G , aber nicht die Eigenschaft F hat, dann kann a ohne b und b ohne a existieren.

Es ist klar, daß diese Prämisse nicht ohne weiteres akzeptabel ist. Doch darauf werde ich noch zurückkommen. Zunächst kann festgehalten werden, daß man die Überlegungen Descartes als korrekte Argumentation rekonstruieren kann. Denn auch aus (1), (10) und (5) folgt logisch die Konklusion (6). Descartes Argumentation läßt sich also in dem folgenden korrekten Argument zusammenfassen.

Argument B

- (B1) Ich habe eine klare und deutliche Idee von mir selbst, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist.
- (B2) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die

Eigenschaft G hat, und eine (klare und) deutliche Idee von b , insofern b nur die Eigenschaft G , aber nicht die Eigenschaft F hat, dann kann a ohne b und b ohne a existieren.

(B3) Wenn a ohne b und b ohne a existieren kann, dann sind a und b real verschieden.

(BK) Also bin ich von meinem Körper real verschieden.

Dieses Argument hat jedoch einen Schönheitsfehler. Es führt zu einer Konklusion, die Descartes eigentlich nicht genügen kann. Denn selbst wenn ich von meinem Körper real verschieden bin, ist es immer noch möglich, daß ich trotzdem (der Art nach) ein Körper bin – so wie der Tisch vor mir von meinem Körper verschieden und dennoch selbst ein Körper ist. Descartes benötigt also ein Argument, das nicht nur zeigt, daß er *von seinem Körper verschieden* ist, sondern das auch klar macht, daß er *der Art nach selbst kein Körper* ist. Daß Descartes ein solches Argument eigentlich gemeint hat, zeigt sich meiner Meinung nach besonders an der Prämisse (B1), die ja nicht so recht zu der gesamten Argumentation zu passen scheint (und die im Anhang zu den zweiten Erwiderungen dann auch fehlt). Wenn man von dieser Prämisse ausgeht, bietet sich jedenfalls eine Argumentation an, die den Intentionen Descartes' besser entspricht.

(1) Ich habe eine klare und deutliche Idee von mir selbst, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist.

(2) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von einer Sache a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, dann kann Gott bewirken, daß a ohne die Eigenschaft G existiert.

(3) Wenn Gott bewirken kann, daß a ohne die Eigenschaft G existiert, dann kann a ohne die Eigenschaft G existieren.

(4) Wenn a ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann ist G keine wesentliche Eigenschaft von a .

(5) Also bin ich kein Körper.

Auch diese Argumentation ist formal korrekt. (Zumindest gilt das, wenn man voraussetzt, daß jeder Körper die Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, wesentlich hat.) Und auch diese Argumentation läßt sich vereinfachen, wenn man in ihr wieder den Umweg über Gott vermeidet und die Prämissen (2) und (3) zusammenfaßt zu

(6) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von einer Sache a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, dann kann a ohne die Eigenschaft G existieren.

Letzten Endes entspricht dieser Argumentation also das folgende – ebenfalls formal korrekte – Argument.

Argument C

(C1) Ich habe eine klare und deutliche Idee von mir selbst, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist.

(C2) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von einer Sache a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, dann kann a ohne die Eigenschaft G existieren.

(C3) Wenn a ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann ist G keine wesentliche Eigenschaft von a .

(CK) Also bin ich kein Körper.

Insgesamt haben wir also zumindest zwei Varianten der Descartesschen Argumentation, die formal korrekt sind: das Argument B und das Argument C. Das Argument B steht in engerer Beziehung zum Descartesschen Text, aber nur das Argument C führt zu der von Descartes benötigten Konklusion.

2.6 Analyse der Prämissen der Descartesschen Argumente

Der letzte Abschnitt galt der Rekonstruktion der Descartesschen Argumente. In diesem sollen nun die Prämissen dieser Argumente etwas genauer untersucht werden. Was ist die Bedeutung der Aussagen:

- (B1) Ich habe eine klare und deutliche Idee von mir selbst, insofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und eine deutliche Idee vom Körper, insofern dieser nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist.
- (B2) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, und eine (klare und) deutliche Idee von b , insofern b nur die Eigenschaft G , aber nicht die Eigenschaft F hat, dann kann a ohne b und b ohne a existieren.
- (B3) Wenn a ohne b und b ohne a existieren kann, dann sind a und b real verschieden.
- und
- (C2) Wenn ich eine klare und deutliche Idee von einer Sache a habe, insofern a nur die Eigenschaft F , aber nicht die Eigenschaft G hat, dann kann a ohne die Eigenschaft G existieren.

- (C3) Wenn a ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann ist G keine wesentliche Eigenschaft von a .

Beim Versuch, diese Frage zu beantworten, scheint es mir sinnvoll, Margareth Wilson¹⁷ zu folgen und zunächst auf die von Caterus stammenden ersten Einwände gegen die Meditationen einzugehen. In diesen Einwänden konfrontiert Caterus Descartes mit folgendem Argument:

„Die Unterscheidung von Seele und Körper – wenn es sie denn gibt – scheint er (scl. Descartes) daraus zu beweisen, daß sie als verschieden und getrennt voneinander aufgefaßt werden können. Hier möchte ich den gelehrten Mann Duns Scotus gegenüberstellen. Dieser sagt: um ein Ding verschieden und getrennt von einem anderen aufzufassen, genüge eine Unterscheidung, die er die formale oder objektive nennt und die er in die Mitte stellt zwischen die reale Unterscheidung und die bloße Vernunftunterscheidung. Und so unterscheidet er die göttliche Gerechtigkeit von der göttlichen Barmherzigkeit. Denn diese haben, sagt er, vor jeder Operation des Verstandes verschiedene formale Begriffe (rationes), so daß schon deshalb die eine nicht die andere ist. Und dennoch folgt nicht: die Gerechtigkeit kann getrennt von der Barmherzigkeit aufgefaßt werden, also können sie auch getrennt voneinander existieren.“ (1. Einw., AT VII 100, PhB 27 90)

Gestützt auf die Theorie der drei Unterscheidungen des Duns Scotus argumentiert Caterus gegen Descartes also: Um zwei Dinge als verschieden voneinander *auffassen*¹⁸ zu können, genügt, daß zwischen diesen beiden Dingen ein formaler oder objektiver Unterschied besteht. Der formale Unterschied unterscheidet sich aber sowohl vom realen als auch vom bloßen Vernunftunterschied. Von diesem ist er insofern verschieden, als er ein Fundament in der Sache

¹⁷ Wilson *Descartes*, 185-200. Meine Analyse der Descartesschen Argumente verdankt der von Frau Wilson vorgelegten Analyse sehr viel. Dies gilt besonders für dieses Kapitel.

¹⁸ Caterus benutzt hier den auch von Descartes in diesem Zusammenhang an manchen Stellen verwendeten Ausdruck „concupere“.

selbst hat und nicht bloß ein Produkt unseres Denkens ist. Vom realen Unterschied dagegen unterscheidet er sich dadurch, daß zwei Dinge, zwischen denen nur ein formaler, aber kein realer Unterschied besteht, zwar wirklich verschieden sind, aber trotzdem nicht unabhängig voneinander existieren können. Zwei Dinge sind also nur dann real voneinander unterschieden, wenn jedes ohne das andere sein kann. Und deshalb sind Gottes Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit nicht real, sondern nur formal voneinander unterschieden. Denn sie sind zwar verschieden, aber die eine kann trotzdem nicht ohne die andere auftreten. Die formale Verschiedenheit dieser beiden Eigenschaften Gottes reicht aber aus, um sie als verschieden *auffassen* zu können. Mit anderen Worten: aus der Tatsache, daß man *a* und *b* als verschieden *auffassen* kann, folgt nur, daß *a* und *b* formal, aber nicht, daß sie real verschieden sind.

Für Descartes ist dieser Einwand durchaus von Gewicht. Denn wie Duns Scotus unterscheidet auch er drei Arten der Unterscheidung, wobei er sich jedoch mehr an Suarez als an Duns Scotus orientiert. Aus diesem Grund nennt er die Unterscheidung, die zwischen der realen und der bloßen Vernunftunterscheidung liegt, auch nicht die *formale*, sondern die *modale* Unterscheidung. Seine Theorie der drei Arten der Unterscheidung erläutert Descartes in den *Prinzipien* in I 60-62. Die reine Vernunftunterscheidung charakterisiert er dabei so:

„Ein bloßer Vernunftunterschied ... besteht zwischen der Substanz und einem jedem ihrer Attribute, ohne das sie selbst nicht begriffen werden kann, oder zwischen zwei Attributen ein und derselben Substanz. Man erkennt diesen Unterschied daran, daß wir keine klare und deutliche Idee dieser Substanz bilden können, wenn wir jenes Attribut von ihr ausschließen, oder daß wir von keinem dieser Attribute eine Idee klar erfassen können, wenn wir das eine vom anderen trennen. So hört z.B. jede Substanz, wenn sie zu dauern aufhört, auch zu sein auf,

und sie wird deshalb nur durch den Verstand von ihrer Dauer unterschieden.“ (Prinz. I 62, AT VIII.1 30, PhB 28 22f.)

Etwas verallgemeinernd kann man also sagen, daß nach Descartes ein bloßer Vernunftunterschied zwischen *a* und *b* besteht, wenn *a* und *b* zwar durch den Verstand unterschieden werden können, wenn aber weder *a* ohne *b*, noch *b* ohne *a* existieren kann. Kennzeichnend für diesen Unterschied zwischen *a* und *b* ist ihm zufolge, daß man weder eine klare und deutliche Idee von *a* bilden kann, ohne in dieser Idee auf *b* Bezug zu nehmen, noch umgekehrt eine klare und deutliche Idee von *b*, wenn man in dieser Idee von *a* absieht. Beim modalen Unterschied gibt es für Descartes zwei Möglichkeiten:

„Der modale Unterschied ist ein zwiefacher: Der eine besteht zwischen einem zu Recht so genannten Modus und der Substanz, deren Modus er ist; der andere besteht zwischen zwei Modi derselben Substanz. Den ersten erkennt man daran, daß wir die Substanz auch ohne den Modus, von dem wir sagen, er sei von ihr verschieden, klar erfassen können, daß wir auf der anderen Seite aber jenen Modus nicht ohne die Substanz begreifen können. So werden z.B. die Gestalt und die Bewegung modal von der ausgedehnten Substanz unterschieden, der sie innewohnen ... Den anderen aber erkennt man daran, daß wir zwar den einen Modus ohne den anderen erkennen können und umgekehrt, keinen von beiden aber ohne die Substanz, der sie beide innewohnen. So kann ich z.B., wenn ein viereckiger Stein bewegt wird, seine viereckige Gestalt ohne seine Bewegung begreifen und umgekehrt seine Bewegung ohne seine viereckige Gestalt, aber ich kann weder jene Bewegung noch jene Gestalt ohne die Substanz des Steins begreifen.“ (Prinz. I 61, AT VIII.1 29, PhB 28 22)

Der modale Unterschied ist nach Descartes also entweder der Unterschied zwischen einer nicht wesentlichen Eigenschaft¹⁹ *F* eines Gegenstandes *a* und diesem Gegenstand

¹⁹ Ich verstehe hier „modus“ einfach als nicht wesentliche Eigenschaft, obwohl das nicht ganz korrekt ist. Andererseits stimmen

selbst oder der Unterschied zwischen zwei nicht wesentlichen Eigenschaften F und G desselben Gegenstandes.²⁰ Das Kennzeichen des ersten Unterschieds ist, daß man den Gegenstand a auch ohne die Eigenschaft F begreifen kann, nicht aber F ohne a . Und das Kennzeichen des zweiten Unterschieds ist, daß man zwar F ohne G und G ohne F ²¹ begreifen kann, aber weder F noch G ohne den Gegenstand a , dessen Eigenschaften sie sind.

An Descartes' Beispiel wird deutlich, was er meint. Wenn ich einen bewegten Stein vor mir habe, dann ist es natürlich möglich, daß dieser Stein aufhört, sich zu bewegen, und zur Ruhe kommt; insofern kann dieser Stein also auch ohne die Eigenschaft der Bewegung als derselbe Stein existieren, und eben deshalb kann man ihn auch ohne diese Eigenschaft der Bewegung begreifen. Auf der anderen Seite kann es aber keine Bewegung geben abgelöst von dem Gegenstand, der sich bewegt; Bewegung, so Descartes, setzt immer einen Gegenstand voraus, der sich bewegt,²² und deshalb ist es nicht möglich, die Eigenschaft der Bewegung ohne diesen Gegenstand zu begreifen, d.h.

Descartes' Aussagen über den modalen Unterschied recht gut, wenn man „modus“ an dieser Stelle so versteht.

²⁰ Über die Unterschiede zwischen den Eigenschaften *verschiedener* Körper schreibt Descartes in den *Prinzipien* I 61:

„Dagegen ist der Unterschied zwischen dem Modus der einen Substanz und einer anderen Substanz oder dem Modus einer anderen Substanz, wie z.B. der Unterschied der Bewegung des einen Körpers von einem anderen Körper oder von einem Geist, oder der Unterschied zwischen der Bewegung und dem Zweifel eher real als modal zu nennen, weil jene Modi ohne real unterschiedene Substanzen, deren Modi sie sind, nicht klar begriffen werden können.“ (AT VIII.1 29 f., PhB 28 22)

An diesen speziellen Unterschieden ist Descartes jedoch nicht sehr interessiert.

²¹ D.h. eigentlich: a mit F , aber ohne G , und a mit G , aber ohne F .

²² Vgl. oben Abschnitt 2.2.

in Descartes' Beispiel ohne den sich bewegenden Stein. Wenn wir nun weiter annehmen, daß der Stein vor mir nicht nur bewegt, sondern z.B. auch würfelförmig ist, dann ist die Sache so: Einerseits kann der Stein aufhören sich zu bewegen, ohne deshalb zugleich seine würfelförmige Gestalt einzubüßen, und andererseits kann er seine Gestalt verändern, ohne seine Bewegung zu verändern. Der Stein, der jetzt bewegt und würfelförmig ist, kann also auch unbewegt und würfelförmig oder bewegt und nicht würfelförmig sein. Es ist sogar denkbar, daß derselbe Stein sowohl seine Bewegung als auch seine würfelförmige Gestalt verliert. Deshalb sagt Descartes, daß man die Bewegung auch ohne die würfelförmige Gestalt, die würfelförmige Gestalt auch ohne die Bewegung und den Stein selbst sowohl ohne seine würfelförmige Gestalt als auch ohne seine Bewegung begreifen kann. Wie im ersten Fall kann jedoch auch hier weder die Bewegung noch die würfelförmige Gestalt ohne den Stein als den Träger dieser beiden Eigenschaften begriffen werden.

Von der dritten Art des Unterschieds, vom realen Unterschied bemerkt Descartes an anderer Stelle (Definition X; Anhang zu den 2. Erw., AT VII 162, PhB 27 147), daß zwei Substanzen genau dann real verschieden sind, wenn jede von ihnen ohne die andere existieren kann. Und in den *Prinzipien* schreibt er knapp:

„Ein realer Unterschied besteht eigentlich nur bei zwei oder mehr Substanzen, und wir erkennen, daß diese real voneinander verschieden sind, allein daraus, daß wir die eine ohne die andere klar und deutlich begreifen können.“ (Prinz. I 60, AT VIII.1 28, PhB 28 21)

Der reale Unterschied zwischen zwei Dingen a und b besteht also darin, daß a ohne b und b ohne a existieren kann, und Kennzeichen für diesen Unterschied ist, daß man a klar und deutlich ohne b und b klar und deutlich ohne a begreifen kann.

Gerade dieser letzte Punkt zeigt klar, daß Descartes' Theorie der drei Arten der Unterscheidung mit der des Duns Scotus (so wie Caterus sie zitiert) nicht übereinstimmt. Etwas vereinfachend kann man den Kern der Descartesschen Theorie so zusammenfassen: zwischen *a* und *b* besteht ein bloßer Vernunftunterschied, wenn es zwar möglich ist, *a* und *b* im Denken zu unterscheiden, wenn aber weder *a* ohne *b* noch *b* ohne *a* existieren kann; zwischen *a* und *b* besteht ein modaler Unterschied, wenn *a* nicht ohne *b*, *b* aber ohne *a* sein kann; zwischen *a* und *b* besteht schließlich ein realer Unterschied, wenn sowohl *a* ohne *b* als auch *b* ohne *a* sein kann. Grundlage der verschiedenen Möglichkeiten eines Unterschieds zwischen *a* und *b* sind also jeweils *ontologische* oder *metaphysische* Relationen zwischen *a* und *b*. *Kennzeichen* für diese ontologischen Relationen sind jeweils „epistemische“ Sachverhalte: für den bloßen Vernunftunterschied, daß man *a* nicht ohne *b* und *b* nicht ohne *a* (klar und deutlich) *begreifen* kann, für den modalen Unterschied, daß man zwar *b* ohne *a*, aber nicht *a* ohne *b* (klar und deutlich) *begreifen* kann; und für den realen Unterschied, daß man sowohl *a* ohne *b* als auch *b* ohne *a* (klar und deutlich) *begreifen* kann.²³ Ein bloß modaler (oder formaler) Unterschied zwischen *a* und *b* reicht Descartes zufolge also nicht aus, um *a* und *b* klar und deutlich als verschieden begreifen zu können. Vielmehr ist die Tatsache, daß ich von zwei Dingen *a* und *b* jedes ohne das andere klar und deutlich begreifen kann, gerade das entscheidende Kennzeichen für einen realen Unterschied zwischen *a* und *b*. Für Descartes ist es dann und nur dann möglich, *a* klar und deutlich

²³ Die Begriffsverwendung in den *Prinzipien* zeigt, daß Descartes die Formulierungen „eine klare und deutliche Idee von *a* ohne *b* haben“ und „*a* klar und deutlich ohne *b* begreifen können“ als gleichbedeutend ansieht. Auch die Ausdrücke „begreifen“ („intelligere“) und „auffassen“ („concipere“) werden in diesen Zusammenhängen austauschbar verwendet.

ohne *b* und *b* klar und deutlich ohne *a* zu begreifen, wenn *a* und *b* zwei real verschiedene Substanzen sind. Insofern geht der Einwand von Caterus also ins Leere.

Doch damit ist noch nicht viel geholfen. Denn zwar ist jetzt klar, daß für Descartes die Möglichkeit, *a* klar und deutlich ohne *b* und *b* klar und deutlich ohne *a* zu begreifen, das entscheidende Kennzeichen für das Bestehen eines realen Unterschieds zwischen *a* und *b* ist. Aber es ist noch nicht klar, warum das so sein soll, und es ist auch noch nicht klar, was Descartes mit der Formulierung „*a* klar und deutlich ohne *b* und *b* klar und deutlich ohne *a* begreifen können“ denn genau meint. Der Beantwortung dieser Fragen kann man aber ein Stück näher kommen, wenn man die Antwort, die Descartes auf die Einwände von Caterus gibt, genauer untersucht. Denn in seiner Erwiderung auf diese Einwände führt Descartes eine neue wichtige Unterscheidung ein: die Unterscheidung zwischen *vollständigen* und *unvollständigen* Wesen. Zunächst schreibt er:

„Was nun die formale Unterscheidung betrifft, die der gelehrte Theologe (scil. Caterus) aus Scotus anführt, so sage ich kurz, daß sie sich nicht von der modalen unterscheidet und sich nur auf unvollständige Dinge bezieht, die ich von den vollständigen genau unterschieden habe. Diese Unterscheidung reicht aus, um durch eine Abstraktion des Verstandes, der die Sache nur inadäquat auffaßt, ein Ding von einem anderen als verschieden und getrennt aufzufassen, sie reicht aber nicht aus, diese beiden Dinge als so verschieden und getrennt voneinander aufzufassen, daß wir jedes von ihnen *als ein Wesen für sich* begreifen, das von jedem anderen verschieden ist, denn dazu bedarf es unbedingt einer realen Unterscheidung.“ (1. Erw., AT VII 120, PhB 27 108 f. – Hervorh. vom Verf.)

Und dann führt Descartes die Beispiele an, die er auch in den *Prinzipien* behandelt:

„So ist z.B. die Unterscheidung zwischen der Bewegung und der Gestalt ein und desselben Körpers eine formale, und ich kann sehr wohl die Bewegung ohne die Gestalt begreifen und die

Gestalt ohne die Bewegung und beide, indem ich vom Körper absehe; aber ich kann nichtsdestoweniger die Bewegung nicht *vollständig* begreifen ohne das Ding, in dem die Bewegung ist, und die Gestalt nicht ohne das Ding, in dem die Gestalt ist, und schließlich kann ich mir auch nicht vorstellen (fingere), daß Bewegung in einem Ding ist, daß eine Gestalt nicht haben kann, oder Gestalt in einem zur Bewegung unfähigen Ding.“ (1. Erw., AT VII 120 f., PhB 27 109 – Hervorh. vom Verf.)

Anders verhält es sich nach Descartes bei der Unterscheidung von Körper und Geist:

„Dagegen begreife ich *vollständig*, was ein Körper ist [d.h. ich fasse den Körper als ein *vollständiges Ding* auf], indem ich nur annehme, daß er ausgedehnt ist, eine Gestalt hat, beweglich ist usw., und alles von ihm leugne, was zur Natur des Geistes gehört; und umgekehrt begreife ich, daß der Geist eine *vollständige* Sache ist, die zweifelt, denkt, will usw., auch wenn ich leugne, daß in ihr irgendetwas von dem ist, was in der Idee des Körpers enthalten ist. Das aber wäre ganz unmöglich, wenn nicht zwischen Geist und Körper eine reale Verschiedenheit bestünde.“ (1. Erw., AT VII 121, IX.1 95, PhB 27 109; die Passage in eckigen Klammern findet sich nur in der französischen Ausgabe – Hervorh. vom Verf.)

Der entscheidende Punkt dieser Erwiderung ist sicher Descartes' Bemerkung, daß wir Geist und Körper nicht nur als verschieden begreifen können, *sondern zugleich auch als vollständige Wesen* – und das auch dann, wenn wir von jedem jeweils das leugnen, was für das andere charakteristisch ist. D.h. der Geist kann auch dann noch als ein *vollständiges Wesen* aufgefaßt werden, wenn man ihm weder die Eigenschaft der Ausdehnung, noch die der Gestalt, noch die der Bewegungsfähigkeit zuschreibt; und der Körper kann auch dann noch als *vollständiges Wesen* aufgefaßt werden, wenn man ihm die Eigenschaft des Denkens gänzlich abspricht. Ganz anders, so Descartes, im Fall der Bewegung. Denn zwar kann man die Bewegung als etwas von der Gestalt und der Ausdehnung Verschiedenes begreifen, aber man kann sie auf diese Weise nicht *adäquat*

im Sinne von *vollständig* begreifen. Denn man kann sich kein *vollständiges Ding* vorstellen, daß sich zwar bewegen kann, aber weder ausgedehnt ist noch eine Gestalt hat. Solch ein Ding ist nach Descartes nicht denkbar; solch ein Ding kann es nicht geben.

Diese Erläuterung führt nun in der Tat ein Stück weiter. Denn sie macht im Zusammenhang mit Descartes' Überlegungen zum realen Unterschied folgendes klar: Zwei Substanzen *a* und *b* sind für Descartes genau dann real verschieden, wenn *a* ohne *b* und *b* ohne *a* existieren kann, und das Kennzeichen dafür, daß dies der Fall ist, liegt darin, daß man *a* klar und deutlich ohne *b* und *b* klar und deutlich ohne *a* begreifen kann. Dafür daß man *a* klar und deutlich ohne *b* und *b* klar und deutlich ohne *a* begreifen kann, ist nach den gerade referierten Überlegungen aber offenbar entscheidend, ob der Gegenstand *a* auch dann noch als *vollständiger Gegenstand* gedacht werden kann, wenn man annimmt, daß er die für *b* charakteristischen Eigenschaften nicht hat, und daß der Gegenstand *b* auch dann noch als *vollständiger Gegenstand* gedacht werden kann, wenn man annimmt, daß er die für *a* charakteristischen Eigenschaften nicht hat. Dieser Zusammenhang ist für die Analyse der Prämissen der Argumente Descartes' in der Tat von großer Wichtigkeit. Denn aus ihm ergeben sich die beiden für diese Argumente zentralen Grundsätze:

- (1) Wenn der Gegenstand *a* allein mit den Eigenschaften F_1, F_2, F_3, \dots als vollständiger Gegenstand begriffen werden kann und der Gegenstand *b* allein mit den Eigenschaften G_1, G_2, G_3, \dots als vollständiger Gegenstand begriffen werden kann, wobei die Eigenschaften $F_1, F_2, F_3, \dots, G_1, G_2, G_3, \dots$ paarweise verschieden sind, dann kann *a* ohne *b* und *b* ohne *a* existieren.

und

- (2) Wenn *a* ohne *b* existieren kann und *b* ohne *a* existieren kann, dann sind *a* und *b* real verschieden.

Die Unterscheidung zwischen vollständigen und unvollständigen Gegenständen spielt auch in den Erwidernungen Descartes' auf die Einwände Arnaulds, die schon im Abschnitt 2.4 kurz angesprochen wurden, eine wichtige Rolle. Denn Arnauld folgert aus dem von ihm in die Diskussion eingeführten Beispiel des Dreiecks im Halbkreis, daß man über die Natur oder das Wesen einer Sache erst dann eine Aussage machen kann, wenn man *alle* ihre Eigenschaften kennt, d.h. wenn man über die Sache „adäquat“ im Sinne von „vollständig“ oder „umfassend“ unterrichtet ist. Dies bestreitet Descartes natürlich, und er muß es bestreiten. Denn „damit eine Erkenntnis [in diesem Sinne] ‚adäquat‘ ist, [müssen] in ihr durchaus alle Eigenschaften enthalten sein ..., die in der erkannten Sache sind“. Unter dieser Voraussetzung kann jedoch nur Gott eine adäquate Erkenntnis der Dinge haben. „Der geschaffene Verstand dagegen mag sie (scil. die adäquate Erkenntnis) zwar vielleicht tatsächlich in vielen Dingen haben, trotzdem kann er aber niemals wissen, daß er sie hat, wenn sie ihm nicht von Gott in besonderer Weise offenbart wird“ (4. Erw., AT VII 220, PhB 27 200). Normalerweise kann er also nicht so verfahren, als hätte er sie. Deshalb sucht Descartes nach einem Ausweg.

„... wenn ich gesagt habe, man müsse eine Sache *vollständig* begreifen, so war der Sinn nicht, daß dies Begreifen adäquat sein müsse, sondern nur, daß wir von der Sache genügend begreifen müssen, um zu wissen, daß sie *vollständig* ist. Ich hielt das aufgrund des Vorhergehenden und des Folgenden für klar: ich hatte nämlich kurz vorher die *unvollständigen* von den *vollständigen Wesen* unterschieden und gesagt, es sei erforderlich, daß *eine jede* von den Sachen, die real voneinander verschieden sind, *als ein Wesen für sich (ens per se) und von jedem anderen verschieden begriffen wird*. Sodann aber hatte ich in demselben Sinne, in dem ich sagte, *ich begriffe vollständig*,

was der Körper sei, sogleich hinzugefügt, *daß ich auch begriffe, daß der Geist eine vollständige Sache sei*, wobei ich nämlich natürlich ‚vollständig begreifen‘ und ‚begreifen, daß eine Sache vollständig sei‘ in ein und derselben Bedeutung nahm.“ (4. Erw., AT VII 221, PhB 27 201 f.)

Um einsehen zu können, daß *a* und *b* real voneinander verschieden sind, muß ich also nach Descartes nicht vollständig im Sinne von umfassend über diese beiden Dinge unterrichtet sein. Es reicht vielmehr aus, daß ich z.B. von *a* so viel weiß, daß ich *a* als einen vollständigen Gegenstand auffassen kann, selbst wenn ich annehme, daß *a* alle für *b* charakteristischen Eigenschaften nicht hat. Insofern wird in den vierten Erwidernungen das zuvor Gesagte bestätigt. Aber es bleibt die Frage, was Descartes mit der Formulierung „etwas als einen vollständigen Gegenstand auffassen können“ genau meint. Er selbst stellt sich diese Frage so:

„Man kann nun hier mit Recht fragen, ... was ich unter einer *vollständigen Sache* verstehe ...“ (ebd.)

Und seine Antwort lautet:

„... unter einer *vollständigen Sache* [begriffe ich] nichts anderes ... als eine Substanz, die mit den Formen und Attributen versehen ist, die ausreichen, damit ich aus ihnen erkenne, daß sie eine Substanz ist.“ (4. Erw., AT VII 222, PhB 27 202)

Diese Antwort ist jedoch unbefriedigend; denn, wie sich im Abschnitt 2.2 gezeigt hat, erkennt man nach Descartes die Substanz aus jeder beliebigen ihrer Eigenschaften. Worauf Descartes hinaus will, wird jedoch klarer, wenn er einige Seiten später die Terminologie wechselt und statt des Adjektivs „vollständig“ („completus“) das Partizip „existierend“ („subsistens“) verwendet.

„... hätte ich mich damit zufrieden gegeben ... gezeigt zu haben, daß *der Geist* als existierende Sache begriffen wird (rem subsistentem), auch wenn ihm nichts von dem zugeschrieben wird, was zum Körper gehört, und daß umgekehrt auch *der Körper* als existierende Sache (ut rem subsistentem) begriffen

wird, auch wenn ihm nichts von dem zugeschrieben wird, was zum Geist gehört ...“ (4. Erw., AT VII 226, PhB 27 205)

Vollständig ist nach Descartes also eine Sache dann, wenn sie genügend Eigenschaften besitzt, um *mit diesen Eigenschaften allein* existieren zu können. Substanzen sind – losgelöst von *allen* ihren Eigenschaften insofern keine vollständigen Dinge. Denn per definitionem sollte zwar jede Substanz ein „ens per se existens“ sein, tatsächlich bedarf sie Descartes zufolge jedoch ihrer Attribute, um sein zu können; denn – wiederum per definitionem – sind die Attribute die Eigenschaften einer Substanz, die sie notwendig hat, d.h. ohne die sie nicht existieren kann. Die Substanz als solche ist daher ebenso unvollständig, wie die Attribute für sich genommen unvollständig sind. Zusammen mit ihren Attributen ist jede Substanz jedoch vollständig; denn sie braucht nur die Attribute zu ihrer Existenz. Zusammen bilden die Substanz und ihre Attribute einen Gegenstand, der wirklich existieren kann und den Descartes eben deshalb *vollständig* nennt.

Versuchen wir das, was sich in diesem Abschnitt bisher ergeben hat, zusammenzufassen: Descartes zufolge besteht zwischen zwei Dingen *a* und *b* ein *realer* Unterschied genau dann, wenn *a* ohne *b* und *b* ohne *a* existieren kann. Kennzeichen für diesen Unterschied ist, daß man *a* klar und deutlich ohne *b* und *b* klar und deutlich ohne *a* begreifen kann. Dies wiederum ist genau dann der Fall, wenn *a* auch dann noch als *vollständiger Gegenstand* gedacht werden kann, wenn man annimmt, daß *a* die für *b* charakteristischen Eigenschaften nicht hat, und wenn *b* auch dann noch als *vollständiger Gegenstand* gedacht werden kann, wenn man annimmt, daß *b* die für *a* charakteristischen Eigenschaften nicht hat. Und ein Gegenstand *a* schließlich kann genau dann mit bestimmten Eigenschaften als *vollständiger Gegenstand* gedacht werden, wenn *a* allein schon mit diesen Eigenschaften existieren kann. Für

Descartes bedeutet „Ich habe eine klare und deutliche Idee von *a*, insofern *a* nur die Eigenschaft *F*, aber nicht die Eigenschaft *G* hat“ also offenbar „Ich begreife, daß *a* allein mit der Eigenschaft *F* und auch ohne die Eigenschaft *G* existieren kann“. Der Grundsatz (1) kann daher folgendermaßen präzisiert werden:

- (3) Wenn ich begreife, daß der Gegenstand *a* allein mit den Eigenschaften F_1, F_2, F_3, \dots und ohne die Eigenschaften G_1, G_2, G_3, \dots existieren kann und daß der Gegenstand *b* allein mit den Eigenschaften G_1, G_2, G_3, \dots und ohne die Eigenschaften F_1, F_2, F_3, \dots existieren kann, wobei die Eigenschaften $F_1, F_2, F_3, \dots, G_1, G_2, G_3, \dots$ paarweise verschieden sind, dann kann *a* ohne *b* und *b* ohne *a* existieren.

Wenn man aber von diesem Grundsatz und dem Grundsatz (2) ausgeht, dann scheint es sinnvoll, die Argumente B und C entsprechend zu interpretieren:

Argument B'

- (B1') Ich begreife, daß ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ganz ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte und daß auf der anderen Seite mein Körper allein mit der Eigenschaft der Ausdehnung und ganz ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte.
- (B2') Wenn ich begreife, daß der Gegenstand *a* allein mit der Eigenschaft *F* und ohne die Eigenschaft *G* existieren kann und daß der Gegenstand *b* allein mit der Eigenschaft *G* und ohne die Eigenschaft *F* existieren kann, wobei die Eigenschaften *F* und *G* verschieden sind, dann kann *a* ohne *b* und *b* ohne *a* existieren.

(B3) Wenn a ohne b und b ohne a existieren kann, dann sind a und b real verschieden.

(BK) Also bin ich von meinem Körper real verschieden.

und

Argument C'

(C1') Ich begreife, daß ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ganz ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte und daß auf der anderen Seite mein Körper allein mit der Eigenschaft der Ausdehnung und ganz ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte.

(C2') Wenn ich begreife, daß der Gegenstand a allein mit der Eigenschaft F und ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann kann a ohne die Eigenschaft G existieren.

(C3) Wenn a ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann ist G keine wesentliche Eigenschaft von a .

(CK) Also bin ich kein Körper.

Diese Interpretation wird auch durch die von Descartes am Ende der zweiten Meditation angeführte Überlegung gestützt, in der er das bekannte Wachsbeispiel diskutiert. In dieser Überlegung geht Descartes von einem Stück Wachs aus, um am Beispiel dieses Stückes Wachs den Prozeß zu erläutern, der von einer anfänglichen „unvollkommenen und verworrenen“ Einsicht schließlich zu der „klaren und deutlichen“ Einsicht führt, was dieses Stück Wachs in Wirklichkeit ist.

Der Prozeß beginnt, indem wir das vor uns liegende Stück Wachs genau betrachten. Descartes schildert diese Situation sehr anschaulich. Das Wachs wurde erst vor kurzem

aus der Wabe entnommen, es hat immer noch den Geschmack von Honig an sich, und auch der Duft der Blumen, aus denen der Honig gesammelt wurde, ist noch nicht ganz verfliegen.

„Seine Farbe, Gestalt, Größe liegen offen zutage, er ist hart, auch kalt, man kann es leicht anfassen, und schlägt man mit dem Knöchel darauf, so gibt es einen Ton von sich; in ihm ist also alles vorhanden, was erforderlich zu sein scheint, damit ein Körper so deutlich, wie möglich, erkannt werden kann.“ (2. Med., AT VII 29 f., PhB 250a 53)

Völlig natürlich entsteht deshalb in uns die Vorstellung, dieses vor uns liegende Stück Wachs sei ein leicht anfaßbarer Gegenstand, von gelblich-brauner Farbe, der eine bestimmte Form hat, relativ hart und kalt ist, etwas nach Honig schmeckt und leicht nach bestimmten Blumen riecht. Die Eigenschaften, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, scheinen uns die wesentlichen Eigenschaften des vor uns liegenden Stückes Wachs zu sein. Doch während wir dies noch denken, wird das Wachs plötzlich in die Nähe eines Feuers gerückt, und augenblicklich verändern sich seine Eigenschaften.

„Was an Geschmack da war, geht verloren, der Geruch entschwindet, die Farbe ändert sich, die Gestalt löst sich auf, [das Stück Wachs] wird größer, flüssig, warm, kaum mehr läßt es sich anfassen, und wenn man darauf klopft, gibt es auch keinen Ton mehr von sich.“ (ebd.)

Alle Eigenschaften, die wir zuvor in der Vorstellung des Wachses zusammengefaßt hatten, verschwinden also, und dennoch bleibt das, was vor uns liegt, dasselbe Stück Wachs. Wenn das so ist, was ist dann aber dieses Stück Wachs, das wir doch so deutlich zu erkennen glaubten, in Wirklichkeit?

„Sicherlich nichts von dem, was im Bereich der Sinne lag; denn alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das

Gefühl und das Gehör fiel, hat sich verändert: und doch bleibt das Wachs.“ (ebd.)

Descartes zufolge gehören also alle die Eigenschaften, die das Wachs verlieren kann, während es doch dasselbe Stück Wachs bleibt, nicht zu dem, was das Wachs *wirklich* ausmacht. Dieses wirkliche Wachs können wir nur erkennen, indem wir alle diese nicht wesentlichen Eigenschaften beiseite lassen.

„Betrachten wir es aufmerksam, entfernen wir alles, was nicht dem Wachse zugehört, und sehen wir zu, was übrig bleibt: offenbar nichts anderes als etwas Ausgedehntes, das bewegt werden und seine Gestalt verändern kann.“ (2. Med., AT VII 31, PhB 250a 55)

Es ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig, ob Descartes hier den richtigen Schluß zieht, ob seine Überlegung tatsächlich zeigt, daß die wesentlichen Eigenschaften des Wachses darin bestehen, daß es ausgedehnt, beweglich und in seiner Gestalt veränderbar ist, wichtig ist nur das Prinzip: daß zum wirklichen Wachs nur dessen wesentliche Eigenschaften gehören, d.h. die Eigenschaften, die das Wachs nicht verlieren kann, ohne zugleich aufzuhören, dieses Stück Wachs zu sein. Und wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß Descartes erklärt, daß wir „jetzt“ zum Schluß „eine klare und deutliche Einsicht“ von dem vor uns liegenden Stück Wachs haben, während unsere Einsicht am Anfang nur „unvollkommen und verworren“ war. Denn damit wird noch einmal ganz klar, daß bei Descartes „eine klare und deutliche Idee von einem Gegenstand haben“ bedeutet „die wesentlichen Eigenschaften dieses Gegenstandes kennen“.

So wie Descartes den Prozeß schildert, kommt man zu der klaren und deutlichen Idee eines Gegenstands, indem man versucht, sich darüber klar zu werden, welche Eigenschaften diesem Gegenstand auch fehlen könnten, ohne daß er deshalb aufhören müßte, derselbe Gegenstand zu

sein. Wenn einem dies gelingt, ergibt sich am Ende eine Idee, die genau alle die Eigenschaften umfaßt, ohne die der Gegenstand nicht mehr aufgefaßt werden kann, die auf der anderen Seite aber auch ausreichen, um diesen Gegenstand als vollständigen Gegenstand aufzufassen (vgl. Gewirth 271). Descartes' Diskussion des Wachsbeispiels unterstützt also die zuvor vorgeschlagene Interpretation der Prämisse (C1). Denn sie zeigt noch einmal, daß man Descartes zufolge genau dann eine klare und deutliche Idee von einem Gegenstand hat, wenn diese Idee genau die wesentlichen Eigenschaften dieses Gegenstandes umfaßt, d.h. genau die Eigenschaften, ohne die dieser Gegenstand auf der einen Seite nicht als derselbe Gegenstand existieren könnte, die ihm auf der anderen Seite jedoch auch ausreichen, um allein mit diesen Eigenschaften zu existieren.

Damit sind wir jedoch an einem schwierigen Punkt angekommen. Denn bis jetzt haben wir die Formulierung „eine klare und deutliche Idee von einem Gegenstand *a* haben, insofern *a* nur die Eigenschaft *F*, aber nicht die Eigenschaft *G* hat“ interpretiert durch „begreifen, daß *a* allein mit der Eigenschaft *F* und ganz ohne die Eigenschaft *G* existieren kann“. Und es liegt sicher nahe, „begreifen, daß ...“ im Sinne von „wissen, daß ...“ zu verstehen. Es wäre jedoch falsch, Descartes so zu interpretieren, als würde für ihn „eine klare und deutliche Idee von *a* haben, insofern *a* nur die Eigenschaft *F*, aber nicht die Eigenschaft *G* hat“ bedeuten „wissen, daß *a* allein mit der Eigenschaft *F* und ohne die Eigenschaft *G* existieren kann“ bzw. „wissen, daß die Aussage ‚*a* kann allein mit der Eigenschaft *F* und ohne die Eigenschaft *G* existieren‘ *wahr* ist“. Denn nach Descartes kann „eine klare und deutliche Idee von *a*“ nicht als „eine ‚wahre‘ Idee von *a*“ verstanden werden im Sinne einer Idee, von der man *weiß, daß sie* in irgendeiner Weise *mit dem Gegenstand übereinstimmt*. Denn, so schreibt Descartes in einem Brief an Gibieuf:

„Ich [bin] sicher ..., daß ich keinerlei Kenntnis von dem, was außer mir ist, haben kann, als nur durch die Vermittlung der Ideen, die ich davon in mir gehabt habe.“ (AT III 274, B 252)

Deshalb kann die Idee eines Gegenstands niemals mit diesem Gegenstand direkt verglichen werden. Denn der Gegenstand ist mir niemals selbst, sondern immer nur über die Ideen zugänglich, die ich von ihm habe. Die Klarheit und Deutlichkeit einer Idee, die ich von einem Gegenstand *a* habe, kann daher nicht in einer Relation zwischen dieser Idee und dem Gegenstand *a* bestehen, sie muß vielmehr eine Eigenschaft der Idee selbst sein (vgl. Gewirth 254). Was aber macht dann eine Idee von *a* zu einer klaren und deutlichen Idee dieses Gegenstandes? Oder in unserem Zusammenhang: Welche Eigenschaft muß die Vorstellung, daß der Gegenstand *a* allein mit der Eigenschaft *F* und ohne die Eigenschaft *G* existieren kann, haben, um als eine klare und deutliche Idee von *a* gelten zu können?

Auf diese Frage geht Descartes am ausführlichsten in dem schon zitierten Brief ein, wobei er allerdings statt von klaren und deutlichen Ideen wie in den Erwiderungen auf die Einwände von Arnauld von adäquaten Ideen spricht. Denn Gibieuf hatte ihn gefragt, mit Hilfe welchen Prinzips man erkennen könne, ob die Idee, die man von einer Sache habe, nicht durch eine Abstraktion des Verstandes inadäquat geworden sei. Auf diese Frage antwortet Descartes:

„Was das Prinzip anlangt, mit dessen Hilfe ich nach meiner Meinung erkennen kann, daß die Idee, die ich von irgend etwas habe, nicht durch eine Abstraktion meines Verstandes inadäquat gemacht wird (non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus), so nehme ich es nur aus meinem eigenen Gedanken oder Bewußtsein ... Um zu wissen, ob meine Idee nicht durch irgendeine Abstraktion meines Geistes unvollständig oder inadäquat (inadaequata) gemacht wird, prüfe ich ... nur, ob ich sie nicht aus etwas außer mir Befindlichem, das vollständiger ist, oder aus irgendeiner anderen umfassen-

deren oder vollständigeren in mir ruhenden Idee entnommen habe, und das durch eine Abstraktion des Verstandes (per abstractionem intellectus), d.h. indem ich meinen Gedanken von einem Teil des in dieser umfassenderen Idee Einbegriffenen abwende, um ihn so besser auf den anderen Teil zu richten und auf diesen umso aufmerksamer zu werden.“ (op.cit., AT III 474 f., B 251 f. – Hervorh. vom Verf.)

Wie diese Prüfung vonstatten geht, schildert Descartes an einem schon bekannten Beispiel:

„Wenn ich eine Gestalt betrachte, ohne an die Substanz oder die Ausdehnung zu denken, deren Gestalt sie ist, nehme ich ... eine geistige Abstraktion vor, die ich danach leicht durch Prüfung erkennen kann, ob ich diese Idee, die ich habe, nicht aus der Gestalt allein genommen habe, außerhalb irgendeiner anderen umfassenderen ebenfalls in mir liegenden Idee, mit der jene derart verbunden ist, daß, obgleich man an die eine denken kann, ohne für die andere irgendwelche Aufmerksamkeit zu haben, man sie dennoch nicht für diese andere verneinen kann, wenn man an alle beide denkt. Denn ich sehe deutlich, daß die Idee der Gestalt auf diese Weise mit der Idee der Ausdehnung und der Substanz verbunden ist, da ich sehe, daß es unmöglich ist, daß ich eine Gestalt erfasse, wenn ich leugne, daß sie eine Ausdehnung hat, oder eine Ausdehnung, wenn ich leugne, daß sie die Ausdehnung einer Substanz ist. Die Idee einer ausgedehnten und gestalteten Substanz ist aber vollständig, weil ich sie ganz für sich erfassen und von ihr alle anderen Dinge verneinen kann, von denen ich Ideen habe.“ (op.cit., AT III 475, B 252 – Hervorh. vom Verf.)

Die entscheidenden Worte dieser Passage finden sich in der Formulierung, daß es „unmöglich ist“, eine Gestalt zu erfassen, wenn man leugnet, daß sie eine Ausdehnung hat, oder eine Ausdehnung, wenn man leugnet, daß sie die Ausdehnung einer Substanz ist. Was damit gemeint ist, erläutert Descartes etwas später in seinem Brief an Gibieuf anhand zweier Beispiele, die neu sind und die vielleicht gerade deshalb auch ein neues Licht auf die Sache werfen.

„So haben wir keinen Grund, um sicher zu sein, daß es keinen

Berg ohne Tal gibt, außer daß wir sehen, daß ihre Ideen nicht vollständig sein können, wenn wir die eine ohne die andere betrachten, obwohl wir – durch Abstraktion – durchaus die Idee eines Berges oder eines von unten nach oben ansteigenden Ortes haben können, ohne dabei zu bedenken, daß man ebenso von oben nach unten herabsteigen kann. Und so können wir z.B. sagen, daß das Vorhandensein von Atomen oder Teilchen von Materie, die Ausdehnung haben und dennoch unteilbar sind, sich widerspricht, weil man nicht die Idee eines Ausgedehnten ohne die seiner Hälfte oder seines Drittels haben kann, und ohne daß man es folglich als in 2 oder in 3 teilbar begreift. Denn allein dadurch, daß ich die beiden Hälften eines Materieteilchens, so klein es auch sein möge, als zwei vollständige Substanzen betrachte, deren Ideen nicht durch eine Abstraktion meines Verstandes inadäquat gemacht werden (quarum ideae a me inadaequatae per abstractionem intellectus), so schließe ich sicher, daß sie wirklich teilbar sind.“ (op.cit., AT III 476 f., B 253)

An den in dieser Passage angeführten Beispielen zeigt sich, daß Descartes auf folgendes hinaus will: Wenn man an ein Materieteilchen a denkt, dann kann man sich, so klein dieses Materieteilchen auch sein mag, immer vorstellen, daß a in zwei Teile a_1 und a_2 geteilt wird und daß nach dieser Teilung die Teilchen a_1 und a_2 getrennt und unabhängig voneinander als eigene selbständige (vollständige) Dinge weiter existieren. D.h., es ist *weder begrifflich noch logisch unmöglich*, sich dies vorzustellen.²⁴

²⁴ Vgl. hierzu Descartes' Bemerkung in den Postulaten im Anhang zu den zweiten Erwiderungen:

„Viertens fordere ich ..., daß man bemerke, daß alles das, von dem wir erfassen, daß es in [den Ideen der Naturen] enthalten ist, von ihnen mit Wahrheit ausgesagt werden kann. So gilt z.B.: Weil ... in der Natur des Körpers, d.h. eines ausgedehnten Dinges, die Teilbarkeit enthalten ist, (wir können uns nämlich kein ausgedehntes Ding vorstellen [concupimus], daß so klein wäre, daß wir es nicht wenigstens *in Gedanken* teilen können), ist es wahr zu sagen, daß ... jeder Körper teilbar ist.“ (AT VII 163, PhB 27 148)

Aus dieser Bemerkung geht klar hervor, daß es für Descartes nicht

Wenn man dagegen an einen Weg b an einem Berg denkt, dann ist es nicht möglich, sich vorzustellen, daß dieser Weg entweder nur bergauf oder nur bergab führt. Grundsätzlich kann es einen solchen Weg nicht geben. Denn prinzipiell führt ein Weg, der in der einen Richtung bergauf führt, in der anderen Richtung bergab. Es gibt keinen Weg, den man nur bergauf gehen kann. Man braucht sich ja nur umzudrehen und zurückzugehen. Grundsätzlich ist das immer möglich.²⁵ Und insofern sind nach Descartes die beiden Eigenschaften „bergauf“ und „bergab“ aneinander gekettet. Die Logik dieser Begriffe erfordert, daß ein Weg, der die eine Eigenschaft hat, auch die andere Eigenschaft hat. Darin liegt der Grund dafür, daß die Idee jeder dieser Eigenschaften für sich genommen „unvollständig“ oder „inadäquat“ ist. Denn das heißt nichts anderes, als daß es keinen Gegenstand geben kann, der nur eine dieser beiden Eigenschaften hat. Genauer gesagt: ein solcher Gegenstand ist – aus begrifflichen oder logischen Gründen – *unvorstellbar*. Diese Überlegung läßt sich auch auf die in der zuvor zitierten Passage angeführten Beispiele übertragen. Wenn man an einen Gegenstand mit einer bestimmten Gestalt, z.B. an eine kleine Pyramide, denkt, dann ist es unmöglich, von diesem Gegenstand zu leugnen, daß er auch ausgedehnt ist. D.h., es ist unmöglich, sich einen Gegenstand vor-

wichtig ist, ob der Vorgang der Teilung *physikalisch* ausgeführt werden kann. Entscheidend ist nur, daß die Teilung wenigstens in Gedanken ausführbar ist, d.h. daß es nicht begrifflich oder logisch unmöglich ist, eine solche Teilung durchzuführen. Mit anderen Worten: daß der positive Ausgang eines experimentellen Teilungsversuchs nicht a priori ausgeschlossen werden kann.

²⁵ Auch hier kommt es wieder nicht auf mögliche technische oder physikalische Schwierigkeiten an. Es spielt für Descartes' Argument also keine Rolle, ob es faktisch Fälle gibt, in denen es – z.B. wegen eines Erdbebens oder einer Schneeverwehung – unmöglich ist, einen bestimmten Weg wieder zurückzugehen.

zustellen, der zwar die Gestalt einer Pyramide hat, aber nicht ausgedehnt ist. Denn auch hier liegt eine (begriffliche) Verkettung von Eigenschaften vor. Jedes Ding, daß die Gestalt einer Pyramide hat, muß auch ausgedehnt sein (wenn auch nicht umgekehrt). Eine nicht ausgedehnte Pyramide ist unvorstellbar. Und insofern ist die Idee einer Pyramide wiederum unvollständig. Denn das heißt gerade, daß es unmöglich ist, sich einen Gegenstand vorzustellen, der nur die Eigenschaft, eine pyramidenförmige Gestalt zu haben, hat, sonst aber keine weitere Eigenschaft.

Im Hinblick auf die Idee der Ausdehnung und der Substanz liegen die Dinge zwar etwas anders; aber auch hier wird dieselbe Grundidee deutlich. In diesem Beispiel geht es Descartes darum, daß jede reale Eigenschaft immer nur als eine Eigenschaft von etwas, d.h. als eine Eigenschaft des Gegenstandes vorgestellt werden kann, dessen Eigenschaft sie ist. Wieder ist es unvorstellbar, daß man sozusagen der Eigenschaft „Rot“ oder der Eigenschaft „Ausdehnung“ an sich begegnet. Wenn diese Eigenschaften real sind, dann muß es auch einen Gegenstand geben, der rot oder der ausgedehnt ist. Auch die Ideen der Rotheit oder der Ausdehnung sind deshalb „unvollständig“. Auf der anderen Seite gilt jedoch:

„Die Idee einer ausgedehnten und gestalteten Substanz aber ist vollständig, weil ich sie ganz allein für sich erfassen und von ihr alle anderen Dinge verneinen kann, von denen ich Ideen habe.“
(a.a.O)

Der Grund dafür ist: Wenn man sich auch keinen Gegenstand vorstellen kann, der zwar pyramidenförmig, aber nicht ausgedehnt ist, so ist es Descartes zufolge auf der anderen Seite jedoch ohne weiteres möglich, sich einen ausgedehnten Gegenstand mit einer bestimmten Gestalt vorzustellen, *der außer diesen Eigenschaften keine andere Eigenschaft besitzt*. D.h. man kann sich Descartes zufolge z.B.

eine kleine Pyramide von bestimmter Ausdehnung vorstellen, ohne dabei annehmen zu müssen, daß diese Pyramide noch weitere Eigenschaften hat. Analog verhält es sich mit der denkenden Substanz:

„Nun ist es aber, wie mir scheint, durchaus klar, daß die Idee, die ich von einer denkenden Substanz habe, auf diese Art vollständig ist, und daß ich keinerlei andere Idee habe, die ihr in meinem Geiste vorangeht und derart mit ihr verbunden ist, daß ich sie deswegen nicht richtig erfassen könnte, wenn ich die eine von der anderen verneine ...“ (op.cit., AT III 475 f., B 252 f.)

Mit anderen Worten: Genauso problemlos, wie man sich einen Gegenstand vorstellen kann, der ausgedehnt ist und eine bestimmte Gestalt hat, sonst aber keine weiteren Eigenschaften besitzt, genauso problemlos kann man sich einen Gegenstand vorstellen, der keine andere Eigenschaft hat außer der, zu denken. Auch in dieser Vorstellung ist nach Descartes nichts Unmögliches.

Soweit ich sehen kann, ergibt sich aus diesen Überlegungen folgendes Fazit: „Ich habe eine klare und deutliche Idee von *a*, insofern *a* nur die Eigenschaft *F*, aber nicht die Eigenschaft *G* hat“ bedeutet für Descartes „Ich begreife, daß *a* allein mit der Eigenschaft *F* und auch ohne die Eigenschaft *G* existieren kann“. Da aber „begreifen, daß“ nicht ohne weiteres mit „wissen, daß“ gleichgesetzt werden kann, muß „Ich begreife, daß *a* allein mit der Eigenschaft *F* und auch ohne die Eigenschaft *G* existieren kann“ im Sinne von „*Ich kann mir problemlos und ohne Widerspruch vorstellen, daß a allein mit der Eigenschaft F und ohne die Eigenschaft G existiert*“ interpretiert werden. Das entscheidende Kriterium ist für Descartes, daß es – begrifflich und logisch – möglich ist, sich einen Gegenstand mit bestimmten vorgegebenen Eigenschaften und ohne alle anderen Eigenschaften als wirklich existierenden

Gegenstand vorzustellen.²⁶ Wenn das so ist, dann kann man den Grundsatz (3) aber noch einmal präziser fassen:

- (4) Wenn es ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar ist, daß der Gegenstand a allein mit den Eigenschaften F_1, F_2, F_3, \dots und ohne die Eigenschaften G_1, G_2, G_3, \dots existieren kann und daß der Gegenstand b allein mit den Eigenschaften G_1, G_2, G_3, \dots und ohne die Eigenschaften F_1, F_2, F_3, \dots existieren kann, wobei die Eigenschaften $F_1, F_2, F_3, \dots, G_1, G_2, G_3, \dots$ paarweise verschieden sind, dann kann a ohne b und b ohne a sein.

Und dann ergibt sich für die Argumente B und C schließlich die Interpretation:

Argument B''

- (B1'') Es ist ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar, daß ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ganz ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte und daß auf der anderen Seite mein Körper allein mit der Eigenschaft der Ausdehnung und ganz ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte.

- (B2'') Wenn es ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar ist, daß der Gegenstand a allein mit der Eigenschaft F und ohne die Eigenschaft G existieren kann und daß der Gegenstand b allein mit der Eigenschaft G und ohne die Eigenschaft F existieren kann, wobei die Eigenschaften F und G verschieden sind, dann kann a ohne b und b ohne a existieren.

- (B3) Wenn a ohne b und b ohne a existieren kann, dann sind a und b real verschieden.

(BK) Also bin ich von meinem Körper real verschieden.
und

Argument C''

- (C1'') Es ist ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar, daß ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ganz ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte und daß auf der anderen Seite mein Körper allein mit der Eigenschaft der Ausdehnung und ganz ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte.

- (C2'') Wenn es ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar ist, daß der Gegenstand a allein mit der Eigenschaft F und ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann kann a ohne die Eigenschaft G existieren.

- (C3) Wenn a ohne die Eigenschaft G existieren kann, dann ist G keine wesentliche Eigenschaft von a .

(CK) Also bin ich kein Körper.

²⁶ „concevoir“ scheint hier also ebenso wie an vielen anderen Stellen „vorstellen“ zu bedeuten.

3. Kritik des metaphysischen Arguments

Im letzten Kapitel ging es darum, das metaphysische Argument Descartes' zu rekonstruieren, und bei diesem Versuch ergaben sich als Hauptvarianten die Argumente B'' und C''. Diese Argumente können beide als formal korrekt gelten. Aber formale Korrektheit ist nur die eine Seite eines Beweises bzw. schlüssigen Arguments. Die andere Seite ist die Wahrheit der Prämissen. In diesem Kapitel soll deshalb nun untersucht werden, inwieweit die Prämissen der Argumente B'' und C'' als wahr oder doch zumindest als plausibel gelten können. Bei dieser Untersuchung werde ich in umgekehrter Reihenfolge vorgehen. D.h. zuerst werden die Prämissen (B3) und (C3) Gegenstand der Kritik sein, dann die Prämissen (B2'') und (C2'') und zum Schluß dann die zentrale Prämisse (B1'') bzw. (C1'').

3.1 Identität und mögliche Verschiedenheit

Die kritische Analyse der Prämissen (B3) und (C3) kann kurz ausfallen. Denn beide Prämissen sind meiner Meinung nach relativ unproblematisch. Das gilt insbesondere für die Prämisse (C3), deren Wahrheit sich direkt aus der Definition des Ausdrucks „wesentliche Eigenschaft“ ergibt.¹ Unproblematisch ist jedoch auch die Prämisse (B3). Denn deren Wahrheit bzw. Plausibilität läßt sich unter anderem mit Hilfe der Überlegungen begründen, die

¹ An dieser Stelle ist es vielleicht wichtig anzumerken, daß aus der Definition des Ausdrucks „wesentliche Eigenschaft“ natürlich noch nicht folgt, daß es auch tatsächlich wesentliche Eigenschaften gibt.

Kripke zur Stützung der von ihm vertretenen Auffassung anführt, daß man wegen der Gültigkeit des Grundsatzes

(1) Wenn es möglich ist, daß a und b nicht identisch sind, dann sind a und b nicht identisch

von

(2) Es ist möglich, daß a und b nicht identisch sind

auf

(3) a und b sind nicht identisch

schließen kann. Dies scheint zunächst trivialerweise so zu sein. Denn auf den ersten Blick scheint die Prämisse (B3) Descartes' dasselbe zu besagen wie der Grundsatz (1) Kripkes. Dieser erste Eindruck ist jedoch nicht ganz richtig. Denn die Aussage (2) hat nicht dieselbe Bedeutung wie das Vorderglied der Prämisse (B3)²

(4) a kann ohne b und b kann ohne a existieren.

Wenn man von einer herkömmlichen „Mögliche Welten“-Semantik ausgeht, ist die Aussage (2) genau dann wahr, wenn es eine mögliche Welt gibt, in der die Aussage „ $a = b$ “ falsch ist, während bei Zugrundelegung einer solchen Semantik die Aussage (4) wohl so verstanden werden muß, daß sie genau dann wahr ist, wenn es erstens eine mögliche Welt gibt, in der zwar a , aber nicht b existiert, und zweitens eine mögliche Welt, in der zwar b , aber nicht a existiert. Allerdings: auch wenn die Aussagen (2) und (4) nicht dieselbe Bedeutung haben, so folgt die Aussage (2) doch aus der Aussage (4). Denn die Aussage (2) ist, wie gesagt, genau dann wahr, wenn es eine mögliche Welt gibt, in der die Aussage „ $a = b$ “ falsch ist. Und dies ist genau dann der Fall, wenn in dieser Welt der Ausdruck „ a “ ein anderes Individuum bezeichnet als der Ausdruck „ b “.

² Auf diesen Punkt hat mich Frau Gisela Striker hingewiesen.

Wenn jedoch in einer möglichen Welt a existiert und b nicht, dann muß in dieser Welt „ a “ ein anderes Individuum bezeichnen als „ b “; denn dasselbe Individuum kann nicht zugleich existieren und nicht existieren (nicht einmal in einer möglichen Welt). Also muß (2) wahr sein, wenn (4) wahr ist. Wenn die Aussage (1) wahr ist, ist somit auch die Prämisse (B3) wahr.

Wie steht es aber mit der Wahrheit von (1)? Bei der Beantwortung dieser Frage muß zunächst daran erinnert werden, daß Kripke deutlich hervorgehoben hat, daß die Aussage (1) nur wahr sein kann, wenn die Ausdrücke „ a “ und „ b “ in dieser Aussage als *starre Designatoren* verwendet werden, d.h. als Ausdrücke, die in jeder möglichen Welt dieselben Individuen bezeichnen. Denn man kann sich leicht Umstände vorstellen, unter denen diese Aussage falsch wird, wenn diese Vorbedingung nicht erfüllt ist. Nehmen wir z.B. an, unser Nachbar Hans, der seit Jahren mit Helga verheiratet ist, wurde gestern zum Vorsitzenden des hiesigen Sportvereins gewählt. Dann ist die Aussage

(5) Der Mann von Helga ist der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins

offenbar wahr. Aber natürlich hätte gestern auch ein anderer, z.B. Fritz, zum Vorsitzenden des Sportvereins gewählt werden können. Also ist auch die Aussage wahr

(6) Es ist möglich, daß der Mann von Helga nicht der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins ist.

Wenn die Aussagen (5) und (6) wahr sind, dann ist die Aussage

(7) Wenn es möglich ist, daß der Mann von Helga nicht der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins ist, dann ist der Mann von Helga nicht der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins

jedoch falsch. Und die Falschheit von (7) scheint mit der Wahrheit von (1) unvereinbar zu sein. Trotzdem folgt aus der Falschheit von (7) nicht die Falschheit von (1). Denn die Ausdrücke „der Mann von Helga“ und „der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins“ sind eben keine starren Designatoren.

In analoger Weise hängt auch die Wahrheit der Descartesschen Prämisse (B3) davon ab, daß die Ausdrücke „ a “ und „ b “ in dieser Aussage als starre Designatoren verwendet werden. Dies ergibt sich z.B. aus der folgenden Überlegung. Wenn in dem gerade angeführten Beispiel Helga weder Hans noch jemand anderen geheiratet hätte, d.h. unverheiratet geblieben wäre, wenn auf der anderen Seite Hans jedoch trotzdem gestern zum Vorsitzenden des hiesigen Sportvereins gewählt worden wäre, dann würde in dieser möglichen Situation gelten

(8) Der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins existiert und

(9) Der Ehemann von Helga existiert nicht.

Offenbar ist also die Aussage wahr

(10) Es ist möglich, daß der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins existiert und daß der Ehemann von Helga nicht existiert.

Und ebenso ist auch die Aussage wahr

(11) Es ist möglich, daß der Vorsitzende des hiesigen Sportvereins nicht existiert und daß der Ehemann von Helga existiert.

Aber aus diesen beiden Aussagen folgt ebenfalls nicht die Negation von (5). Auch die Prämisse (B3) Descartes' kann also nur gelten, wenn die Ausdrücke „ a “ und „ b “ als starre Designatoren verwendet werden.

Andererseits kann man jedoch mit einer einfachen formalen Überlegung zeigen, daß die Aussage (1) (und damit aufgrund der oben angeführten Überlegung auch die Prämisse (B3)) wahr ist, wenn die Ausdrücke „*a*“ und „*b*“ tatsächlich als starre Designatoren fungieren.³ Denn, wie schon betont, ist die Aussage (2) genau dann wahr, wenn es eine mögliche Welt gibt, in der die Aussage „*a* = *b*“ falsch ist, und d.h. wenn in dieser möglichen Welt mit dem Ausdruck „*a*“ ein anderes Individuum bezeichnet wird als mit dem Ausdruck „*b*“. Nach Voraussetzung sind jedoch „*a*“ und „*b*“ starre Designatoren, und das bedeutet, daß sie in allen möglichen Welten dieselben Individuen bezeichnen. Wenn „*a*“ und „*b*“ in einer möglichen Welt verschiedene Individuen bezeichnen, dann bezeichnen sie daher – als starre Designatoren – auch in der „wirklichen“ Welt verschiedene Individuen, und dann ist daher auch in der wirklichen Welt die Aussage „*a* = *b*“ falsch. Man kann also davon ausgehen, daß die Aussage (1) ebenso wie die Prämisse (B3) dann, aber auch nur dann wahr ist, wenn in diesen Aussagen die Ausdrücke „*a*“ und „*b*“ als starre Designatoren fungieren. Dieser Punkt ist wichtig. Denn er zeigt, daß das Argument B Descartes' (und für das Argument C gilt eine ähnliche Überlegung) nur schlüssig sein kann, wenn die Ausdrücke „Ich“ und „mein Körper“ als starre Designatoren verstanden werden.

³ In *Naming and Necessity* versucht Kripke selbst die Wahrheit von (1) ohne den Rückgriff auf eine formale Semantik durch inhaltliche Argumente nachzuweisen.

3.2 „möglich sein“ und „sich vorstellen können“

In diesem Abschnitt sollen nun die Prämissen (B2“) und (C2“) einer eingehenderen Kritik unterzogen werden. Denn diese Prämissen sind sicher auf den ersten Blick sehr viel problematischer als die Prämissen (B3) und (C3). Gegenstand der Kritik wird dabei in erster Linie die Prämisse (C2“) sein. Denn die Überlegungen, die für diese Prämisse gelten, lassen sich in analoger Weise auf die Prämisse (B2“) übertragen. Die Frage lautet für diesen Abschnitt somit: Kann die Descartessche Prämisse

(C2“) Wenn es ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar ist, daß der Gegenstand *a* allein mit der Eigenschaft *F* und ohne die Eigenschaft *G* existieren kann, dann kann *a* allein mit der Eigenschaft *F* ohne die Eigenschaft *G* existieren

als wahr oder zumindest als plausibel gelten?

Schon im Abschnitt 3.2 war kurz zur Sprache gekommen, daß für Descartes die Möglichkeit, von der *Vorstellbarkeit* eines Sachverhalts zur *objektiven Möglichkeit* dieses Sachverhalts überzugehen, darauf beruht, daß – seiner Überzeugung nach – Gott kein Betrüger ist. Diesen Zusammenhang unterstreicht er auch in seinem Brief an Gibieuf noch einmal ausdrücklich. Nachdem er dort festgestellt hat, daß auch die Idee, die wir von einer denkenden Substanz haben, „auf diese Art vollständig“ ist, geht er auf einen naheliegenden Einwand ein:

„Man wird vielleicht sagen, daß die Schwierigkeit immer noch bestehen bleibt. Denn selbst wenn ich Geist und Körper als zwei Substanzen begreife, von denen ich jede ohne die andere und sogar bei jeweiliger Verneinung der anderen auffassen kann, so bin ich dennoch nicht sicher, daß sie auch wirklich so sind, wie ich sie auffasse.“ (op.cit., AT III 476, Briefe 253)

Doch gegen diesen Einwand, so Descartes, ist zunächst einmal daran zu erinnern, daß wir eine „Kenntnis von den

Dingen nur durch die Ideen haben können, die wir von ihnen fassen“, und daß wir, weil dies so ist, der Regel folgen müssen, „daß wir über [die Dinge] nur gemäß diesen Ideen urteilen dürfen und sogar denken müssen, daß alles, was diesen Ideen zuwiderläuft, absolut unmöglich ist und sich widerspricht“ (ebd.).

Wir müssen also das, was uns unsere Ideen über die Dinge sagen, für wahr halten und somit auch alles Vorstellbare für möglich und alles Unvorstellbare für unmöglich. Denn wir haben keinen anderen Weg, um zu erkennen, was wahr und was möglich ist. Wenn wir unseren Ideen nicht trauen könnten, würden wir daher notwendig in die Irre gehen. Und das würde bedeuten, daß Gott ein Betrüger wäre. Denn er ist es, der uns keine andere Fähigkeit zur Erkenntnis gegeben hat. Gott ist aber kein Betrüger. Und deshalb können wir davon ausgehen, daß der Weg über die Ideen ein verlässlicher Weg zur Wahrheit ist, eben weil er für uns der einzig mögliche Weg ist.

„Und ich behaupte ganz dasselbe von der Seele und dem Körper und im allgemeinen von allen Dingen, von denen wir verschiedene und vollständige Ideen haben, daß nämlich die Annahme, sie seien nicht trennbar, einen Widerspruch beinhaltet. Ich leugne deswegen aber nicht, daß es in der Seele oder im Körper mehrere Eigenschaften geben kann, von denen ich keinerlei Ideen habe; ich leugne nur, daß es irgendeine solche gibt, die den Ideen zuwiderläuft, die ich davon habe, und unter anderem derjenigen, die ich von ihrem Unterschied habe; denn andernfalls würde Gott ein Betrüger sein, und wir hätten keinerlei Regel, um uns der Wahrheit zu versichern.“ (op.cit., AT III 478, Briefe 254)

Soweit die Auffassung Descartes'. Aber was wird aus der Prämisse (C2''), wenn uns diese Begründung nicht genügt? Ist es nicht unwahrscheinlich, daß gerade das objektiv möglich sein soll, was wir uns vorstellen können? Messen wir, wenn wir das behaupten, nicht unserem Vorstellungsvermögen einen Rang zu, der ihm in Wirklichkeit

nicht zukommt? Hat es nicht in der Geschichte der Wissenschaften immer wieder Situationen gegeben, in denen etwas, was vorher als unvorstellbar galt, schließlich doch als wahr akzeptiert wurde? Gerade im Hinblick auf diese Fragen ist es sinnvoll, auf die Überlegungen Kripkes jetzt etwas genauer einzugehen. Denn es ist sicher kein Zufall, daß der Ausdruck „sich vorstellen, daß“ („imagine“) allein im dritten Teil (der dritten Vorlesung) von *Naming and Necessity* weit über zwanzig Mal vorkommt. Typisch ist zum Beispiel der Abschnitt, in dem Kripke die Frage behandelt, ob es zu den wesentlichen Eigenschaften eines bestimmten Gegenstandes, der vor ihm steht, gehört, daß dieser Gegenstand aus Molekülen besteht.

„Die Molekulartheorie hat ... entdeckt, daß dieser Gegenstand hier aus Molekülen besteht. Das war gewiß eine wichtige empirische Entdeckung. Es war etwas, was wir nicht im voraus wußten; vielleicht hätte dies, nach allem, was wir wußten, aus irgendeiner ätherischen Entelechie bestehen können. Stellen Sie sich nun einen Gegenstand vor, der sich an genau dieser Position im Zimmer befindet und der tatsächlich eine ätherische Entelechie wäre. Wäre er dieser selbe Gegenstand hier? Er könnte genau das Aussehen dieses Gegenstandes haben, und doch scheint mir, er könnte niemals dieses Ding sein. Das Schicksal dieses Dings hätte sehr verschieden von seiner wirklichen Geschichte sein können. Es hätte zum Kreml transportiert werden können. Es hätte sein können, daß es bereits in Stücke zerhackt wurde und zu diesem Zeitpunkt nicht existieren würde. Verschiedene Dinge hätten ihm zustoßen können. Aber was immer wir uns an kontrafaktischen Ereignissen vorstellen, die ihm anders als in der wirklichen Welt hätten widerfahren können, so ist das eine Ereignis, von dem wir uns nicht vorstellen können, daß es diesem Ding hätte widerfahren können, daß es, gegeben, daß es aus Molekülen besteht, immer noch existiert hätte, aber nicht aus Molekülen bestanden hätte. Wir können uns vorstellen, entdeckt zu haben, daß es nicht aus Molekülen bestand. Aber sobald wir wissen, daß dieses Ding aus Molekülen besteht – daß das gerade die Natur der Substanz ist, aus der es besteht –, können wir uns, jedenfalls

wenn meine Betrachtungsweise richtig ist, nicht *vorstellen*, daß dieses Ding auch nicht hätte aus Molekülen bestehen können.“ (Naming, 126/145 – Hervorh. vom Verf.)

Wie kommt es, daß auch in den Überlegungen Kripkes das Sich-etwas-vorstellen-können eine so große Rolle spielt? Soweit ich sehen kann, ist der Grund dafür folgender: Wenn wir herausfinden wollen, ob etwas möglich ist oder nicht, ob also z.B. bestimmte Eigenschaften für einen speziellen Gegenstand, für eine bestimmte Art von Dingen oder für eine spezifische chemische Substanz wesentlich sind oder nicht, dann sind wir dazu in aller Regel auf *Gedankenexperimente* angewiesen. Wir *stellen* uns bestimmte Situationen *vor*, in denen dieser Gegenstand oder diese Art von Dingen die in Frage stehenden Eigenschaften nicht haben, und überlegen dann, wie wir diese Situationen beschreiben würden. Die entscheidende Frage ist immer: Was würden wir sagen, wenn ...? Die Beispiele Kripkes sind in diesem Zusammenhang sehr instruktiv. Nehmen wir etwa die Überlegung, in der Kripke die schon ehrwürdige philosophische Frage behandelt, ob Gold notwendig die Eigenschaft hat, gelb zu sein. Kripke selbst fragt: Könnte es sich herausstellen, daß Gold in Wirklichkeit gar nicht gelb ist? Und seine Antwort ist eindeutig: Ja, das ist denkbar. Denn wir können uns z.B. vorstellen, daß in Südafrika, Rußland und in anderen Gegenden, in denen es viele Goldminen gibt, besondere atmosphärische Bedingungen herrschen, die eine optische Täuschung mit dem Effekt hervorrufen, daß in diesen Gegenden Gold gelb *zu sein scheint*. Wenn jedoch diese Täuschung behoben wird, sehen wir plötzlich, daß die Substanz, die wir Gold nennen, nicht gelb, sondern blau ist.⁴ Oder noch drastischer:

⁴ Die Wirklichkeit ist etwas weniger phantastisch, aber ebenfalls aufschlußreich. Denn tatsächlich ist reines Gold nicht gelb, sondern weiß. Die gelbe Farbe entsteht durch Verunreinigungen.

„Vielleicht hat sogar ein Dämon das Sehvermögen all derer verdorben, die die Goldminen betraten (ihre *Seelen* waren offensichtlich bereits verdorben), und veranlaßte sie dadurch zu der Meinung, diese Substanz sei gelb, obwohl sie es nicht ist. Würde auf dieser Grundlage eine Meldung in den Zeitungen erscheinen: ‚Es hat sich herausgestellt, daß es kein Gold gibt. Gold existiert nicht. Was wir für Gold hielten, ist nicht wirklich Gold.‘? ... Es scheint mir, daß keine solche Meldung erscheinen würde. Im Gegenteil: was gemeldet würde, ist, daß es zwar den Anschein gehabt habe, daß Gold gelb sei, daß es sich jedoch herausgestellt habe, daß Gold in Wirklichkeit nicht gelb, sondern blau sei.“ (op.cit., 118/136)

Ganz anders bei der Frage, ob Gold notwendig die Eigenschaft hat, das chemische Element mit der Ordnungszahl 79 zu sein. Diese Eigenschaft hat Gold tatsächlich notwendig. Nichts könnte Gold sein, was diese Eigenschaft nicht hat. Angenommen, Wissenschaftler haben die chemische Natur der Substanz, die wir Gold nennen, genau untersucht und sind zu dem Ergebnis gekommen, daß diese Substanz in der Tat das chemische Element mit der Ordnungszahl 79 ist. Angenommen weiter, „wir finden nun ein anderes gelbes Metall oder sonst etwas Gelbes, welches alle Eigenschaften besitzt, mit denen wir ursprünglich Gold identifizierten, und viele der zusätzlichen Eigenschaften, die wir später entdeckt haben“ (op.cit., 123/142). Diese neu gefundene Substanz ist also gelb, metallisch, relativ schwer usw. Tatsächlich gibt es ja so einen Stoff, der Gold in vielen Oberflächeneigenschaften sehr ähnlich ist: Eisenkies, Pyrit. Doch trotz dieser großen Ähnlichkeit zwischen Gold und Eisenkies ist keine Situation denkbar, in der wir sagen würden, diese neue Substanz sei Gold bzw. Gold sei nicht das chemische Element mit der Ordnungszahl 79, sondern in Wirklichkeit eine Eisen-Schwefel-Verbindung mit der Strukturformel FeS_2 .

„Nehmen wir an, daß alle Gegenden, die jetzt tatsächlich Gold enthalten, stattdessen Eisenkies enthielten, oder irgendeine

andere Substanz, die Gold in den Oberflächeneigenschaften gleicht, aber nicht seine atomare Struktur hat. *Würden wir von dieser kontrafaktischen Situation sagen*, daß in dieser Situation Gold nicht einmal ein Element gewesen wäre (weil Eisenkies kein Element ist)? *Es scheint mir, daß wir das nicht sagen würden. Wir würden diese Situation vielmehr als eine andere Situation beschreiben*, in der eine Substanz, etwa Eisenkies, die nicht Gold ist, in genau denselben Bergen gefunden worden wäre, die in Wirklichkeit Gold enthalten ... Doch diese Substanz wäre nicht Gold; sie wäre etwas anderes. Man sollte nicht *sagen*, daß es in dieser möglichen Welt noch Gold wäre, obwohl Gold dann nicht die Ordnungszahl 79 hätte. Es würde sich um ein anderes Element handeln oder um eine andere Substanz.“ (op.cit., 124/142 f. – Hervorh. vom Verf.)

Der Grund dafür, daß wir in der angenommenen Situation nicht *sagen* würden, Gold sei kein Element, sondern, das, was dort in den Bergen gefunden wurde, sei kein Gold, liegt darin, daß wir den Ausdruck ‚Gold‘ als einen Ausdruck für eine bestimmte Art von Ding verwenden, nämlich für jene Art von Dingen, die tatsächlich dort gefunden wird, wo heute Gold abgebaut wird. Es ist also wichtig, sich darüber klar zu werden, wie der Ausdruck ‚Gold‘ verwendet wird: ‚Gold‘ ist in unserer Welt eine Bezeichnung für einen bestimmten Stoff, und zwar den Stoff, der tatsächlich dort gefunden wird, wo man Gold abbaut, aus dem Juweliere im allgemeinen Trauringe herstellen usw. Wir sind davon überzeugt, daß dieser Stoff bestimmte identifizierende Merkmale hat, z.B. daß er gelb ist. Doch diese Merkmale müssen nicht wirklich auf Gold zutreffen. „Wir könnten entdecken, daß wir uns hinsichtlich dieser Merkmale irren“ (ebd.). Und andererseits könnte es sich herausstellen, daß es einen (anderen) Stoff gibt, der alle die Oberflächeneigenschaften hat, die unserer Erfahrung nach für Gold charakteristisch sind, der sich jedoch in seiner chemischen Struktur von Gold unterscheidet. Doch selbst wenn sich herausstellen sollte, daß es einen solchen Stoff gibt, ist doch keine Situation vorstell-

bar, in der wir sagen würden, dieser Stoff sei Gold oder Gold sei dieser Stoff. Nicht einmal die extreme von Kripke angeführte Situation, in der wir uns vorstellen, daß überall dort, wo tatsächlich Gold ist, dieser Stoff wäre, würden wir so beschreiben. Denn ‚Gold‘ ist eben der Ausdruck für den Stoff, der sich tatsächlich an diesen Stellen befindet, und nicht für jenen anderen Stoff. Und wenn der Stoff, den wir mit dem Namen ‚Gold‘ bezeichnen, d.h. der Stoff, der wirklich an diesen Stellen ist, tatsächlich das chemische Element mit der Ordnungszahl 79 ist, dann kann es daher keine – reale oder kontrafaktische – Situation geben, in der wir von einer Substanz mit anderer atomarer Struktur sagen würden, sie sei Gold.

Nehmen wir noch ein anderes Beispiel: Putnams Satz „Katzen sind Tiere“. Offenbar ist es tatsächlich so, daß Katzen Tiere sind. Sie sind unzählige Male von Biologen, Medizinern und anderen Wissenschaftlern untersucht worden. Es hat sich nichts ergeben, was gegen diese Auffassung spräche. Aber: Wenn Katzen Tiere sind, ist dies notwendig oder nur kontingenterweise so? Könnten Katzen auch keine Tiere sein? Kripkes Antwort ist wiederum eindeutig:

„Es scheint mir, daß es sich um eine notwendige Wahrheit handelt. Betrachten Sie die kontrafaktische Situation, in der wir anstelle dieser Lebewesen – dieser Tiere – tatsächlich kleine Dämonen haben, die uns, wenn sie sich uns nähern würden, in der Tat Unglück brächten. *Sollten wir das als eine Situation beschreiben*, in der Katzen Dämonen wären? Es scheint mir, daß diese Dämonen nicht Katzen wären. Sie wären Dämonen in einer katzenähnlichen Form. Wir hätten entdecken können, daß die wirklichen Katzen, die wir haben, Dämonen sind. Sobald wir jedoch einmal entdeckt haben, daß sie es nicht sind, gehört es unmittelbar zu ihrer Natur, daß wir, wenn wir eine kontrafaktische Welt beschreiben, in der es solche Dämonen gäbe, *sagen müssen*, daß die Dämonen keine Katzen sind. Es wäre eine Welt, die Dämonen enthalten würde, die sich als Katzen maskieren würden ... [Wenn] Katzen tatsächlich Tiere sind,

[ist] jedes katzenähnliche Wesen, das kein Tier ist, sei es in der wirklichen oder in einer kontrafaktischen Welt, keine Katze.“ (op.cit., 125 f./144 – Hervorh. vom Verf.)

Zum Abschluß dieser Überlegung noch ein Beispiel, in dem es nicht um chemische Stoffe oder andere Arten von Dingen, sondern um ein einzelnes Individuum, um einen bestimmten Menschen geht. Relativ früh im dritten Teil von *Naming and Necessity* diskutiert Kripke ausführlich die Frage, ob die jetzige Königin von England, Elisabeth II., auch von anderen Eltern abstammen könnte als denen, deren wirkliche Tochter sie ist. Könnte es sein, daß Elisabeth II. – diese bestimmte Frau – nicht als Kind von Georg VI. und dessen Frau, der früheren Lady Elisabeth Bowes-Strathmore, sondern z.B. als die Tochter von Mr. und Mrs. Truman geboren wurde? Möglich ist sicher, daß morgen in einer Zeitung die – wahrheitsgemäße – Meldung erscheint, daß die jetzige Königin von England im Gegensatz zu dem, was man bisher glaubte, tatsächlich die Tochter von Mr. und Mrs. Truman ist. Doch das ist hier nicht entscheidend. Denn die Frage ist nicht, ob sich dies herausstellen könnte, sondern ob es unter der Voraussetzung, daß Elisabeth II. tatsächlich nicht die Tochter von Mr. und Mrs. Truman, sondern von Georg VI. und dessen Frau *ist, möglich wäre*, daß *diese* Frau auch die Tochter von Mr. und Mrs. Truman *sein könnte*, ob sie also – selbst unter dieser Voraussetzung – *nicht notwendig* die Tochter von Georg dem VI. und dessen Frau wäre.

„... können wir uns *eine Situation vorstellen*, in der genau diese Frau als Kind von Mr. und Mrs. Truman geboren wäre.“ (op.cit., 112/129 – Hervorh. vom Verf.)

Vorstellbar ist sicher folgendes: Mr. und Mrs. Truman könnten eine Tochter haben, die Elisabeth II. in sehr vielen Eigenschaften ähnlich ist. Sie könnte auch am 21.4.1926 geboren worden sein, sie könnte dasselbe Aussehen haben wie die jetzige Königin von England, sie könnte ebenfalls

den Vornamen „Elisabeth“ bekommen haben usw. Ja, es ist sogar vorstellbar, daß Georg VI. diese Tochter der Trumans später – mit dem Einverständnis ihrer wirklichen Eltern – als sein eigenes Kind ausgab mit dem Erfolg, daß *diese* Elisabeth nach seinem Tode 1952 Königin von England wurde und danach den Namen „Elisabeth II.“ führte. All dies ist vorstellbar. Aber wie würden wir diese – voraussetzungsgemäß kontrafaktische – Situation beschreiben? Wäre dies eine Situation, in der die wirkliche Elisabeth II. – die Frau, die heute wirklich Königin von England ist, und die tatsächlich am 21.4.1926 als Tochter von Georg VI. und dessen Frau geboren wurde – nicht das Kind von Georg VI., sondern die Tochter von Mr. und Mrs. Truman wäre? Kripke sagt wieder eindeutig: nein. Denn tatsächlich würden wir sagen, daß dies eine Situation wäre, in der eine *andere* Frau Königin von England wäre als die, die heute wirklich die Königin von England ist. Diese andere Frau, die Tochter von Mr. und Mrs. Truman, hätte zwar sehr viele Eigenschaften mit der wirklichen Elisabeth II. gemeinsam. Aber sie wäre nicht mit ihr identisch. Denn wir könnten in dieser Situation sogar die Frage stellen: „Wurde in dieser möglichen Welt die wirkliche Elisabeth II. überhaupt geboren?“ Und die Antwort auf diese Frage könnte ohne Zweifel „Nein“ lauten. In diesem Fall würde es sich um eine Situation (eine mögliche Welt) handeln, in der zwar Mr. und Mrs. Truman eine Tochter hätten, auf die vieles zutrifft, was tatsächlich auf die wirkliche Elisabeth II. zutrifft, in der diese Elisabeth selbst aber gar nicht existierte.

„Man kann sich hiervon nur überzeugen, wenn man überlegt, wie man diese Situation beschreiben würde ... Wie könnte eine Person, die von anderen Eltern abstammt ... diese selbe Frau sein? [Von der wirklichen Elisabeth] kann man sich vorstellen, daß verschiedene Dinge in ihrem Leben hätten anders sein können: daß sie zu den Armen gehört hätte, daß ihr königliches Blut unerkannt geblieben wäre usw. ... *Das scheint möglich*

zu sein. Und daher ist es möglich, daß sie zwar als Kind dieser Eltern geboren wurde, aber nie Königin wurde. Obwohl sie als Kind dieser Eltern geboren wäre, wurde sie ... mit einem anderen Mädchen vertauscht. Man kann sich jedoch nur schwer vorstellen, daß sie von anderen Eltern geboren wurde. Mir scheint, daß jeder Gegenstand, der einen anderen Ursprung hat, nicht dieser Gegenstand wäre“ (op.cit., 113/130 – Hervorh. vom Verf.)

Meiner Meinung nach laufen alle diese Beispiele – methodisch gesehen – immer wieder auf dasselbe hinaus. Wenn man feststellen will, was möglich ist und was nicht, dann muß man sich überlegen, wie man bestimmte – wirkliche und kontrafaktische – Situationen beschreiben würde. Und dabei geht es insbesondere immer wieder um die Frage, ob man in diesen Situationen einen bestimmten Gegenstand noch als *denselben* Gegenstand oder eine bestimmte Art von Dingen noch als *dieselbe* Art von Dingen identifizieren würde. Was möglich ist, so könnte man sagen, wird festgelegt durch die Grammatik der Ausdrücke „derselbe Gegenstand“, „dieselbe Art von Dingen“, „dieselbe chemische Substanz“ usw. Und diese Grammatik wird geklärt, indem man mit Hilfe von Gedankenexperimenten herauszufinden versucht, was man in bestimmten Situationen sagen würde und was nicht.

Nehmen wir z.B. die Frage: Hat der Gegenstand *a* die Eigenschaft *F* als wesentliche Eigenschaft? Eine Antwort auf diese Frage ergibt sich, wenn man in Gedanken bestimmte faktische und kontrafaktische Situationen durchspielt. Wenn sich nämlich herausstellt, daß man in allen Situationen, in denen (vorgeblich) *a* die Eigenschaft *F* nicht hat, aus dieser Tatsache schließen würde, daß der Gegenstand in dieser Situation gar nicht *a* ist, daß man also in allen diesen Situationen den betreffenden Gegenstand nicht als *a* identifizieren würde, dann ist *F* wesentlich für *a*. Denn dann ist offenbar keine Situation denkbar, in der *a* nicht die Eigenschaft *F* hat.

Wenn sich dagegen eine Situation vorstellen läßt, die wir so beschreiben würden, daß in ihr der Gegenstand *a* selbst ohne die Eigenschaft *F* vorkommt, dann ist *F* keine wesentliche Eigenschaft für *a*. Nehmen wir als Beispiel etwa den schwarzen Stuhl, auf dem ich im Augenblick sitze, dann kann man sich ohne weiteres vorstellen, daß genau dieser Stuhl – von wem auch immer – letzte Nacht weiß gestrichen worden wäre. D.h. es ist eine Situation vorstellbar, in der genau der Stuhl, auf dem ich jetzt sitze, nicht schwarz, sondern weiß wäre. Insofern ist das Schwarzsein also keine wesentliche Eigenschaft dieses Stuhls. Denn er würde auch dann *derselbe* Stuhl bleiben, wenn man ihn weiß streichen würde.

Ganz anders im Beispiel Kripkes, mit dem er meiner Meinung nach überzeugend gezeigt hat, daß tatsächlich keine Situation vorstellbar ist, in der wir sagen würden, daß die gegenwärtige Königin von England, Elisabeth II., nicht das Kind von Georg VI. und dessen Frau, sondern die Tochter von Mr. und Mrs. Truman wäre. In jeder derartigen Situation würden wir das entsprechende Kind nämlich nicht als Elisabeth II. identifizieren.

Kripkes Überlegungen sind also eine deutliche Stütze für die Prämisse (C2'') Descartes'. Denn wenn Descartes argumentiert: „Es sind Situationen vorstellbar, in denen ich als dieselbe Person, die ich tatsächlich bin, ohne die Eigenschaft der Körperlichkeit existieren würde; also ist Körperlichkeit keine wesentliche Eigenschaft von mir“, dann entspricht diese Argumentation genau der Methode, die auch Kripke anwendet, wenn er versucht festzustellen, ob bestimmte Eigenschaften für bestimmte Dinge wesentlich sind oder nicht. Ich denke also, daß man die Prämisse (C2'') – ebenso wie aus analogen Gründen die Prämisse (B2'') – als plausibel ansehen muß.

3.3 „zweifeln können“ und „leugnen dürfen“

Da die Prämissen (B1“) und (C1“) identisch sind, geht es zum Schluß nun um die Frage, ob die zentrale Prämisse der Descartesschen Argumente, die sich in dem Grundsatz ausdrückt

(*) Es ist ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar, daß ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ganz ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte und daß auf der anderen Seite mein Körper allein mit der Eigenschaft der Ausdehnung und ganz ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte,

ebenfalls plausibel gemacht werden kann oder ob die Descartesschen Argumente an dieser Prämisse scheitern. Mit dieser Frage kommen wir auch zurück zur zweiten Meditation. Denn es besteht allgemein kein Zweifel daran, daß sich alles, was Descartes zur Begründung dieses Grundsatzes vorzutragen hat, schon in der zweiten Meditation findet. Descartes bestreitet dies auch nicht, sondern betont selbst, daß das Argument für den Dualismus von Leib und Seele nur deshalb erst in der sechsten Meditation vollendet werden kann, weil zuvor seiner Meinung nach gezeigt werden muß, daß Gott uns nicht betrügt.

„Wenn ich daher keine größere Gewißheit als die gemeine gesucht hätte, so hätte ich mich damit zufrieden gegeben, in der zweiten Meditation gezeigt zu haben, daß der *Geist* als eine existierende Sache begriffen wird, auch wenn ihm nichts von dem zugeschrieben wird, was zum Körper gehört, und daß umgekehrt auch der *Körper* als eine existierende Sache begriffen wird, auch wenn ihm nichts von dem zugeschrieben wird, was zum Geiste gehört, und ich hätte nichts weiter hinzugefügt, um zu beweisen, daß der Geist real vom Körper verschieden ist; denn gemeinhin urteilen wir, daß sich alle Dinge in der Ordnung der Wahrheit selbst auf dieselbe Weise verhalten, wie sie sich in der Ordnung unserer Auffassung verhalten. Da

aber unter den hyperbolischen Zweifeln, die ich mir in der ersten Meditation vorgelegt habe, einer so weit ging zu behaupten, daß ich selbst darin – daß nämlich die Dinge in Wahrheit genau so sind, wie wir sie auffassen (*percipimus*) – nicht gewiß sein könnte, solange ich voraussetze, daß ich den Urheber meines Ursprungs noch nicht kenne, so liefert alles, was ich von Gott und der Wahrheit in der dritten, vierten und fünften Meditation geschrieben habe, einen Beitrag zu der Schlußfolgerung über die reale Verschiedenheit von Geist und Körper, die ich dann endlich in der sechsten Meditation vollendet habe.“(4. Erw., AT VII 226, PhB 27 205 f.)

Wenn man die Begründung für den Grundsatz (*) in der zweiten Meditation sucht, scheint man jedoch sofort wieder vor dem Problem zu stehen, das schon zuvor im Abschnitt 2.4 angesprochen wurde. Denn nach wie vor scheint Descartes in der zweiten Meditation nur zu zeigen, daß die folgenden beiden Aussagen wahr sind.

- (1) Ich kann nicht daran zweifeln, daß ich existiere
- (2) Aber ich kann daran zweifeln, daß ich ein Gesicht, Arme und Hände, daß ich überhaupt einen Körper habe (denn ich kann sogar daran zweifeln, daß es überhaupt Körper gibt)

Wie aber soll aus diesen beiden Aussagen der Grundsatz (*) folgen? Immer noch scheint dieser Übergang nur möglich zu sein, wenn man in unzulässiger Weise von einer epistemischen auf eine objektive Möglichkeit schließt.

Wenn man jedoch genauer auf die Formulierungen achtet, die Descartes verwendet, dann fällt auf, daß er zwar in den „Bemerkungen über ein gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm“ schreibt, „daß wir an der Existenz des Körpers zweifeln können, während wir indessen an der Existenz des Geistes nicht zweifeln“ (AT VIII.2 350, PhB 28 285). Doch in diesem Satz übernimmt Descartes eine Formulierung aus dem fünften Artikel des Programms von Regius, gegen das die Bemerkungen ge-

richtet sind. In seinen anderen Schriften vermeidet Descartes dagegen die Ausdrücke „Zweifel“ und „zweifeln“ in auffälliger Weise. Im *Discours* z.B. heißt es es:

„[Ich] sah, daß ich mir *einbilden kann* (*pouvais feindre*), daß ich keinen Körper habe und daß es keine Welt noch einen Ort gibt, an dem ich mich befinde, daß ich mir deshalb aber *nicht einbilden kann* (*ne pouvais pas feindre*), daß ich nicht bin ...“ (AT VI 32 f., PhB 261 53 – Hervorh. vom Verf.)

Und in den *Prinzipien* wählt Descartes die Formulierung:

„Indem wir also alles zurückweisen, woran wir auf irgendeine Weise zweifeln können, und sogar so tun, als sei es falsch (*falsa esse fingentes*), können wir leicht *annehmen* (*facile supponimus*), daß es keinen Gott gibt, keinen Himmel, keinen Körper; daß wir selbst weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben; daß wir darum aber *nicht annehmen können*, daß wir, die wir solches denken, nicht sind.“ (Prinz. I 7, AT VIII.1 6 f., PhB 28 2 – Hervorh. vom Verf.)

Descartes benutzt also *nicht* die Formulierung, daß er zwar an der Existenz seines Körpers *zweifeln* könne, nicht aber an seiner eigenen Existenz, sondern daß er sich *vorstellen* oder *annehmen* könne, er habe keinen Körper, ohne sich zugleich *vorstellen* oder *annehmen* zu können, daß er selbst nicht existiere. Als einziger seiner Kritiker scheint Leibniz dies bemerkt zu haben. Allerdings ist auch Leibniz der Meinung, daß bei Descartes letzten Endes doch alles auf den Zweifel zurückgeht. Denn er kritisiert: Wenn Descartes behaupte, er könne sich vorstellen oder annehmen, daß er keinen Körper habe, dann stütze er diese Behauptung offenbar auf den Grundsatz „Wenn ich an *p* zweifeln kann, dann kann ich mir auch vorstellen oder annehmen, daß *p* falsch bzw. nicht-*p* wahr ist“. Dieser Grundsatz finde sich nämlich explizit im Paragraphen 2 des ersten Teils der *Prinzipien*. Leibniz hält diesen Grundsatz jedoch für falsch, und entsprechend scharf fällt seine Kritik an diesem Paragraphen der Descartesschen *Prinzipien* aus.

„Übrigens sehe ich nicht ein, wozu es nützen soll, alles Zweifelhafte als falsch anzusehen: das hieße nicht Vorurteile aufgeben, sondern nur andere an ihre Stelle setzen. Wird jedoch diese Regel nur als Fiktion verstanden, so hätte ihr Mißbrauch verhütet werden müssen, aus dem, wie sich später im Artikel 8 bei Behandlung des Unterschiedes des Geistes vom Körper ergeben wird, ein Fehlschluß entstanden ist.“ (Bemerkungen, G IV 354, PhB 107 287)

Denn Leibniz hält, wie im Abschnitt 2.4 schon zitiert, Descartes' Beweis für die Verschiedenheit von Körper und Seele für ein Sophisma, das auf nichts anderem als auf einer Anwendung des zuvor erwähnten falschen Grundsatzes beruht.

„Ich kann annehmen oder mir einbilden, daß nichts Körperliches existiert, niemals aber mir einbilden, daß *ich* nicht existiere oder nicht denke; also bin ich nicht körperlich, noch ist das Denken eine Beschaffenheit des Körpers‘. Eine derartige Argumentation hilft zu nichts, und ich bin erstaunt, wie ein ausgezeichnete Mann einem so bedeutungslosen Sophisma eine solche Beweiskraft hat zutrauen können ... Wer die Seele für körperlich hält, der wird die Annahme, daß nichts Körperliches existiert, für unmöglich erklären und nur soviel zugestehen, daß man (solange man die Natur der Seele noch nicht kennt) im Zweifel darüber sein kann, ob Körperliches existiert oder nicht. Er wird also nur den Schluß ziehen, daß man die Existenz der Seele klar erkennen und trotzdem noch daran zweifeln kann, ob die Seele ihrer Natur nach etwas Körperliches ist; und mehr wird man in der Tat durch keine Folterwerkzeuge aus diesem Argument herauspressen. Den Anlaß zu diesem Fehlschluß bot die Freiheit, die Descartes sich oben im Artikel 2 genommen hat, das Zweifelhafte als falsch zu verwerfen – als dürfe man die Annahme machen, daß nichts Körperliches existiert, weil man an seinem Dasein zweifeln kann. Dies ist jedoch ein unzulässiger Schluß.“ (op.cit., G IV 365, PhB 107 289 f.)

Ich denke, daß sich in dieses Dunkel um den Zusammenhang von „an etwas zweifeln können“ und „etwas für falsch halten können“ etwas Licht bringen läßt, wenn man genauer analysiert, was Descartes auf den oben schon erwähnten

Einwand Arnaulds (das Beispiel des Dreiecks im Halbkreis) erwidert. Denn Descartes geht auf diesen Einwand sehr ausführlich ein, wobei er mit der Bemerkung beginnt:

„Hier besteht Arnauld jedoch darauf: selbst wenn eine gewisse Erkenntnis (notitia) meiner selbst ohne Erkenntnis des Körpers erlangt werden könnte, so würde daraus noch nicht folgen, daß diese Erkenntnis vollständig und adäquat wäre, so daß ich sicher wäre, mich nicht zu täuschen, wenn ich den Körper von meinem Wesen ausschliesse. Und er erklärt die Sache durch das Beispiel des in den Halbkreis einbeschriebenen Dreiecks, das wir klar und deutlich als rechtwinklig begreifen können, auch wenn wir nicht wissen oder sogar bestreiten, daß das Quadrat der Basis dieses Dreiecks gleich den Quadraten der Seiten ist, woraus man dennoch nicht schließen darf, *daß es ein Dreieck geben könnte*, bei dem das Quadrat der Basis nicht gleich den Quadraten der Seiten ist.“ (4. Erw., AT VII 223 f., PhB 27 203 f. – Hervorh. vom Verf.)

Mit diesem Beispiel, so erwidert Descartes, könne Arnauld jedoch nicht das zeigen, was er zeigen wolle. Denn dieses Beispiel unterscheide sich „vom vorliegenden Gegenstande“ in mindestens drei Punkten. Von diesen drei Punkten ist meiner Meinung nach der dritte der wichtigste.⁵

⁵ Zu den beiden anderen Punkten schreibt Descartes:

„Was aber dieses Beispiel anbetrifft, so weicht es in mannigfacher Weise von dem vorliegenden Gegenstande ab. Denn wenngleich man erstens vielleicht unter einem Dreieck in concreto eine Substanz verstehen kann, die eine dreiwinklige Figur hat, so ist doch sicherlich die Eigenschaft, daß das Quadrat über der Basis gleich ist den Quadraten über den Seiten, nicht eine Substanz, und es kann demnach nicht jede dieser beiden Sachen als ein vollständiger Gegenstand begriffen werden, wie das bei dem *Geist* und dem *Körper* der Fall ist. Es kann nicht einmal die Eigenschaft als eine ‚Sache‘ bezeichnet werden, in dem Sinne, in dem ich gesagt habe, daß es genügt, wenn ich eine Sache, (nämlich eine vollständige Sache) ohne eine andere begreife usw., wie das aus den folgenden Worten: ‚Außerdem finde ich in mir die Fähigkeit usw.‘ klar hervorgeht. Denn ich habe auch diese Fähigkeiten nicht als *Sachen* bezeichnet, sondern sie scharf von den

„Drittens: auch wenn man eine solche Auffassung des in den Halbkreis einbeschriebenen Dreiecks haben kann, daß in dieser Auffassung die Gleichheit des Basisquadrats mit den Seitenquadraten nicht enthalten ist, so kann diese Auffassung doch niemals derart sein, daß man etwa begriffe, daß zu diesem Dreieck überhaupt kein Verhältnis zwischen dem Basisquadrat und den Seitenquadraten gehörte. Solange man nicht weiß, welches dieses Verhältnis ist, kann man daher keines von ihm leugnen, außer wenn man klar begreift, daß es nicht zu ihm gehört. Doch das kann man beim Verhältnis der Gleichheit niemals begreifen. Dagegen ist offensichtlich nichts in unserer Auffassung (conceptus) des Körpers enthalten, was zum Geiste gehört, und nichts in unserer Auffassung des Geistes, was zum Körper gehört.“ (op.cit., AT VII 225, PhB 27 204 f.)

Diesen sehr wichtigen Punkt betont Descartes zwei Seiten später noch einmal.

„Arnauld jedoch sagt: ‚Ich begreife das im Halbkreis einbeschriebene Dreieck, auch ohne zu wissen, daß sein Basisquadrat gleich den Seitenquadraten ist‘. Ja, jenes Dreieck kann allerdings begriffen werden, auch wenn man nicht an das Verhältnis zwischen dem Basisquadrat und den Seitenquadraten denkt; *aber man kann nicht begreifen, daß dieses Verhältnis von ihm geleugnet werden muß*. Ganz anders dagegen steht es beim Geiste, bei dem wir nicht nur begreifen, daß er ohne den Körper existiert, sondern auch, daß alles das, was zum Körper gehört, *von ihm geleugnet werden kann ...*“ (op.cit., AT VII 227, PhB 27 206 – Hervorh. vom Verf.)

Descartes macht in diesen Passagen also einen Unterschied zwischen „zweifeln können“ und „leugnen dürfen“, und

Sachen oder Substanzen unterschieden. Wenngleich wir zweitens klar und deutlich begreifen können, daß das Dreieck im Halbkreis rechtwinklig ist, ohne daß wir bemerken, daß das Quadrat über seiner Basis gleich ist den Quadraten über den Seiten, so können wir dennoch nicht ebenso klar das Dreieck begreifen, in dem das Basisquadrat gleich den Quadraten über den Seiten ist, ohne zugleich zu bemerken, daß es rechtwinklig ist; dagegen erfassen wir klar und deutlich sowohl den Geist ohne den Körper wie den Körper ohne den Geist.“ (AT VII 224 f., PhB 27 204)

dieser Unterschied scheint mir wichtig zu sein. Denn mit seiner Hilfe läßt sich klar machen, worin der entscheidende Unterschied zwischen Arnaulds Beispiel des Dreiecks im Halbkreis und dem Problem der wirklichen Verschiedenheit von Geist und Körper besteht. Beim Dreieck im Halbkreis ist es Descartes zufolge zwar möglich, klar und deutlich zu erkennen, daß dieses Dreieck rechtwinklig ist, selbst wenn man *nicht weiß* oder sogar daran *zweifelt*, daß in diesem Dreieck das Quadrat über der Basis gleich der Summe der Quadrate über den Seiten ist (dies werde ich im folgenden die pythagoräische Eigenschaft nennen). Doch diese Möglichkeit des Zweifels bedeutet noch lange nicht, daß wir auch *bestreiten* oder *leugnen* dürfen, daß das Dreieck im Halbkreis die pythagoräische Eigenschaft hat. Beim Geist dagegen können wir nicht nur daran zweifeln, daß er irgendeine der Eigenschaften besitzt, die zum Körper gehören, wir dürfen auch leugnen, daß er auch nur eine dieser Eigenschaften hat. Insofern ist es eben möglich, eine klare und deutliche Idee vom Geist *ohne* den Körper zu bilden, während es auf der anderen Seite „nicht einmal möglich ist, das Dreieck deutlich zu begreifen, wenn das Verhältnis gezeugnet wird, das zwischen den Seitenquadraten und dem Basisquadrat besteht“ (op.cit., AT VII 226, PhB 27 205). Denn um eine klare und deutliche Idee des Dreiecks im Halbkreis *ohne* die pythagoräische Eigenschaft bilden zu können, muß man diese Eigenschaft von ihm leugnen dürfen. Und das ist, wie sich aus den zitierten Passagen ergibt, nur dann der Fall, „wenn man klar einsieht“, daß diese Eigenschaft „nicht zu [diesem Dreieck] gehört“, d.h. wenn man begreift, daß das Dreieck im Halbkreis auch ohne die pythagoräische Eigenschaft sein könnte. Eine klare und deutliche Idee von *a* ohne die Eigenschaft *F* hat man nach Descartes also nicht schon dann, wenn man nur daran zweifeln kann, daß *a* die Eigenschaft *F* hat, sondern erst dann, wenn man *F* von *a* auch leug-

nen kann, d.h. wenn man begreift, daß *a* auch ohne *F* existieren könnte.

Worauf Descartes hinaus will, wird vielleicht noch deutlicher, wenn man im Beispiel Arnaulds die pythagoräische Eigenschaft mit der Eigenschaft der Gleichschenkligkeit vergleicht. Denn auch hier ist die Situation zunächst ähnlich: Zweifellos ist es möglich zu erkennen, daß das Dreieck im Halbkreis rechtwinklig ist, selbst wenn man nicht weiß oder sogar daran zweifelt, daß es gleichschenklig ist. Dennoch sind die Fälle verschieden. Denn im Falle der Gleichschenkligkeit kann man sich durch weitere Analyse Klarheit darüber verschaffen, daß zwar einerseits eines der möglichen Dreiecke im Halbkreis gleichschenklig ist, daß es aber andererseits auch unendlich viele Dreiecke im Halbkreis gibt, die diese Eigenschaft nicht besitzen, und daß insofern nicht gleichschenklige Dreiecke im Halbkreis durchaus möglich sind. Deshalb können wir eine klare und deutliche Idee des Dreiecks im Halbkreis bilden, die die Eigenschaft der Gleichschenkligkeit nicht mit einschließt, während es nicht möglich ist, eine solche Idee ohne die Einbeziehung der pythagoräischen Eigenschaft zu bilden. Denn bei dieser Eigenschaft führt die genaue Analyse nicht zu dem Ergebnis, daß Dreiecke im Halbkreis ohne diese Eigenschaft möglich sind.

Nach diesen Erläuterungen ist somit klar, daß man bei der Interpretation davon ausgehen muß, daß Descartes einen deutlichen Unterschied macht zwischen „daran zweifeln können, daß *p*“ und „leugnen können, daß *p*“ bzw. „annehmen können, daß nicht-*p*“. Oder, wie man vielleicht auch sagen könnte: daß Descartes den Ausdruck „zweifeln können“ in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet. In der ersten Bedeutung (im folgenden: „zweifeln₁ können“) bedeutet „ich kann daran zweifeln₁ daß *p*“ nicht mehr als „es ist möglich, daß ich nicht weiß, daß *p*“ oder „es ist möglich, daß ich mir nicht sicher bin, daß *p*“.

In der zweiten Bedeutung („*zweifeln*₂ können“) beinhaltet „ich kann daran *zweifeln*₂, daß *p*“ dagegen „ich kann klar und deutlich begreifen, daß nicht-*p* möglich ist“ bzw. – nach den Überlegungen des Abschnitts 2.6 – „ich kann mir nicht-*p* widerspruchsfrei vorstellen“. Diese Unterscheidung ist für die Interpretation Descartes' von großer Bedeutung. Denn wenn man im Argument A „zweifeln können“ nicht im Sinne von „*zweifeln*₁ können“, sondern im Sinne von „*zweifeln*₂ können“ versteht, dann ergibt sich ein ganz neuer Sinn. Denn dann ist dieses Argument nicht so zu verstehen:

Argument A'

(A1') Ich bin mir gewiß, daß ich existiere

(A2') Ich bin mir nicht gewiß, daß ich irgendwelche körperlichen Eigenschaften habe

(AK) Also bin ich kein Körper, sondern ein reiner Geist, sondern so:

Argument A''

(A1'') Ich kann mir nicht vorstellen, daß ich nicht existiere

(A2'') Ich kann mir vorstellen, auch ohne alle körperlichen Eigenschaften zu existieren

(AK) Also bin ich kein Körper, sondern ein reiner Geist

Diese Interpretation hat nicht nur den Vorzug, Descartes ein viel plausibleres Argument zuzuschreiben; durch sie wird es vielmehr nun auch möglich, den Zusammenhang zwischen der zweiten und der sechsten Meditation richtig zu verstehen. Denn in der Version A'' ist das Argument der zweiten Meditation offenbar nichts anderes als eine kondensierte Form des in der sechsten Meditation ausführlicher formulierten Arguments. Dort, wo zunächst ein

Bruch zu bestehen schien, besteht tatsächlich also ein klarer Zusammenhang.

3.4 „Ich kann mir vorstellen, auch ohne alle körperlichen Eigenschaften zu existieren“

Die im letzten Abschnitt vorgeschlagene Interpretation des Descartesschen Arguments in der zweiten Meditation beantwortet jedoch nicht nur Fragen, sie wirft auch neue Fragen auf. Denn während die Descartes zunächst zugeschriebene Prämisse

(A2) Ich bin mir nicht gewiß (d.h. ich kann daran zweifeln), daß ich einen Körper habe

kaum einer Begründung zu bedürfen scheint, ist die neue Prämisse

(A2'') Ich kann mir vorstellen, auch ohne alle körperlichen Eigenschaften zu existieren

sicher weit weniger unproblematisch. Sie führt vielmehr zurück zu der Frage, wie Descartes denn eigentlich glaubt, den Grundsatz

(*) Es ist ohne weiteres und widerspruchsfrei vorstellbar, daß ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ganz ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte und daß auf der anderen Seite mein Körper allein mit der Eigenschaft der Ausdehnung und ganz ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte

begründen zu können. Um der Beantwortung dieser Frage näherzukommen, müssen wir Descartes' Gedankengang in der zweiten Meditation noch einmal genauer untersuchen.

Wie oben schon zitiert, beginnt Descartes diesen Gedankengang mit der Frage, „wer ich denn bin, der ich jetzt notwendig bin“, um dann gleich im Anschluß an diese Ausgangsfrage die *Methode* zu charakterisieren, mit der er zu einer Antwort kommen will:

„Ich will deshalb jetzt von neuem erwägen, was ich denn früher zu sein geglaubt habe ... Davon will ich dann alles abziehen, was durch die oben [in der ersten Meditation] beigebrachten Gründe auch nur im geringsten erschüttert werden können, so daß schließlich genau nur das übrig bleibt, was gewiß und unerschütterlich ist.“ (2. Med., AT VII 25, PhB 250a 44 f.)

Früher glaubte er, er sei – wie jeder Mensch – ein Wesen, daß ein Gesicht, Hände, Arme, überhaupt einen Körper hat, das sich ernährt, geht, empfindet und denkt, wobei er diese letzten Eigenschaften eher der Seele als dem Körper zuschrieb. Was aber, so fragt Descartes, bleibt von dieser Auffassung übrig angesichts der tiefgreifenden Zweifel der ersten Meditation?

„Wie verhält es sich jetzt aber, wo ich annehme, daß irgendein allmächtiger und, wenn man so sagen darf, boshafter Betrüger sich bemüht, mich in allem, soweit er vermochte, zu täuschen? Kann ich noch behaupten, auch nur das Geringste von alledem zu besitzen, wovon ich oben gesagt habe, es gehöre zur Natur des Körpers? Ich denke angestrengt nach, überdenke die Sache immer wieder - nichts fällt mir ein, [von dem ich sagen könnte, daß es zu mir gehört]. Ich werde es müde, fruchtlos immer daselbe zu wiederholen. Wie verhält es sich aber mit dem, was ich der Seele zuschrieb, mit dem Sich-Ernähren und dem Gehen? Nun, da ich jetzt überhaupt keinen Körper habe, so sind auch das nichts als Erfindungen. Empfinden? Auch das kommt ohne Körper nicht zustande, auch glaubte ich sehr vieles in Träumen zu empfinden, von dem ich hernach bemerkte, daß ich es nicht empfunden hatte. Denken? Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden ... Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen ...“ (op.cit., AT VII 26 f., IX.1 21, PhB 250a 46 f.; die Passage in eckigen Klammern findet sich nur in der französischen Ausgabe)

Ich denke, daß man den Gedankengang in dieser Passage am besten versteht, wenn man ihn als Beschreibung eines *Gedankenexperiments* interpretiert. Dieses Gedankenexperiment sieht so aus: Descartes fordert uns auf, einmal zu überlegen, wie denn die Welt aussähe, wenn all das tatsächlich falsch wäre, woran man nach den Überlegungen der ersten Meditation zweifeln kann. Unmöglich scheint das nicht zu sein. Versuchen wir also, uns vorzustellen, wie das wäre. Angenommen, es gäbe tatsächlich keine Körper, keine Welt außerhalb von uns, keinen Raum, in dem wir uns befänden. Was würde das für uns selbst bedeuten? Würden wir auch unter diesen Bedingungen noch die sein, die wir sind? Oder wären auch wir dann nicht mehr? Descartes' Antwort auf diese Frage ist klar: Wenn es keine Körper, keine Welt und keinen Raum gäbe, dann würden uns natürlich all jene Eigenschaften fehlen, die einen Körper oder die Existenz der Außenwelt voraussetzen, d.h. in diesem Fall hätten wir keine Arme, Beine, Hände usw., und auch die Eigenschaften des Sich-Ernährens, des Gehens und des Wahrnehmens würden uns fehlen; denn auch diese Eigenschaften setzen den Besitz eines Körpers oder die Existenz einer Außenwelt voraus. Doch, so meint Descartes, selbst wenn uns alle diese Eigenschaften fehlten, könnten wir doch noch als die existieren, die wir sind. Denn wir haben die Eigenschaft des Denkens, die weder einen Körper noch eine Außenwelt voraussetzt. Und da wir allein aus dieser Eigenschaft bewiesen haben, daß wir existieren, so genügt uns diese Eigenschaft auch, „um damit allein existieren zu können“. Und eben deshalb sind wir genau auch nur „denkende Wesen“; denn da wir auch ohne alle körperlichen Eigenschaften existieren könnten, sind diese Eigenschaften für uns unwesentlich.

Bevor ich auf den Argumentationsgang in diesem Gedankenexperiment genauer eingehe, möchte ich zunächst nur eine zentrale These dieser Überlegung herausgreifen –

die These, daß die Eigenschaft des Denkens weder einen Körper noch eine Außenwelt voraussetzt. Auch diese These ergibt sich meiner Meinung nach aus einem Gedankenexperiment, daß allerdings nur implizit in den Überlegungen der ersten Meditation enthalten ist.

In dieser Meditation will Descartes den Leser dazu bewegen, all das grundsätzlich in Frage zu stellen, was er bisher aufgrund von Erziehung und Tradition für wahr gehalten hat, ohne viel darüber nachzudenken. Nur auf diese Weise nämlich, so Descartes' Meinung, kann sich herausstellen, welche dieser früheren Überzeugungen gut begründet waren und welche nur geglaubt wurden, weil es dem Leser gar nicht in den Sinn kam, an ihnen zu zweifeln. Aber der Zweifel an den bisherigen Überzeugungen soll nach Descartes nicht wahllos sein. Das Urteil soll vielmehr nur dort zurückgehalten werden, wo man in den Überzeugungen selbst „irgendeinen Grund zu zweifeln“ (1. Med., AT VII 18, PhB 250a 30 f.) antrifft. Der größte Teil der ersten Meditation dient dazu, diese Gründe darzulegen, d.h. die Gründe, die einen grundlegenden Zweifel an den bisherigen Überzeugungen des Lesers in der Tat rechtfertigen können.

Dabei beginnt Descartes mit der Feststellung, daß „[ich] alles ..., was ich bisher am ehesten für wahr gehalten habe, ... den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne verdanke“ (op.cit., AT VII 18, PhB 250a 30 ff.). Doch, so Descartes weiter, es ist bekannt, daß die Sinne uns manchmal täuschen; also ist es geboten, dem Urteil der Sinne nicht zu trauen. Denn „es ist ein Gebot der Klugheit, denen niemals ganz zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben“ (op.cit., AT VII 18, PhB 250a 32 f.). Das ist jedoch nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint, d.h. es ist in Bezug auf die Sinne gar nicht so leicht, diesem Grundsatz zu folgen. Denn einige Dinge scheinen so evident, daß es geradezu unmöglich

ist, auf diese generelle Weise an ihnen zu zweifeln. Ist es nicht einfach unbestreitbar, so wendet Descartes gegen sich selbst ein, „daß ich jetzt hier bin, daß ich, mit einem Winterrock angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit den Händen betaste und ähnliches; vollends daß diese Hände selbst, daß überhaupt mein ganzer Körper da ist. Mit welchem Grund könnte man das bestreiten?“ (ebd.)

Diese Bemerkung ist schon ganz richtig, argumentiert Descartes, aber ist es nicht auch schon vorgekommen, daß ich nur *geträumt* habe, „daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege“ (op.cit., AT VII 19, PhB 250a 32 f.)? Kann ich denn ausschließen, daß ich auch jetzt nur träume, daß ich z.B. ein Blatt Papier mit der Hand berühre, so sicher mir das auch zu sein scheint? Auch im Traum bin ich mir doch ganz sicher, daß das, was ich träume, nicht Traum, sondern Wirklichkeit ist. Es gehört zum Traum dazu, daß ich nicht merke, daß ich träume, sondern glaube, alles sei wirklich so. „Denke ich einmal aufmerksam hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können.“ (op.cit., AT VII 19, PhB 250a 34 f.) Alles, was mir Wirklichkeit zu sein *scheint*, könnte also auch nur ein Traumbild sein. Ich kann das nicht ausschließen. Und deshalb darf ich der Überzeugung, daß es zumindest meinen Körper und bestimmte Dinge der Außenwelt gibt, die ich z.B. jetzt berühre oder unmittelbar vor mir sehe, nicht trauen, so sicher diese Überzeugung auch zu sein scheint.

Begründet dieses Traum-Argument aber schon einen Zweifel an allen Überzeugungen, die wir über die Außenwelt haben? Wenn ich träume, müssen dann nicht wenigstens die „Teile“, aus denen die Traumbilder zusammengesetzt sind, eine Entsprechung in der Realität haben? So wie zwar auch „Pegasus“ eine bloße Fiktion ist, aber doch we-

nigstens die „Teile“, die Pegasus ausmachen (das Pferd und die Flügel), wirklich existieren, wenn auch nicht in dieser Kombination.

„Sind doch auch Maler, selbst wenn sie Sirenen und Satyre in den fremdartigsten Gestalten zu bilden versuchen, nicht imstande, ihnen in jeder Hinsicht neue Eigenschaften zuzuteilen, sondern sie mischen nur die Glieder von verschiedenen lebenden Wesen durcheinander: oder wenn sie vielleicht etwas so unerhört Neues sich ausdenken, wie man ähnliches überhaupt nie gesehen hat, das also ganz und gar erfunden und unwahr ist, so müssen doch mindestens die Farben wahr sein, aus denen sie es zusammensetzen.“ (op.cit., AT VII 19 f., PhB 250a 34 f.)

Müssen also nicht wenigstens die Formen, Farben, Gerüche und Gestalten, aus denen die Traumbilder zusammengesetzt sind, etwas sein, was wirklich existiert? Nein, sagt Descartes, auch hier können wir noch einen Grund finden, der einen Zweifel erlaubt. Denn:

„Es ist indessen in meinem Denken eine alte Überzeugung verwurzelt, daß es einen Gott gibt, der alles vermag und von dem ich so, wie ich bin, geschaffen wurde. Woher weiß ich aber, ob er nicht bewirkt hat, daß es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Objekt, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort gibt und daß dennoch dies alles genau so, wie es mir jetzt vorkommt, bloß da zu sein scheint; ja sogar auch, so wie ich überzeugt bin, daß andere sich bisweilen in dem irren, was sie vollkommen zu wissen meinen, ebenso könnte auch ich mich täuschen, sooft ich 2 und 3 addiere oder die Seiten eines Quadrats zähle, oder was man sich noch leichteres denken mag.“ (op.cit., AT VII 21, PhB 250a 36 f.)

Woher will ich wissen, daß dies nicht so ist? Offenbar kann ich nicht von vornherein ausschließen, daß ein boshafter allmächtiger Betrüger alles daran setzt, mich zu täuschen. Und weil ich das nicht ausschließen kann, muß ich letzten Endes eingestehen, daß tatsächlich alles, was ich für wirklich halte, ebensogut auch ein Trugbild sein könnte. Alle die Dinge, die ich zu sehen, zu hören, zu

riechen und zu fühlen glaube, sind möglicherweise bloßer Schein, und nicht nur sie, auch die Elemente, aus denen sie gebildet sind, auch ihnen entspricht nichts in der Wirklichkeit: es gibt weder eine Welt, noch Dinge, noch Farben, noch Formen, noch Gerüche, noch Töne. Ich kann diese Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen.

Ich will hier nicht auf die Schlüssigkeit der gerade referierten Überlegung eingehen. In diesem Zusammenhang ist wichtiger, welche Konsequenzen sich aus ihr für den Grundsatz (*) ergeben. Soweit ich sehen kann, ist eine Konsequenz besonders relevant: Wenn nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, daß alles, was ich bisher über die Realität der Außenwelt geglaubt habe, falsch ist, dann ist die von Descartes zunächst nur hypothetisch ins Spiel gebrachte Welt, in der ein allmächtiger Betrügergott mir die Dinge so erscheinen läßt, als gäbe es eine reale Außenwelt, in der diese Außenwelt tatsächlich aber gar nicht existiert, doch offenbar eine *mögliche Welt*. Wie würde diese mögliche Welt aussehen?

Zunächst einmal gäbe es in dieser Welt natürlich den übermächtigen Betrügergott selbst; doch das ist hier nicht weiter von Belang. Wie würde diese Welt weiter aussehen? Gäbe es in ihr außer dem Betrügergott noch etwas anderes? Klarer ist zunächst, was es in dieser Welt *nicht* geben würde. Denn voraussetzungsgemäß existiert in dieser Welt nichts von dem, was wir bisher über die Außenwelt geglaubt haben. D.h. es gäbe in dieser Welt keine Erde, keine Körper, keinen Raum, keine Farben, keine Töne, keine Gerüche usw.

Wäre die Welt, um die es jetzt geht, also außer dem Betrügergott völlig leer? Wenn man Descartes folgt, lautet die Antwort auf diese Frage: Nein. Auch wenn es in der angenommenen Welt keine Dinge der Außenwelt gäbe, so müßte in ihr doch noch etwas anderes als der Betrügergott existieren – nämlich unsere *Vorstellungen* von dieser Welt.

Denn Descartes zufolge können wir zwar daran zweifeln, ob auch nur eine unserer Vorstellungen der Wirklichkeit entspricht, aber dieser Zweifel setzt die Existenz der Vorstellungen voraus. An ihnen können wir nicht zweifeln. Wenn wir z.B. etwas zu sehen, zu hören oder zu riechen glauben, dann kann es sein, daß dieses Etwas, d.h. das, was wir wahrzunehmen scheinen, nicht existiert oder daß es nicht so ist, wie es zu sein scheint. Aber das ändert nichts daran, daß es uns so zu sein scheint, d.h. es ändert nichts daran, daß wir bestimmte Vorstellungen von diesem Etwas haben.

„Ich sehe doch offenbar jetzt das Licht, höre das Geräusch, fühle die Wärme; aber nein, das ist falsch, denn ich schlafe ja. Aber mir scheint doch, als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, *das kann nicht falsch sein*, das eigentlich ist es, was an mir Empfinden genannt wird, und dies, genau so verstanden, ist nichts anderes als denken.“ (2. Med., AT VII 29, PhB 250a 50 f. – Hervorh. vom Verf.)

Wenn es unsere Vorstellungen gibt, wenn wir also denken, dann muß es aber auch uns selbst geben. Denn Denken ist eine Eigenschaft und kann deshalb nicht ohne eine Substanz sein, die der Träger dieser Eigenschaft ist. Als Resultat ergibt sich also, daß die mögliche Welt, die Descartes implizit in den Überlegungen der ersten Meditation entwickelt, eine Berkeley-Welt ist; es gibt in ihr nur denkende Wesen und deren Bewußtseinsinhalte (Vorstellungen). Mit den Überlegungen der ersten Meditation will Descartes also offenbar auch zeigen, daß die Vorstellung einer Welt, in der nur denkende Wesen, aber keine Gegenstände der Außenwelt existieren, die Vorstellung einer *möglichen* Welt ist und daß insofern – der Sache nach – die Metaphysik Berkeleys eine *mögliche* Metaphysik ist. Sie ist zwar *falsch*, wie sich dann in der sechsten Meditation zeigen soll; aber sie ist doch *möglich*. Und eben weil sie möglich ist, d.h. weil es eine Welt geben könnte, in der nur denkende Wesen und deren Bewußtseinsinhalte

existieren, eben deshalb ist nach Descartes das Denken offenbar etwas, was nicht von der Existenz der Außenwelt abhängt.

Angesichts dieser Konsequenz aus den Überlegungen der ersten Meditation würde es sicher naheliegen, an dieser Stelle etwas ausführlicher auf die Frage einzugehen, ob denn eine Berkeley-Welt, also eine Welt reiner Geister, tatsächlich so unproblematisch ist, wie Descartes offenbar meint. Doch ich will das hier nicht tun,⁶ sondern auf das Gedankenexperiment der zweiten Meditation zurückkommen und dabei die Frage untersuchen, ob Descartes denn wenigstens unter der Voraussetzung, daß reine Geister möglich sind, mit Hilfe dieses Gedankenexperiments zeigen kann, daß er selbst ein reiner Geist ist.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist es sinnvoll, sich zunächst noch einmal zu vergegenwärtigen, an welcher Stelle der *Meditationen* Descartes dieses Gedankenexperiment durchführt. Denn es ist sicher kein Zufall, daß er die Frage nach der Natur seiner selbst schon sehr früh im Gedankengang der gesamten *Meditationen* behandelt – fast zu Beginn der zweiten Meditation. Vor dieser Überlegung steht nur die Entwicklung des hyperbolischen Zweifels und das cogito-Argument, mit dessen Hilfe ein erster Existenzbeweis, der Beweis der Existenz seiner selbst, geführt werden soll. Anders ausgedrückt: diese Überlegung findet statt, *bevor* die Frage beantwortet ist, ob es eine Außenwelt gibt oder nicht bzw. welche Metaphysik richtig ist - die subjektiv-idealistische oder die realistische. Denn diese Fragen werden erst in der sechsten Meditation abschließend behandelt.

Wenn Descartes untersucht, welche Art von Ding jenes Ich ist, dessen Existenz mit dem cogito-Argument bewiesen

⁶ Zur Problematik der Existenz reiner Geister vgl. jedoch Strawson *Individuals*, Penelhum *Survival and Disembodied Existence* und Shoemaker *Self-Knowledge and Self-Identity*.

wurde, kann er deshalb folgendermaßen argumentieren: Ich weiß (noch) nicht, ob es überhaupt Dinge außerhalb meines Bewußtseins gibt oder ob diese Welt nicht vielleicht doch eine Berkeley-Welt ist. Ich kann auch nicht von vornherein ausschließen, daß sich im Laufe der *Meditationen* herausstellen wird, daß es keine solchen Dinge gibt und daß daher die Welt tatsächlich eine Berkeley-Welt ist. Auch wenn sich dies herausstellen sollte, würde sich jedoch an der Beweiskraft des cogito-Arguments nichts ändern. Auch in diesem Fall wäre mit seiner Hilfe daher gezeigt, daß ich existiere. Denn der Beweis meiner Existenz mit Hilfe des „cogito, ergo sum“ ist von der Frage, welche Metaphysik richtig ist, gänzlich unabhängig. Kein Schritt dieses Beweises hängt davon ab, ob es Dinge der Außenwelt gibt oder nicht. Falls sich herausstellen sollte, daß die Welt tatsächlich eine Berkeley-Welt ist, wäre das Ich, dessen Existenz bewiesen wurde, aber *a fortiori* ein reiner Geist. Denn Dinge anderer Art gibt es in einer solchen Welt nicht. Wenn sich herausstellen kann, daß diese Welt eine Berkeley-Welt ist, dann bedeutet das also, daß sich auch herausstellen kann, daß ich ein reiner Geist bin. Und das heißt weiter, daß es für mich möglich wäre, auch ohne alle körperlichen Eigenschaften zu existieren. Denn wenn sich herausstellen kann, daß ich ein reiner Geist bin, dann ist es auch möglich, daß ich ein reiner Geist bin.

Auf den ersten Blick scheint diese Argumentation durchaus zwingend zu sein. Doch auch sie hat – selbst wenn man von der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit von Berkeley-Welten einmal absieht – einen kritischen Punkt. Und dieser kritische Punkt liegt bei dem Übergang von

- (1) Es könnte sich herausstellen, daß ich ein reiner Geist bin.

zu

- (2) Es ist möglich, daß ich ein reiner Geist bin.

Das Problem dieses Übergangs soll zunächst an einem Beispiel erläutert werden. Angenommen, es findet eine Expedition auf einen fernen Kontinent (oder vielleicht sogar auf einen benachbarten Planeten) statt, von dem bekannt ist, daß auf ihm ein besonders intelligenter Konstrukteur wohnt, der in der Lage ist, kleine Roboter zu bauen, die den uns bekannten Tieren in Aussehen und Verhalten täuschend ähnlich sind. Frühere Forschungsreisende versichern, daß es nicht möglich ist, diese Roboter allein aufgrund des äußeren Erscheinungsbildes von wirklichen Tieren zu unterscheiden, die es dort ebenfalls gibt. Weiter angenommen, der Leiter der Expedition sieht eines Tages in einiger Entfernung vor sich eine Katze – d.h. vorsichtiger: ein Wesen, das aussieht und sich so verhält wie eine Katze.

Offenbar befindet er sich in der folgenden Situation: Er weiß, daß es dort, wo er nun ist, kleine Roboter gibt, die von Tieren nicht ohne weiteres zu unterscheiden sind. Also ist es richtig, wenn er sich sagt: Es könnte sich herausstellen, daß das Wesen dort drüben keine Katze, sondern eine Katzenmaschine ist. Denn er kann noch nicht wissen, um welche Art von Wesen es sich handelt. Angesichts dieser Lage könnte er aber ganz offenkundig nicht weiter argumentieren: Es könnte sich *herausstellen*, daß dieses Wesen kein Tier ist, also ist es *möglich*, daß es kein Tier ist. Denn wenn dieser Schritt zulässig wäre, könnte er fortfahren: Wenn dieses Wesen eine Katze wäre, wäre es aber notwendig ein Tier;⁷ da es möglicherweise kein Tier ist, kann es also keine Katze sein; was ich vor mir sehe, ist daher keine Katze, sondern eine Katzenmaschine.

Es ist klar, daß es so nicht gehen kann. Auf dieselbe Weise könnte er ja auch zu dem genau entgegengesetzten Ergebnis kommen. Denn genau so, wie sich herausstellen

⁷ Zu der These, daß jede Katze notwendig ein Tier ist, vgl. oben S. 109 f.

könnte, daß das Wesen kein Tier ist, könnte sich natürlich auch herausstellen, daß es keine Maschine ist. Also könnte der Expeditionsleiter auch argumentieren: Es könnte sich herausstellen, daß dieses Wesen keine Maschine ist, also ist es möglich, daß es keine Maschine ist; wenn es aber ein Roboter wäre, wäre es notwendig eine Maschine; also ist das Wesen dort drüben in Wirklichkeit kein Roboter, sondern eine Katze. Er könnte also mühelos beweisen, daß das Wesen eine Katze und keine Katze, ein Roboter und kein Roboter ist. Eine offensichtlich absurde Schlußfolgerung. Außerdem wäre es ja auch zu schön, wenn man auf so simple Art seine Unwissenheit überwinden könnte. Wenn man eine offensichtlich empirische Frage in dieser Weise durch *a priori* Argumente entscheiden könnte. Aber was ist falsch gelaufen? An welcher Stelle genau liegt der Fehlschluß?

Auf die Problematik des Übergangs von „könnte sich herausstellen, daß nicht-*p*“ zu „nicht-*p* ist möglich“ oder „*p* ist nicht notwendig“ geht auch Kripke in *Naming and Necessity* ausführlich ein. Dabei schreibt er im Zusammenhang mit der Frage, ob sich nicht hätte herausstellen können, daß der Morgenstern nicht mit dem Abendstern identisch ist, und ob nicht deshalb die nicht-Identität dieser Himmelskörper als möglich angesehen werden muß, zunächst ganz im Sinne der bisherigen Überlegungen:

„Zunächst: es gibt einen Sinn, in dem sich das eine ebenso gut wie das andere herausstellen könnte, in dem klar ist, daß das nicht impliziert, daß das Ergebnis, das sich schließlich ergibt, nicht notwendig ist. Zum Beispiel könnte sich das Vier-Farben-Theorem als wahr erweisen, aber es könnte sich auch als falsch erweisen. Beides könnte sich herausstellen. Dennoch heißt das nicht, daß das, was sich herausstellt, nicht notwendig ist. Das ‚könnte‘ ist hier offenkundig rein ‚epistemisch‘ – es drückt nur unseren derzeitigen Zustand des Nichtwissens oder der Unsicherheit aus.“ (Naming, 103/120)

Doch später konfrontiert er sich selbst mit einem Gegen-

argument, das zeigt, daß die Dinge so einfach nicht liegen.

„Sie haben zugegeben, daß sich ... in Bezug auf Gold hätte herausstellen können, daß es nicht das Element mit der Ordnungszahl 79 ist. Was das betrifft, so haben Sie außerdem anerkannt, daß es sich von Elisabeth II. hätte herausstellen können, daß sie nicht die Tochter von Georg VI. ist ... Was können Sie dann meinen, wenn sie sagen, daß solche Möglichkeiten unmöglich sind? ... wenn sich hätte *herausstellen* können, daß die Welt anders ist, als sie ist, dann hätte sie anders *sein* können. Wenn man diese Tatsache leugnet, leugnet man damit das aus sich heraus evidente Modalprinzip, daß etwas, was von einer Möglichkeit impliziert wird, selbst möglich sein muß. Sie können die Schwierigkeiten auch nicht dadurch vermeiden, daß Sie erklären, die Wörter ‚hätte ... können‘ in dem Ausdruck ‚es hätte sich anders herausstellen können‘ seien rein epistemisch, in dem Sinne, in dem die Aussage ‚Fermats Letztes Theorem könnte sich als wahr, aber auch als falsch erweisen‘ nur unser gegenwärtiges Nichtwissen ausdrückt und in dem die Aussage ‚Die Arithmetik hätte sich als vollständig erweisen können‘ unser früheres Nichtwissen ausdrückt. In diesen mathematischen Fällen mag uns das Wissen gefehlt haben, tatsächlich war es aber in diesen Fällen mathematisch unmöglich, daß sich die Antwort anders hätte herausstellen können, als sie sich wirklich ergeben hat. Bei ihren Lieblingsbeispielen ... ist das jedoch anders: tatsächlich ist es logisch möglich, daß sich Gold als eine chemische Verbindung hätte erweisen können ... Der Gegensatz zu dem mathematischen Fall könnte nicht größer sein ...“ (op.cit., 140 f./160 f.)

Wie löst sich dieser scheinbare Widerspruch? Auf der einen Seite scheint das Expeditions-Beispiel zu zeigen, daß man nicht einfach von „es kann sich herausstellen, daß *p*“ zu „es ist möglich, daß *p*“ übergehen darf, auf der anderen Seite wird in dem gerade zitierten Einwand reklamiert, daß das, was sich herausstellen könnte, natürlich auch möglich sein muß; denn sonst könnte es sich eben nicht herausstellen. Und Kripke gibt diesen Grundsatz ausdrücklich zu.

„Der Gegner hat recht, wenn er argumentiert, ich müsse, wenn

ich die These vertrete, daß dieser Tisch nicht aus Eis hätte gemacht sein können, auch die These vertreten, daß sich von ihm nicht hätte herausstellen können, daß er aus Eis gemacht wurde; *es hätte sich herausstellen können, daß P impliziert, daß P hätte der Fall sein können.*“ (op.cit., 141 f./162)

Aus diesem Grunde besteht auch der vom Gegner behauptete Unterschied zwischen den mathematischen und den anderen Beispielen Kripke zufolge nicht. Denn seiner Meinung nach gilt für *jede* notwendige Wahrheit – sei sie nun mathematischer oder anderer Art –, daß sie sich nicht anders herausstellen könnte. Wie verträgt sich dies aber mit der Tatsache, daß wir – selbst wenn feststeht, daß Elisabeth II. notwendig die Tochter von Georg VI.⁸ ist – offenbar doch trotzdem sagen können: es hätte sich herausstellen können, daß Elisabeth II. nicht die Tochter von Georg VI. ist?

Der Punkt ist einfach, daß sich in dieser Formulierung tatsächlich eine sprachliche Mehrdeutigkeit verbirgt, die uns im allgemeinen nicht auffällt. Nehmen wir als Beispiel den Tisch, an dem ich jetzt sitze. Zunächst scheint es ganz unproblematisch, wenn ich etwa sage, es könnte sich herausstellen, daß dieser Tisch nicht aus Holz, sondern aus Kunststoff hergestellt wurde. Tatsächlich ist hier jedoch Vorsicht geboten. Denn wenn dieser Tisch in Wirklichkeit aus Holz hergestellt wurde, dann kann es sich tatsächlich nicht herausstellen, daß *dieser* Tisch aus Kunststoff hergestellt wurde. Die Aussage wäre also falsch, wenn man sie so verstehen würde, daß sich von *diesem* Tisch (von *diesem ganz bestimmten* Gegenstand, an dem ich im Augenblick sitze) herausstellen könnte, daß er aus Kunststoff gemacht wurde.

Aber das ist es wohl auch gar nicht, was ich mit meiner ursprünglichen Formulierung sagen wollte. Denn zumindest Kripkes Meinung nach ist die Intuition, die hinter

⁸ Vgl. oben S. 110 ff.

einer Aussage wie „Es könnte sich herausstellen, daß dieser Tisch aus Kunststoff gemacht wurde“ steht, nicht, daß *dieser selbe* Tisch, an dem ich jetzt sitze, auch aus Kunststoff gemacht sein könnte, sondern nur, daß es sein könnte, daß ich jetzt an *einem* nicht aus Holz, sondern aus Kunststoff hergestellten Tisch sitze, der genau so aussieht und der sich genau so anfühlt wie der Tisch, an dem ich im Augenblick wirklich sitze, und von dem ich daher dieselben Sinneseindrücke habe.

„Anders ausgedrückt: Ich ... hätte hinsichtlich *eines Tisches*, der aus [Kunststoff] gemacht wurde, *qualitativ* in der *gleichen epistemischen Situation* sein können, die faktisch besteht, ich könnte hinsichtlich seiner dieselben Sinnesevidenzen haben, die ich faktisch habe.“ (op.cit., 142/162)

Der Punkt ist also, daß ich mit der Aussage, es könnte sich herausstellen, daß der Tisch, an dem ich sitze, aus Kunststoff gemacht wurde, im allgemeinen gar keine Aussage über *diesen* speziellen Tisch machen möchte. Denn was ich sagen will, ist nicht, daß sich von *diesem ganz speziellen* Gegenstand, an dem ich jetzt sitze, herausstellen könnte, daß er aus einem anderen Material gemacht wurde, als es tatsächlich der Fall ist, sondern nur, daß sich herausstellen könnte, daß an dieser Stelle in diesem Raum ein aus Kunststoff hergestellter Tisch steht, der genauso aussieht, sich genauso anfühlt usw. wie der Tisch, an dem ich jetzt sitze, und der daher im Hinblick auf die Sinneseindrücke, die ich von ihm habe, nicht von diesem Tisch zu unterscheiden ist. Falls der Tisch, an dem ich tatsächlich sitze, aus Holz hergestellt wurde, bedeutet die Aussage, es könnte sich herausstellen, daß der Tisch, an dem ich sitze, aus Kunststoff gemacht wurde, also nicht, daß sich von *diesem* Tisch herausstellen könnte, daß er aus Kunststoff gemacht wurde, sondern, daß sich herausstellen könnte, daß an dieser Stelle ein *anderer* Tisch steht als der, der jetzt wirklich hier steht. Kurz: an dieser Stelle könnte

auch ein anderer (aus Kunststoff hergestellter) Tisch stehen.

Diese Analyse liefert auch den Schlüssel für das Expeditions-Beispiel. Denn wenn der Leiter der Expedition sagt, es könnte sich herausstellen, daß das Wesen dort drüben kein Tier, sondern eine kleine Maschine ist, dann ist auch das nicht als eine Aussage über *das bestimmte* Wesen zu verstehen, das ihm tatsächlich gegenüber sitzt. Auch er will nicht sagen, daß sich von *diesem bestimmten* Wesen herausstellen könnte, daß es kein Tier ist, sondern nur, daß sich herausstellen könnte, daß an dieser Stelle ihm gegenüber kein Tier, sondern eine kleine Maschine sitzt. D.h. er will sagen, daß sich herausstellen könnte, daß an der Stelle, an der sich dieses Wesen jetzt befindet, ein kleiner Roboter sitzt, der genau so aussieht und sich genau so verhält wie dieses Wesen dort drüben und demgegenüber er deshalb in der gleichen epistemischen Situation wäre, in der er jetzt ist. Mit dem Satz, daß sich herausstellen könnte, daß das Wesen dort drüben kein Tier, sondern eine Maschine ist, will er also ebenfalls keine Aussage über *dieses* Wesen machen (was es möglicherweise sein könnte und was nicht), sondern nur feststellen, daß sich herausstellen könnte, daß er gar nicht das Wesen sieht, daß er wirklich sieht, sondern einen anderen Gegenstand, den er von diesem Wesen aufgrund der Information, über die er verfügt, nicht unterscheiden kann.

Die Unterscheidung, um die es hier geht, wird vielleicht noch deutlicher, wenn man sie etwas formaler betrachtet. Wenn man die herkömmliche Russellsche Analyse von Aussagen zugrundelegt, die als Subjektterm eine Kennzeichnung enthalten, dann hat die Aussage

- (1) Der Gegenstand, der mir gegenüber sitzt, ist kein Tier

die logische Form

- (2) Es gibt genau ein x , für das gilt: x sitzt mir gegenüber, und von diesem x gilt außerdem: x ist kein Tier.

Aufgrund dieser Analyse scheint es also sinnvoll zu sein, die Aussage

- (3) Es ist möglich, daß der Gegenstand, der mir gegenüber sitzt, kein Tier ist

so zu deuten

- (4) Es ist möglich, daß es genau ein x gibt, für das gilt: x sitzt mir gegenüber, und daß von diesem x außerdem gilt: x ist kein Tier.

Und in diesem Sinn folgt die Aussage (3) aus der Aussage

- (5) Es könnte sich herausstellen, daß der Gegenstand, der mir gegenüber sitzt, kein Tier ist.

In diesem Sinn folgt aber aus der Aussage (3) nichts über *den* Gegenstand, der mir jetzt wirklich gegenüber sitzt. Denn in diesem Sinn ist die Aussage (3) keine Aussage über diesen speziellen Gegenstand, sondern eine reine Existenzaussage, die schon dann wahr ist, wenn es in einer möglichen Welt (Situation) *irgendeinen* Gegenstand gibt, der zu mir in der geforderten Relation steht und der kein Tier ist.

Man kann die Aussage (3) aber auch anders verstehen, wenn man nämlich annimmt, daß mit ihr doch eine Aussage über *den ganz speziellen* Gegenstand gemacht werden soll, der mir tatsächlich gegenüber sitzt, d.h. wenn man diese Aussage als eine *de re* Aussage versteht (und nicht wie bei zuvor angeführten Analyse als eine *de dicto* Aussage), in der die Kennzeichnung „der Gegenstand, der mir gegenüber sitzt“ streng *referentiell* verwendet wird. Als *de re* Aussage wäre die Aussage (3) aber nicht schon dann wahr, wenn in einer möglichen Welt (Situation) die

Aussage (1) wahr ist, d.h. wenn es in einer möglichen Welt (Situation) *einen* Gegenstand gibt, der zu mir in der geforderten Relation steht und der kein Tier ist, sondern erst dann, wenn in einer möglichen Welt (Situation) *der* Gegenstand, der *jetzt* (d.h. *in der wirklichen Welt*) zu mir in der geforderten Relation steht, nicht die Eigenschaft hat, ein Tier zu sein.

Allgemein kann man den Unterschied zwischen der *de re* und der *de dicto* Auffassung von Aussagen der Art (3) so formulieren. Die Aussage

- (6) Es ist möglich, daß derjenige Gegenstand, der die Eigenschaft *F* hat, auch die Eigenschaft *G* hat

ist eine *de re* Aussage, wenn diese Aussage genau dann wahr ist, wenn es eine mögliche Welt (Situation) gibt, in der *der* Gegenstand, der *in der wirklichen Welt* (als einziger) die Eigenschaft *F* hat, die Eigenschaft *G* hat. Dagegen ist die Aussage (6) eine *de dicto* Aussage, wenn sie genau dann wahr ist, wenn die Aussage

- (7) Derjenige Gegenstand, der die Eigenschaft *F* hat, hat auch die Eigenschaft *G*

in einer möglichen Welt wahr ist, d.h. wenn es eine mögliche Welt gibt, in der genau *ein* Gegenstand die Eigenschaft *F* hat und in der dieser Gegenstand auch die Eigenschaft *G* hat.

Die Unterscheidung zwischen *de re* und *de dicto* entspricht im übrigen ziemlich genau der von Kripke eingeführten Unterscheidung zwischen starren und nicht starren Designatoren. Denn offenbar ist z.B. die Aussage (3) genau dann eine *de re* Aussage, wenn der Kennzeichnungsterm „der Gegenstand, der mir gegenüber sitzt“ in ihr als starrer Designator fungiert. Und umgekehrt ist sie genau dann eine *de dicto* Aussage, wenn dieser Kennzeichnungsterm in ihr nicht als starrer Designator fungiert.

Nach diesen Überlegungen kann der schwache Punkt in der oben angeführten Argumentation des Expeditionsleiters jetzt genauer identifiziert werden. Denn diese Argumentation lautete so:

- (1) Es könnte sich herausstellen, daß der Gegenstand dort drüben kein Tier ist.
- (2) Also ist es möglich, daß der Gegenstand dort drüben kein Tier ist (d.h. daß er nicht die Eigenschaft hat, ein Tier zu sein).
- (3) Also ist die Eigenschaft, ein Tier zu sein, keine wesentliche Eigenschaft des Gegenstandes dort drüben.
- (4) Also ist der Gegenstand dort drüben keine Katze; denn alle Katzen sind notwendig Tiere.

Die Aussage (1) in dieser Argumentation ist aber nur dann wahr, wenn man sie als *de dicto* Aussage versteht. Besser gesagt: der Expeditionsleiter ist in der angegebenen Situation zur Behauptung der Aussage (1) nur berechtigt, wenn er sie so versteht. Aus der Aussage (1) folgt zwar die Aussage (2); aber wenn (1) nur als *de dicto* Aussage wahr ist, dann gilt das auch für (2). D.h. der Expeditionsleiter darf in der Situation, in der er sich befindet, zwar von (1) auf (2) schließen; aber nur wenn er die Aussage (2) ebenfalls als *de dicto* Aussage versteht. Die Aussagen (3) und (4) machen jedoch nur als *de re* Aussagen einen Sinn, d.h. wenn sie als Aussagen über *den bestimmten* Gegenstand aufgefaßt werden, der dem Expeditionsleiter tatsächlich gegenüber sitzt. Wenn aber die Aussage (2) nur eine *de dicto* Aussage ist, d.h. wenn in dieser Aussage die Kennzeichnung „der Gegenstand dort drüben“ kein starrer Designation ist, dann kann man von (2) eben nicht auf (3) und auf (4) schließen. Dies war ja gerade auch das Ergebnis des Abschnitts 3.1. Das Argument des Expeditionsleiters scheidet somit daran, daß er von (2) nicht auf

(3) und damit auch nicht auf (4) schließen kann, eben weil er die Aussage (1) und damit auch die Aussage (2) nur als *de dicto* Aussagen behaupten darf. Die Prämissen (1) und (2) erlauben als *de dicto* Aussagen höchstens den Schluß auf

(5) Möglicherweise sitzt dort drüben kein Tier (keine Katze),

aber nicht den Schluß auf

(6) Das, was wirklich dort drüben sitzt, ist möglicherweise kein Tier; also ist es keine Katze.

Wenn wir nun zur Argumentation Descartes' zurückkommen, dann scheint mir klar, daß sich Descartes nach dem cogito-Argument in einer ähnlichen Situation befindet wie der Expeditionsleiter in dem gerade diskutierten Beispiel. Er hat die Existenz eines Wesens bewiesen, das er „Ich“ nennt und von dem er nur weiß, daß es die Eigenschaft hat, zu denken. Er ist zwar sicher, daß dieses Wesen existiert, aber er weiß noch nicht, was für eine Art von Wesen es ist. Aus den Überlegungen der ersten Meditation ergibt sich für Descartes jedoch, daß Wesen, die *allein* mit der Eigenschaft des Denkens existieren können, daß also reine Geister möglich sind. Und somit scheint es zumindest möglich, daß auch das Ich, d.h. der Gegenstand, dessen Existenz Descartes bewiesen hat, ein reiner Geist ist. Denn, so kann Descartes offenbar an dieser Stelle der *Meditationen* argumentieren: Da reine Geister möglich sind, könnte sich im weiteren Verlauf der *Meditationen* herausstellen, daß das Ich, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, seiner Natur nach ein reiner Geist ist. Denn an dieser Stelle der *Meditationen* wissen wir noch nicht einmal, ob es überhaupt Dinge der Außenwelt gibt. Wenn es solche Dinge aber nicht gibt, könnte das Ich *a fortiori* nur ein reiner Geist sein.

Und weiter scheint Descartes argumentieren zu können: Wenn sich herausstellen kann, daß das Ich ein reiner Geist ist, dann kann sich herausstellen, daß dieses Ich ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existiert; wenn sich das herausstellen kann, ist es aber vorstellbar, daß das Ich ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existiert; und wenn das vorstellbar ist, dann ist das Ich kein Körper. Aber dieses Argument ist natürlich ebensowenig schlüssig wie das entsprechende Argument des Expeditionsleiters. Dies wird allerdings erst richtig deutlich, wenn man sich klar macht, daß das „Ich“ bei Descartes letztlich nur eine Kurzform für den Kennzeichnungsterm „dasjenige Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde“ ist und daß daher der Kern dieser Descartesschen Argumentation lautet:

- (1) Es könnte sich herausstellen, daß das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, die Eigenschaft der Ausdehnung nicht hat
- (2) Also ist es möglich (vorstellbar), daß das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, die Eigenschaft der Ausdehnung nicht hat
- (3) Also ist das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, kein Körper.

Die Analyse dieser Argumentation ist völlig analog zu der des vorigen Arguments. Erstens: Auch Descartes kann die Aussage (1) nur als *de dicto* Aussage behaupten. Für die entsprechende Behauptung als *de re* Aussage fehlt ihm jeder Beleg. Zweitens: Aus der Aussage (1) folgt zwar die Aussage (2). Aber wenn die Aussage (1) nur als *de dicto* Aussage wahr ist, dann gilt dies auch für die Aussage (2). Descartes kann also von (1) auf (2) schließen, aber eben

nur, wenn er (2) ebenso wie (1) als *de dicto* Aussage versteht. Drittens: Man kann von der Aussage (2) als *de dicto* Aussage *nicht* auf die Aussage (3) schließen. Denn diese Aussage ist nur als *de re* Aussage sinnvoll. Die Aussagen (1) und (2) ermöglichen als *de dicto* Aussagen höchstens den Schluß auf die Konklusion

(4) Möglicherweise wurde am Anfang der zweiten Meditation die Existenz eines reinen Geistes bewiesen,

aber nicht den Schluß auf die Konklusion

(5) Das Wesen, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation wirklich bewiesen wurde, könnte auch ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren; also ist es kein Körper.

Um der Fairneß willen muß hier jedoch angemerkt werden, daß Descartes der Argumentation in manchen Stellen der zweiten Meditation noch eine etwas andere Richtung zu geben scheint. Denn an diesen Stellen scheint er eher folgendermaßen zu argumentieren: Es könnte sich herausstellen, daß es keine Dinge der Außenwelt gibt; selbst wenn sich dies herausstellen sollte, würde jedoch das Ich, dessen Existenz gerade bewiesen wurde, nicht aufhören zu existieren; also sind die Eigenschaften, die für die Dinge der Außenwelt charakteristisch sind, keine wesentlichen Eigenschaften dieses Ich; denn wenn sich herausstellen kann, daß es keine Dinge gibt, die die Eigenschaft haben, ausgedehnt zu sein, ohne daß deshalb das Ich aufhören würde zu existieren, dann kann dieses Ich offenbar auch ohne die Eigenschaft, ausgedehnt zu sein, existieren; also ist es seiner Natur nach kein Körper.

Auch in dieser Form ist Descartes' Argument jedoch nicht haltbar. Denn wenn es das wäre, dann könnte auch der Expeditionsleiter argumentieren: Ich weiß, daß das Wesen dort drüben existiert; es könnte sich aber herausstellen,

daß es auf diesem Kontinent gar keine Tiere mehr gibt (vielleicht wurden sie alle ausgerottet oder von einer Seuche dahingerafft); doch auch wenn sich dies herausstellen sollte, würde das Wesen dort drüben nicht aufhören zu existieren; also könnte es auch ohne die für Tiere charakteristischen Eigenschaften existieren; also ist es keine Katze.

Auch in diesem Argument ist der Fehler nach den vorangegangenen Überlegungen leicht zu diagnostizieren. Wenn nämlich das Wesen, das dem Expeditionsleiter wirklich gegenüber sitzt, tatsächlich doch ein Katze ist, dann ist es strikt genommen einfach nicht richtig, daß sich herausstellen könnte, daß es auf diesem Kontinent keine Tiere mehr gibt. Denn zumindest von dieser Katze könnte sich das nicht herausstellen. Auch hier impliziert der Satz „Es könnte sich herausstellen, daß es auf diesem Kontinent keine Lebewesen mehr gibt“ deshalb nicht „Von dem Wesen dort drüben könnte sich herausstellen, daß es kein Tier ist“, sondern nur „Es könnte sich herausstellen, daß dort drüben gar nicht das Wesen sitzt, das dort wirklich sitzt, sondern ein anderes, von diesem äußerlich nicht unterscheidbares Wesen, das keine Katze, sondern eine Katzenmaschine ist“.

Und analog gilt für die gerade angeführte Variante des Descartesschen Arguments: Wenn der Gegenstand, dessen Existenz zu Beginn der zweiten Meditation bewiesen wurde, tatsächlich seiner Natur nach ein Körper ist, dann kann sich eben nicht herausstellen, daß es keine Körper gibt; d.h. von diesem Gegenstand zumindest kann sich dann nicht herausstellen, daß er kein Körper ist. Das einzige, was sich in diesem Fall herausstellen könnte, ist wiederum, daß gar nicht die Existenz *dieses* Gegenstandes bewiesen wurde, sondern die eines *anderen* Gegenstands, der aufgrund der vorliegenden Informationen nicht von dem Gegenstand, dessen Existenz tatsächlich bewie-

sen wurde, zu unterscheiden ist und der seiner Natur nach kein Körper, sondern ein reiner Geist ist. Denn auch hier impliziert die Aussage „Es könnte sich herausstellen, daß es keine Gegenstände der Außenwelt gibt“ nicht „Von dem Gegenstand, dessen Existenz tatsächlich bewiesen wurde, könnte sich herausstellen, daß er kein Körper ist“, sondern nur „Es könnte sich herausstellen, daß gar nicht die Existenz dieses Gegenstands bewiesen wurde, sondern die eines anderen, der seiner Natur nach ein reiner Geist ist“. Die Situation, in der sich Descartes nach Abschluß des cogito-Arguments befindet, erlaubt also auf jeden Fall höchstens den Schluß auf „Möglicherweise wurde mit dem cogito-Argument die Existenz eines reinen Geistes bewiesen“, aber eben nicht den Schluß auf „Der Gegenstand, dessen Existenz mit dem cogito-Argument tatsächlich bewiesen wurde, könnte auch ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren; also ist er ein reiner Geist“.

Wenn man versucht, diese Kritik an der Begründung des Grundsatzes (*) der Descartesschen Argumentation auf den Punkt zu bringen, dann ergibt sich meiner Meinung nach der folgende einfache Zusammenhang. Nachdem Descartes in der ersten Meditation (seiner Meinung nach) unter anderem gezeigt hat, daß eine Welt reiner Geister möglich ist, und nachdem er am Anfang der zweiten Meditation die Existenz eines Gegenstandes bewiesen hat, den er „Ich“ nennt und von dem er weiß, daß er die Eigenschaft hat, zu denken, kann er, da er an dieser Stelle der Meditationen noch nicht mehr weiß, offenbar zu Recht behaupten:

- (1) Es könnte sich herausstellen, daß es keine Dinge der Außenwelt gibt, d.h. keine Dinge, die die Eigenschaft haben, ausgedehnt zu sein.

Aus dieser Aussage scheint jedoch zu folgen:

- (2) Es könnte sich herausstellen, daß der Gegenstand,

dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein.

Und aus dieser Aussage wiederum scheint sich zu ergeben:

- (3) Es ist vorstellbar, daß der Gegenstand, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde, nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein.

Tatsächlich folgt auch (2) aus (1) und (3) aus (2); aber nur, wenn man diese beiden Aussagen als *de dicto* Aussagen versteht. D.h. Descartes kann aus (1) auf (2) im Sinne von

- (2a) Es könnte sich herausstellen, daß am Anfang der zweiten Meditation die Existenz eines Gegenstandes bewiesen wurde, der nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein

schließen; aber nicht im Sinne von

- (2b) Es könnte sich herausstellen, daß der Gegenstand, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation wirklich bewiesen wurde, nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein.

Und deshalb kann er auch (3) nur im Sinne von

- (3a) Es ist vorstellbar, daß am Anfang der zweiten Meditation die Existenz eines Gegenstandes bewiesen wurde, der nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein

und nicht im Sinne von

- (3b) Es ist vorstellbar, daß der Gegenstand, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation wirklich bewiesen wurde, nicht die Eigenschaft hat, ausgedehnt zu sein

behaupten. Für den Schluß auf

- (4) Die Eigenschaft der Ausdehnung ist keine wesentliche Eigenschaft des Ich, d.h. keine wesentliche Eigenschaft des Gegenstandes, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation wirklich bewiesen wurde

braucht Descartes aber die Aussage (3) in der Form (3b) und nicht nur in der Form (3a). Letztlich bleibt der Schluß von (1) auf (4) also blockiert, eben weil aus (1) nur (3a), aber nicht (3b) folgt. Die entscheidende Schwäche der Descartesschen Argumentation liegt somit darin, daß es Descartes zwar gelingt, den Grundsatz (*) in gewisser Weise (nämlich als *de dicto* Aussage) plausibel zu machen, daß es ihm aber nicht gelingt, diesen Grundsatz als *de re* Aussage plausibel zu machen, d.h. als eine Aussage, in der der Ausdruck „Ich“ (als Kurzform für den Ausdruck „der Gegenstand, dessen Existenz am Anfang der zweiten Meditation bewiesen wurde“) als starrer Designator verwendet wird.

Im Grunde ist dieses Ergebnis nicht verwunderlich. Denn außer durch die Möglichkeit reiner Geister und die Existenz des Ich ist die Situation nach dem cogito-Argument nur dadurch gekennzeichnet, daß Descartes *noch nicht weiß*, ob es einen Gott gibt, eine Außenwelt gibt usw. Aus einem bloßen Nichtwissen kann man aber auf keinen Fall positive Erkenntnisse über das gewinnen, was der Fall ist. Dies zeigt auch das folgende einfache Beispiel noch einmal. Angenommen, ich gehe auf der Straße spazieren und sehe auf der gegenüberliegenden Seite einen alten Klassenkameraden, Hans Müller. Doch dann fällt mir ein, daß Hans Müller einen Zwillingbruder hat, Herbert, der ihm zum Verwechseln ähnlich sieht. Also sage ich zu mir selbst: Vielleicht ist der Mann dort drüben gar nicht Hans, sondern Herbert Müller. Offenbar ist diese Aussage wahr.

Aber trotzdem kann ich natürlich nicht weiter argumentieren: Möglicherweise ist der Mann dort drüben nicht Hans, sondern Herbert Müller; also kann der Mann dort drüben nicht Hans Müller sein, denn Hans Müller kann natürlich nicht sein Bruder Herbert sein; also ist der Mann dort drüben Herbert Müller. Auch hier ist der entscheidende Punkt wieder, daß in der Situation des Nichtwissens die Aussage „Der Mann dort drüben könnte Herbert Müller sein“ zwar wahr, aber nur als *de dicto* Aussage wahr ist und daß daher aus der Wahrheit dieser Aussage nichts darüber folgt, ob *der* Mann, den ich tatsächlich auf der gegenüberliegenden Straßenseite sehe, möglicherweise Herbert Müller sein kann oder nicht.

Es bleibt somit festzuhalten, daß letzten Endes doch jene Kritiker Descartes' recht behalten haben, die ihm immer schon den unerlaubten Übergang vom bloß epistemisch Möglichen zum objektiv Möglichen vorgeworfen haben. Und festzuhalten bleibt auch, wie hellichtig Leibniz mit seiner Kritik an Descartes war, als er schrieb:

„Wer die Seele für körperlich hält, der wird die Annahme, daß nichts Körperliches existiert, für unmöglich erklären und nur soviel zugestehen, daß man (solange man die Natur der Seele noch nicht kennt) im Zweifel darüber sein kann, ob Körperliches existiert oder nicht. Er wird also nur den Schluß ziehen, daß man die Existenz der Seele klar erkennen und trotzdem noch daran zweifeln kann, ob die Seele ihrer Natur nach etwas Körperliches ist; und mehr wird man in der Tat durch keine Folterwerkzeuge aus diesem Argument herauspressen.“ (a.a.O.)

Denn im Gegensatz zu dem, was Descartes selbst zu glauben scheint, folgt aus der Tatsache, daß man daran zweifeln kann, daß das Ich seiner Natur nach etwas Körperliches ist, eben doch nichts über die wirkliche Natur dieses Ich. Dies ist jedoch nicht nur ein Fehler in der Descartesschen Argumentation, der vielleicht behoben werden könnte, sondern ein Problem, das sein ganzes Programm

in Frage stellt. Denn sein Ziel ist es, auf dem Wege einer „rein philosophischen Untersuchung“⁹ allein mit Hilfe von *a priori* Überlegungen etwas über das Wesen des Ich auszumachen. Das aber kann gar nicht gelingen. Denn um z.B. zeigen zu können, daß das Ich kein Körper ist, muß Descartes den Grundsatz (*) plausibel machen, d.h. muß Descartes zeigen können, daß es (im *de re* Sinn) vorstellbar ist, daß das Ich auch ohne die Eigenschaft der Ausdehnung existieren könnte. Doch das ist mit einer *a priori* Überlegung nicht zu erreichen. Denn z.B. aus den Überlegungen Kripkes ergibt sich der Grundsatz: was im *de re* Sinn vorstellbar ist, das hängt davon ab, was tatsächlich der Fall ist. Das mag verblüffend klingen, ist aber tatsächlich leicht zu verstehen. Wenn man nämlich klären will, ob es im *de re* Sinn vorstellbar ist, daß *a* die Eigenschaft *F* hat oder nicht hat, dann muß man wissen, auf welchen Gegenstand der Ausdruck „*a*“ referiert und was für eine Art von Gegenstand das ist. Die Beispiele Kripkes zeigen das deutlich. Wenn man klären will, ob es vorstellbar ist, daß Elisabeth II. die Tochter von Mr. und Mrs. Truman sein könnte, muß man wissen, auf welche Person der Ausdruck „Elisabeth II.“ tatsächlich referiert und wer tatsächlich die Eltern dieser Person sind. Wenn man klären will, ob es vorstellbar ist, daß Gold nicht das chemische Element mit der Ordnungszahl 79 ist, muß man wissen, welchen chemischen Stoff der Ausdruck „Gold“ tatsächlich bezeichnet. Und es ist klar, daß diese Frage ebenso wie die analoge Frage nach dem Referenten des Ausdrucks „Elisabeth II.“ nur durch – möglicherweise langwierige und schwierige – *empirische* Untersuchungen entschieden werden kann. Descartes' Vorgehen ist deshalb grundsätzlich zum Scheitern verurteilt. Denn um feststellen zu können, ob es im *de re* Sinn vorstellbar ist, daß

⁹ Vgl. den Titel des Descartes-Buches von B. Williams: *The Project of Pure Inquiry*.

das Ich kein Körper ist, muß er schon vorher wissen, auf welchen Gegenstand der Ausdruck „Ich“ referiert und ob dieser Gegenstand ein Körper ist oder nicht.

3.5 Schlußbemerkung

Noch eine kurze Bemerkung zum Schluß: Auch wenn es Descartes nicht gelungen ist, den Grundsatz (*) plausibel zu machen, ist doch nicht auszuschließen, daß er trotzdem wahr ist. Jedenfalls sind diese oder ähnliche Auffassungen von vielen Philosophen vertreten worden. Etwa von Moritz Schlick, über den Bernard Williams in seinem Aufsatz „Imagination and the Self“ schreibt:

„Schlick hat bekanntlich behauptet, das Weiterleben nach dem Tode müsse eine kontingente Sache sein, da er sich vorstellen könne, seiner eigenen Beerdigung zuzuschauen.“ (Imagination, 40/69)

An dieser Stelle können die mit der Behauptung Schlicks zusammenhängenden Probleme nicht ausführlich diskutiert werden. Aber auch Williams weist in seinem Aufsatz nachdrücklich darauf hin, daß hier Vorsicht am Platze ist. Denn, so Williams, um seine These zu erhärten, müßte Schlick eine widerspruchsfreie Darstellung davon geben können, wie er als Zuschauer seiner eigenen Beerdigung *er selbst* sein kann. Und bei einer solchen Darstellung würden natürlich sofort „alle Probleme der Kontinuität, der Personenidentität usw. ... auf den Plan gerufen“ (op.cit., 40/70). Ein anderes Beispiel, das Williams anführt, macht vielleicht noch deutlicher, auf welchem unsicherem Gelände man sich hier bewegt. Offenbar gibt es viele Menschen, die behaupten, sich vorstellen zu können, Napoleon zu sein, und einige weisen auch darauf hin, sie hätten das schon einmal geträumt. Auch angesichts solcher Äußerungen muß

man jedoch die Frage stellen, was mit der Formulierung „sich vorstellen, *selbst* Napoleon zu sein“ überhaupt gemeint sein soll. Soll das heißen, daß man sich vorstellt, Napoleon zu sein, während man gleichzeitig nicht mehr der ist, der man vorher war, oder daß man sich vorstellt, Napoleon zu sein und gleichzeitig man selbst zu bleiben, so daß man also gewissermaßen zur gleichen Zeit zwei verschiedene Personen wäre? Williams vertritt die Auffassung, daß jemand, der sagt, er könne sich vorstellen, Napoleon zu sein, damit bestenfalls meinen kann, er könne sich vorstellen, die Rolle Napoleons zu spielen – etwa in dem Sinne, in dem man sich vorstellen kann, daß Rod Steiger oder Charles Boyer die Rolle Napoleons spielen konnten. Und er fügt hinzu:

„Vielleicht kann man sich auf solche Weise erklären, warum man sich zwar gewiß vorstellen kann, Napoleon zu sein ..., aber dennoch nicht versteht und auch unmöglich verstehen kann, was es bedeutet, selbst Napoleon zu sein. Denn daß ich mir auf die einzige Weise, die mein Interesse erweckt, vorstellen kann, Napoleon zu sein, zeigt nicht im mindesten, daß ich es mir als logische Möglichkeit begreiflich machen kann, daß ich hätte Napoleon sein können. Und es zeigt dies ebenso wenig wie der Umstand, daß Charles Boyer auf der Leinwand Napoleon sein kann, uns (in irgendeinem ernsthaften Sinn) befähigt zu verstehen, was es bedeutet hätte, wenn Charles Boyer Napoleon gewesen wäre. Hier stoßen wir noch einmal auf etwas, daß uns auf verschiedene Arten bereits zweimal - einmal bei Berkeley und einmal bei Schlick - begegnet ist, nämlich daß die Vorstellungskraft zumindest im Hinblick auf das Selbst eine zu heikle Sache ist, als daß sie ein verlässlicher Weg zum Verständnis des logisch Möglichen sein könnte.“ (op.cit., 45/77)

Tatsächlich kommt es jedoch weniger darauf an, ob das, was man sich vorstellen kann, logisch möglich ist, als vielmehr darauf, ob das, was man vorgibt, sich vorstellen zu können, auch wirklich vorstellbar ist.

Bibliographie

I. Schriften Descartes'

- Œuvres de Descartes, hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery, 11 Bde., Neuausgabe Paris 1964-1974
- Discours de la Méthode/Von der Methode (fr./dt.), übers. und hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 1969 (PhB 261)
- Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (lat./dt.), aufgr. der Ausg. von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe, Hamburg 1977 (PhB 250a)
- Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übers. und hrsg. von A. Buchenau, Hamburg 1972 (PhB 27)
- Die Prinzipien der Philosophie und Bemerkungen René Descartes' über ein gewisses in den Niederlanden gegen 1647 gedrucktes Programm, übers. und erl. von A. Buchenau, Hamburg 1955 (PhB 28)
- Regeln zur Leitung des Geistes und Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht, übers. und hrsg. von A. Buchenau, Hamburg 1962 (PhB 26b)
- Gespräch mit Burman (lat./dt.), übers. und hrsg. von H.W. Arndt, Hamburg 1982 (PhB 325)
- Descartes' Conversation with Burman, transl. with intr. and comm. by J. Cottingham, Oxford 1976
- Über den Menschen und Beschreibung des menschlichen Körpers, übers. und mit einer hist. Einl. und Anm. versehen von K.E. Rothsuh, Heidelberg 1969
- Briefe, übers. und hrsg. vom M. Bense, Köln 1949

II. Weitere Literatur

- Aristoteles, *De Anima*, hrsg. von W.D. Ross, Oxford 1956
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, 2 Bde., London 1979
- Crombie, A.C., *Von Augustinus bis Galilei*, München 1977
- Frankfurt, H.G., *Demons, Dreamers, and Madmen*, New York 1970
- Gewirth, A., *Clearness and Distinctness in Descartes*, in: W. Doney (ed.), *Descartes, A Collection of Critical Essays*, London 1968, S. 250–277
- Kenny, A., *Descartes, A Study of His Philosophy*, New York 1968
- Kripke, S., *Identity and Necessity*, in: M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York 1971, S. 135–164 (dt.: *Identität und Notwendigkeit*, in: M. Sukale (Hrsg.), *Moderne Sprachphilosophie*, Hamburg 1976, S. 190–215)
- , *Naming and Necessity*, Oxford 1980 (dt.: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/M. 1981)
- Kuksewicz, Z., *Criticism of Aristotelian Psychology and Augustinian-Aristotelian Synthesis*, in: N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 623–628
- Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften*, 7 Bde., hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (Neudruck: Hildesheim 1960/1, 1978)
- , *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bde., übers. von A. Buchenau, 3. Aufl., Hamburg 1966 (PhB 107/108)
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Oxford 1975
- , *Über den menschlichen Verstand*, nach der übers. von J.H. von Kirchmann neu übers. von C. Winckler, 3. Aufl., Hamburg 1976 (PhB 75/76)
- Loeck, G., *Der cartesische Materialismus – Maschine, Gesetz und Simulation*, Bern/New York/Frankfurt/M. 1986
- Penelhum, T., *Survival and Disembodied Existence*, London 1970
- Platonis Opera, Bd. I, hrsg. von J. Burnet, Oxford 1958
- Platon, *Phaidon*, übers. von R. Kassner, Düsseldorf/Köln 1959
- Rothschuh, K.E., *Einleitung*, in: *Descartes, Über den Menschen*, Heidelberg 1969, S. 11-27
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Harmondsworth 1963 (dt.: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969)
- Shoemaker, S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell, Ithaca 1963
- Strawson, P.F., *Individuals*, London 1959
- Williams, B., *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth 1978 (dt.: *Descartes, Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, Königstein/Ts. 1981)
- , *Imagination and the Self*, in: B. Williams, *Problems of the Self*, *Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge 1973 (dt.: *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978)
- Wilson, M.D., *Descartes*, London 1978

Register

- Analytische Philosophie 7, 35, 41
Anscombe, G.E.M. 51
Arnauld, A. 62 ff., 82, 90, 118-121
Aristoteles 12, 19, 26
Atomismus 92
- Barnes, J. 12
begreifen
–, klar und deutlich 66-72, 79, 81, 84 f., 90-96, 118 f.
–, vollständig (adäquat) 80-85, 118
Berkeley, G. 130, 132, 152
– -Welt 129 ff., 132
Burman, F. 50 f.
- Caterus 73, 78 f.
cogito-Argument 44 f., 53 f., 57, 65, 131 f., 142, 146, 148
Cottingham, J. 51
Crombie, A.C. 21
- de dicto*-Aussagen 139-142, 143 f., 147 ff.
de re-Aussagen 139-142, 143 f., 148, 150
Denken (*cogitatio*) 25 ff., 48
denkendes Ding 54 f.
Dreieck im Halbkreis 64, 82, 118-121
Dualismus 7 ff., 13 ff., 35
–, Ryles Kritik 35-41
–, Kripkes „Rehabilitation“ 8, 41 ff.
Duns Scotus, J. 73 f., 78 f.
- Eigenschaften
–, reale 46, 94
- , wesentliche 48, 50 ff., 87 ff., 98, 105 f., 112 f., 141, 144, 148
Einsicht, klare und deutliche 88 f.
- Fernel, J. 15 ff.
Frankfurt, H. 53
- Galen 15
Gedankenexperiment 106, 112, 125 f., 131
Geist, reiner 53 ff., 131 f., 142 ff., 146, 148
Gewirth, A. 89 f.
Gibieuf, G. 89 ff., 103
- Harvey, W. 19 ff.
Herzbewegung, Descartes' Theorie 19 ff.
- Idee
–, reale 46
–, klare und deutliche 66-72, 74 f., 85 f., 88-96, 120 f.
–, vollständige 90-95, 103 f.
Identität und Notwendigkeit 8, 42 f., 98-102, 134
intelligentes Handeln 28 ff., 35-41
- Kategorienfehler 7, 35
Kenny, A. 53
Kennzeichnungen 138
–, referentieller Gebrauch 133-142
Kripke, S. 8, 41 ff., 99 ff., 102, 105-113, 134-137, 140, 150
Kuksewicz, Z. 26
- La Mettrie, J.O. de 25
- Leben
–, Descartes' Theorie 18-15
– und Seele 11 ff.
Leibniz, G.W. 62 f., 116 f., 149
Locke, J. 49
Loeck, G. 20, 34
- Maschine
–, Körper als 21-24, 27
–, Mensch als 24 f., 28 f., 31-34, 35
Materialismus 18, 20
Möglichkeit
–, epistemische 63 f., 115, 149
–, objektive 63 f., 115, 149
– und Identifizierungskriterien 112 f.
– und Vorstellbarkeit 103-113
- naturphilosophisches Argument, Descartes' 8, 27-34
- Penelhum, T. 131
Physiologie, traditionelle 15 ff.
Platon 13 f.
psyche 11, 26
Putnam, H. 109
- Regius, H. 115
res cogitans 25 f., 45, 48
res extensa 45, 48
Rothschuh, K.E. 15, 17
Russell, B. 138
Ryle, G. 7, 35-41
- Schlick, M. 151 f.
Seele
–, antike Auffassung 11-15
–, Descartes' Auffassung 25 ff.
–, Existenz der 11, 15, 24 f., 32 ff., 41
–, Platons Theorie 13 ff.
–, bei Tieren 30
–, Vermögen der 17 f.
Selbst 13 f., 53
Shoemaker, S. 131
Simulation 21-24, 34
Sprachfähigkeit 28-33
starre Designatoren 42 f., 100 ff., 140 f., 148
Strawson, P.F. 131
Striker, G. 99
Suarez, F. 74
Substanz 45-52, 67, 77, 84
- Thomas von Aquin 26
- Unterscheidung
–, formale 73 f., 78 f.
–, modale 74-79
–, objektive 73
–, reale 67, 73 f., 76-81, 83, 114 f.
–, Vernunft- 73 ff., 78
- Vorstellbarkeit 92-96, 103-113, 116-123, 143, 150 ff.
- Wachsbeispiel 51, 86 ff.
Wesen (Natur) 45, 48-52
Wesen, vollständige 79-84
Williams, B. 7, 150, 151 f.
Wilson, M.D. 7, 53, 73
- zweifeln können 61-64, 115-123