Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Artikel: Descartes über das Bewusstsein

Autor: Kemmerling, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882976

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 55/96

ANDREAS KEMMERLING

Descartes über das Bewußtsein

Für Carli und Monsieur Grat

Bewußtsein ist für Descartes kein Thema. Insofern ist es völlig passend, daß der *Index général* der Standardausgabe zwischen «*Conoide parabolique*» und «*Conservation et création*» keinen Eintrag enthält.[1] Descartes ist über das Bewußtsein eher wortkarg, auch wenn manche seiner Übersetzer es offenbar darauf abgesehen haben, uns das Gegenteil glauben zu machen. Es finden sich in den Cartesischen Schriften zwar Definientia und Hypothesen, in denen der Begriff des Bewußtseins verwendet wird, es fehlt aber – so weit ich sehe – jedwede Erläuterung oder gar Definition. Das ist bemerkenswert. Denn die meisten wichtigen Begriffe seiner Philosophie des Geistes hat Descartes an irgendeiner Stelle erläutert (wie dürr auch immer diese Explikationen im einzelnen ausgefallen sein mögen): Geist, Denken, Idee, Wille, Intellekt, Perzeption, Sinneswahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung und so weiter. Zum Begriff des Bewußtseins gibt es jedoch nichts dergleichen – nichts explizit Explikatives.

Statt dessen finden wir bei Descartes einige ungemein stark klingende Behauptungen, in denen der Bewußtseinsbegriff, unerläutert, verwendet wird. Alles, was im Geiste ist, sei diesem unweigerlich bewußt – das klingt doch schon sehr stark. Er sagt dies in Antwort auf Arnauld.[2] Der hatte ihn (unter Hinweis auf eine Stelle in der *Dritten Meditationen*, an der Descartes sich noch gar nicht *so* weit aus dem Fenster gelehnt hatte) höflich daran zu erinnern versucht, daß bereits jene mildere These nicht sonderlich plausibel klingt.[3]

Es lohnt sich, diesen Streitpunkt zwischen Descartes und seinem Lieblingskritiker schon eingangs ein klein wenig sorgfältiger zu be-

1 Die Schriften Descartes' werden im folgenden nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery (*Oeuvres de Descartes*, Paris 1897-1910) zitiert; mit der Angabe «AT XII 804» verweise ich auf S. 804 des zwölften Bands dieser Ausgabe; dort findet sich das Fehlen eines Eintrags für «*conscientia*» und «*conscience*».

2 In den *Vierten Erwiderungen* (AT VII 246).

3 Vgl. die *Dritte Meditation* (AT VII 49) und *Vierten Einwände* (AT VII 214).

trachten. Descartes hatte in der *Dritten Meditation* – sei's auch nur allem Anschein nach[4] – implizit die These vertreten, daß eine geistige Fähigkeit dem betreffenden Geist zweifellos bewußt ist, solange er über sie verfügt. Gegen genau diese These wendet Arnauld ein[5], daß ein Kind im Mutterleib zwar die Fähigkeit zum Denken habe, sich dieser Fähigkeit aber nicht bewußt sei.

In diesem Streitpunkt geht es, bei Lichte besehen, um Fähigkeiten. Descartes hatte sich, anscheinend, in der *Dritten Meditation* auf eine These über die unfehlbare Bewußtheit bezüglich geistiger Fähigkeiten festgelegt. Genau dagegen wollte Arnauld dann ein Beispiel präsentieren. In seiner Erwiderung auf Arnauld ignoriert Descartes nun aber das Thema der Fähigkeiten und spricht höchst allgemein von allem Beliebigen, das «im Geiste» ist.

Hierin liegt ein bemerkenswerter «struktureller» Zug der Cartesischen Lehre vom Bewußtsein. Descartes erläutert diesen Begriff nicht; er verficht aber sehr weitreichende Thesen, in denen er zentral ist. Wird ihm ein konkreter Einwand gegen eine seiner Bewußtseinsthesen gemacht, argumentiert er gar nicht dagegen. Vielmehr verkündet er einfach eine noch stärkere These («Nichts kann im Geiste sein, dessen er sich nicht bewußt ist»), mit dem hinzugefügten Bemerken, dies erscheine ihm selbstevident [*per se notum*].[6] Doch das ist noch

4 Descartes hätte sich gegen die nachfolgende Interpretation der Textstelle in der *Dritten Meditation* (AT VII 49) leicht dadurch wehren können, daß er die Allgemeinheit der ihm damit zugeschriebenen These bestreitet und die Besonderheit jener (wahrlich absonderlichen) speziellen geistigen Fähigkeit hervorhebt, um die es ihm in der *Dritten Meditation* geht. Verblüffenderweise tut er nichts dergleichen. Er wehrt sich nicht im mindesten gegen die verallgemeinernde Interpretation Arnaulds, sondern begegnet ihr mit einer noch allgemeiner gehaltenen Gegenthese.

5 AT VII 214

6 AT VII 246. Diese Auseinandersetzung mit Arnauld wirft, bei genauerem Betrachten, auch ein interessantes Licht auf Descartes' fintenreichen Umgang mit seinen Kritikern. Denn obwohl es an der Oberfläche des Wortlauts so klingt, als weise er Arnaulds Kritikpunkt mit ganzer Entschiedenheit und vollem Umfang zurück, gibt er im nächsten Absatz genau das zu, was inhaltlich der Kern des Einwandes war. Geistige Fähigkeiten sind dem Geist, auch wenn er sie hat, nicht immer «aktuell» bewußt. Genau das hatte Arnauld eingewandt: «Der Geist des Kindes im Mutterbauch hat Denkfähigkeit, aber er ist sich ihrer nicht bewußt» (AT VII 214). Descartes räumt dies in der Sache ein; geistige Fähigkeiten, so drückt er sich nun aus, seien oft nur «potentiell» bewußt. Jedoch gibt er seinem Gegner nicht recht; er versucht, das Ganze so darzustellen, als ergebe sich hier – bei der vollständigen Zurückweisung der

nicht alles; selbst diese These ist ihm offenbar noch zu schwach. Am 31. Dezember 1640 antwortet er Mersenne, der ihm einige stilistische Verbesserungen für die Druckfassung der *Meditationen* vorgeschlagen hatte; und in diesem Zusammenhang läßt er einfließen, er hätte diese stärkere These in den *Meditationen* bewiesen.[7] Bewiesen!

In modischem Jargon gesprochen: Descartes hatte «starke Intuitionen» zum Thema Bewußtsein. Er hatte aber keine ausgeführte Lehre darüber. Sein sparsam benutztes «*conscientia*» taucht hie und da wie selbstverständlich auf.[8] Was bedeutet es? Nicht ganz das, was heutzutage darunter verstanden wird.

Cartesisches Bewußtsein hat, wie mir scheint, letztlich nicht allzu viel mit dem zu tun, was heutzutage unter dieser Rubrik vorzugsweise diskutiert wird. Insbesondere hat es, wie wir gleich sehen werden, mit dem gerade nichts zu tun, was von vielen Zeitgenossen in der Philosophie und den Neurowissenschaften für den zentralen Aspekt des Bewußtseins gehalten wird: das sog. phänomenale Bewußtsein, jenes charakteristische Gefühl, mit dem manche Geisteszustände (insbesondere Empfindungen) einherkommen. Auch wer heute dem Körper/

Kritik Arnaulds – eine gute Gelegenheit, um ganz beiläufig eine kleinere Unterscheidung einzuführen.
Stephen GAUKROGER hat in seinem schönen Buch *Descartes – An Intellectual Biography* (Oxford 1995, S. 354) kürzlich bemerkt: «Es ist einfach so, daß Descartes Kritik nicht mochte». Der gerade betrachtete Austausch zwischen Arnauld und Descartes spricht jedenfalls nicht gegen die Richtigkeit dieser Beobachtung.

7 AT III 273. Die stärkere These folge daraus, daß Körper und Geist verschieden sind und das Wesen des Geistes im Denken besteht. – Interessant daran ist für unsern Zusammenhang auf jeden Fall, daß Descartes hier implizit Bewußtsein und Denken gleichsetzt. Ohne eine derartige Gleichsetzung ließe sich der von Descartes an dieser Briefstelle behauptete Folgerungszusammenhang kaum herstellen; und selbst mit ihr scheint das nicht ganz leicht. (Zu dieser Gleichsetzung siehe auch Abschnitt 1 unten.)

8 Das französische «*conscience*» wird noch viel sparsamer verwendet; wohl hauptsächlich deshalb, weil die übliche Bedeutung des Worts (nämlich: *Gewissen*) beim Leser falsche Assoziationen hätte hervorrufen können. Für die Übersetzer der *Meditationes* und der *Principia* ins Französische ergaben sich daraus beträchtliche Schwierigkeiten, die sie versuchten, mithilfe umständlicher Konstruktionen zu lösen. Diese Schwierigkeiten waren allerdings kleine Fische im Vergleich zu denen, vor denen Pierre Coste stand, als er John LOCKES *Essay Concerning Human Understanding* ins Französische übersetzte. Siehe dazu Catherine GLYN DAVIES, *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford 1990, insbesondere Kap. 1 und 2.

Geist-Dualismus zuneigt, verweist mit Vorliebe auf das phänomenale Bewußtsein: darauf, wie von vorneherein abwegig es sei, Empfindungen in ein rein materialistisches Weltbild integrieren zu wollen. Den Erfinder des neuzeitlichen Dualismus hätten derartige Argumentationen wohl nicht sonderlich beeindruckt; für Descartes gehört der «phänomenale» Aspekt des Empfindens eher der körperlichen Welt an. Mehr dazu im Folgenden (insbesondere in Abschnitt 2).

Ein ganz anderer Grund für mich, ein paar Bemerkungen über den Cartesischen Begriff des Bewußtseins zu verlieren, ist der: Verblüffenderweise wird Descartes von seinen Übersetzern im Hinblick auf das Wort «bewußt» und seine Substantivierung leichtfertig, irreführend und willkürlich übersetzt. Das gilt für die ursprüngliche Übersetzung von Artur Buchenau[9], die leider immer noch das einzige Buch ist, in dem die *Meditationen* samt den Einwänden und Erwiderungen auf deutsch zu haben sind. Das gilt auch für die Neubearbeitung von Lüder Gäbe (1959) und das Ergebnis der Durchsicht von Hans Günter Zekl (1977). Noch immer findet sich «Bewußtsein» an zahllosen Stellen, wo bei Descartes anderes zu lesen ist als «*conscientia*»; besonders gerne wird auch «*mens*» von diesen Übersetzern als «Bewußtsein» übersetzt.[10] Doch das ist einfach falsch, wie wir gleich sehen werden. Die Fahrlässigkeit der Übersetzer in diesem Punkt ist übrigens keine deutsche Eigenheit; auch die neueste englische Übersetzung[11] ist gelegentlich wahllos mit ihrer Verwendung von Wörtern wie «*consciousness*» und «*awareness*». Vielleicht liegen diesen übersetzerischen Fehlleistungen inhaltliche Mißverständnisse zugrunde. Und vielleicht tragen die nachfolgenden Bemerkungen dazu bei, einige davon aufzulösen.

9 Band 27 der philosophischen Bibliothek des Verlags Felix Meiner in Hamburg; erstmals erschienen 1915.

10 In dieser Hinsicht besser ist die in einer wohlfeilen zweisprachigen Ausgabe des Reclam-Verlags enthaltene Übersetzung von Gerhardt Schmidt (Reclam Universal-Bibliothek, Band 228, Stuttgart 1986). Doch auch er stilisiert Descartes zum Bewußtseinphilosophen, indem er nicht müde wird, das häufige «*cogitatio*» mit «Bewußtsein» zu übersetzen. Er tut das erstaunlicherweise auch an solchen Stellen, wo er in hilfreichen Fußnoten Parallelstellen der französischen Übersetzung heranzieht und dort «*pensée*» als «Gedanke» übersetzt. Das drollige Resultat im deutschen Text ist dann, daß Descartes in der lateinischen Fassung vom Bewußtsein spricht, in der französischen hingegen von einem Gedanken. Wie schön, daß die Ausgabe zweisprachig ist.

11 *The Philosophical Writings of Descartes*, drei Bände, übersetzt und hrsg. von John Cottingham, Robert Stoothoff und Dugald Murdoch, Cambridge 1984.

1. Bewußtsein ist nicht dasselbe wie Geist

In der *Zweiten Meditation* faßt Descartes in einer kurzen Liste zusammen, was er, als ein denkendes Etwas, genau genommen ist. «*Conscientia*» taucht in dieser Liste nicht auf. *Mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio* sind dasselbe wie die *res cogitans*. Das Bewußtsein glänzt durch Abwesenheit. Offenbar ist Bewußtsein, für Descartes, nicht der Geist.

In der Tat ist Bewußtsein für Descartes etwas kategorial anderes: keine Substanz, in der das Denken sich abspielt, sondern eher etwas von der Art des Denkakts selbst. Dies wird deutlich, wenn er in seinen Erwiderungen auf die Einwände von Thomas Hobbes schreibt: «Es gibt gewisse Akte, die wir körperliche nennen; [...] all diese Akte fallen unter den einen gemeinsamen Begriff der Ausdehnung. Es gibt aber auch andere Akte, die wir Denkakte [*actus cogitativos*] nennen [...] und die allesamt unter den gemeinsamen Begriff des Denkens, Wahrnehmens oder Bewußtseins fallen; und die Substanz, in der sie sich befinden, bezeichnen wir als *denkende Sache* oder *Geist*».[12] Descartes setzt Geist, Seele, Intellekt, Verstand und denkende Sache gleich; und er setzt ebenfalls Denken, Perzipieren und Bewußt-Sein gleich; aber er hält das auseinander, was da in beiden Fällen gleichgesetzt wurde. Geist ist Substanz; Bewußtsein ist Attribut. Geist und Bewußtsein hängen aufs engste miteinander zusammen, logisch gesehen besteht zwischen ihnen ein kategorialer Unterschied.[13] Wenn

12 AT VII 176. – Wenn Descartes sagt, Denken, Perzipieren und Bewußtsein bildeten einen gemeinsamen Begriff [*ratio communis*], dann sollte man dies wohl am besten so verstehen, daß die Begriffe des Denkens, Perzipierens und Bewußtseins den gleichen Umfang haben. Dadurch bliebe genügend logischer Spielraum, um einzuräumen, daß diese drei Begriffe dennoch unterschiedliche Aspekte des Denkens akzentuieren.

13 Auch wenn er, metaphysisch betrachtet, für Descartes in gewissen Verwendungen des Wortes «Denken» nur ein Vernunftsunterschied ist. Denn wollte man genau sein, müßte man berücksichtigen, daß Descartes den Begriffs des Denkens mehrdeutig verwendet; er selbst weist mehrfach darauf hin, z.B. in den *Dritten Erwiderungen* (AT VII 174) und in seinem letzten Brief an Arnauld (AT V 221). Zum einen kann «*cogitatio*» das bezeichnen, was das Wesen (*natura*) der denkenden Sache ausmacht; und dann besteht zwischen dem Denken und der denkenden Sache nur ein Vernunftsunterschied. Zum andern kann «*cogitatio*» auch als Sammelbezeichnung aller Denkmodi verwendet werden; dann besteht zwischen dem Denken und der denkenden Sache ein modaler Unterschied. Die wichtigste Stelle dazu findet sich in den *Principia Philosophiae* § 60-64 (AT VIIIA 28-31). Ich verstehe Descartes dabei so: Es gibt Unterschiede, die logisch erheblich sind, metaphysisch aber

William James sagt, «Bewußtsein» sei der Name einer Nicht-Entität[14], dann könnte ein Cartesianer diese Formulierung ruhigen Bluts akzeptieren.[15]

belanglos; und die heißen Vernunftsunterschiede. Ein passendes Beispiel ist vielleicht der Unterschied, der zwischen

(a) Harvey

und

(b) der Eigenschaft, mit Harvey identisch zu sein

besteht. Logisch gesehen gibt es hier natürlich einen Unterschied, der sich allein daran schon zeigt, daß man die Eigenschaft von etwas aussagen kann, Harvey hingegen nicht. Hingegen besteht, metaphysisch gesehen (so Descartes, wie ich ihn zu lesen vorschlage), zwischen (a) und (b) kein Unterschied. Wo immer (b) exemplifiziert ist, ist (a); und umgekehrt.

Ein Vernunftsunterschied ist für Descartes ein echter Unterschied. Er ist zwar fein, aber nicht nur scheinbar; es ist kein Unterschied in der Sache (kein, wie es in der Cartesischen Terminologie heißt: «realer Unterschied»), aber dennoch ein Unterschied. Sonst hätte er in seiner Lehre von den verschiedenen Unterschieden nicht ohne Wimpernzucken dasselbe Substantiv verwandt. Es mag zwar verlocken, die Bedeutungsnuancen zwischen «Unterschied» und «Unterscheidung» auszubeuten und «*distinctio realis*» zu übersetzen als *Unterschied in der Sache* und «*distinctio rationis*» als *Unterscheidung der Vernunft.* Aber Descartes verwendet beide Male «*distinctio*». Die unterschiedlichen Nuancen von «*differentia*» und «*distinctio*» standen ihm zur Verfügung; auf sie kam es ihm also offenbar nicht an. Also wohl auch nicht auf den Unterschied – oder sollte man sagen: die Unterscheidung? – zwischen einer Unterscheidung und einem Unterschied.

John Cottingham übersetzt «*distictio rationis*» übrigens als «*conceptual distinction*» (siehe *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1, Cambridge 1985, S. 213 ff.) Das ergibt einen brauchbaren Sinn. Dergleichen muß der Leser entbehren, der sich Artur Buchenaus Übersetzung anvertraut; in der einzigen verfügbaren deutschen Übersetzung der *Principia* ist «*distinctio rationis*» übersetzt als *Beziehungsunterschied.* Zwischen dem Denken und dem Geist besteht also ein Beziehungsunterschied. Was fällt uns dazu ein? Eigentlich nur, daß der Übersetzer sich mit Beharrlichkeit verlesen hat und eine «*relatio*» übersetzt, wo Descartes eine «*ratio*» geschrieben hat. Vielleicht erbarmt sich der Meiner-Verlag und läßt diese schlampige Übersetzung nach beinahe 75 Jahren endlich einmal durchsehen.

14 William JAMES, «Does ‹Consciousness› Exist?», in: *Essays in Radical Empiricism*, London 1912 (Neuauflage Cambridge, Mass. 1976, S. 3).

15 Jedenfalls dann, wenn für Descartes nur Substanzen eine *entitas* haben. Das ist allerdings nicht sicher. In der dritten Definition im *Anhang zu den Zweiten Erwiderungen* (AT VII 161) spricht er nur von der *entitas* einer Substanz [*res*]. Zwar sagt er nicht, daß nur Substanzen eine *entitas* haben, er legt es an dieser Stelle allerdings nahe.

Christian Wolff, der im Jahre 1719 die deutsche Sprache um das Substantiv «Bewußtsein» bereicherte[16], wollte damit anscheinend genau das einfangen, was Descartes als «*conscientia*» bezeichnete. Und dann war sein substantivierter Infinitiv, den er übrigens ganz am Anfang noch getrennt schrieb («das Bewust seyn»), eine Wahl, die – für dieses Mal zumindest – gutes Sprachgefühl bezeugt: denn es geht um eine Sammelbezeichnung für die Vorgänge des Denkens, nicht um die Sache, in der sie sich abspielen.

A propos. Das Bild vom Bewußtsein als einer Bühne, auf welcher uns keine Darbietung entgehen kann – dies ist nicht Descartes' Bild. Descartes hat, soweit ich sehe, kein Bild vom Bewußtsein. Er vergleicht das Bewußtsein nicht.

Wer die Bühnen-Metapher partout zur Veranschaulichung der Cartesischen Philosophie des Geistes verwenden wollte, dürfte das Bewußtsein nach dem bisher Gesagten nicht auf die Bühne beziehen, sondern höchstens auf Aspekte der Darbietungen, die auf ihr stattfinden. Doch die Bühnen-Metapher paßt ohnehin nicht gut zur Cartesischen Auffassung; sie ist ja nur da sinnvoll anwendbar, wo es auch etwas gibt, das sich als Entsprechung zum Zuschauer betrachten läßt. Doch nichts dergleichen findet sich in der Cartesischen Lehre. Wenn man den Cartesischen Geist mit der Bühne und das Cartesische Bewußtsein mit dem Geschehen auf der Bühne vergleichen wollte, dann müßte man einräumen, daß alle Vorstellungen vor leeren Rängen gegeben werden. Oder man müßte sagen, daß es die Bühne ist, die dem Schauspiel zuschaut. Aber das heißt eben nur: Die Bühnen-Metapher paßt nicht.

Besonders aufschlußreich an der Liste «*mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, *res cogitans*» ist für unseren Zusammenhang die Gleichsetzung von Geist und Intellekt. Hierin liegt etwas Verräterisches, weil in der Liste etwas anderes fehlt: und zwar der Wille. Wenn es um den Geist geht, dann ist der Intellekt bei Descartes gewöhnlich nur ein Kollege des Willens. Die beiden sind eine stereotypische Einheit, wie das Klare und das Deutliche, wie Dick und Doof: zwei unterscheidbare Sachen, die aber in den interessanten Zusammenhängen vorzugsweise gemeinsam genannt werden. Solch eine stereotypische Ko-Okkurrenz ist natürlich keine ontologische Untrennbarkeit. Dennoch stellt sich

16 *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, I, Kap. 3, § 194.

die Frage: Warum wird in dieser Liste von Bezeichnungen für die geistige Substanz der Intellekt erwähnt und der Wille nicht?

Weil Descartes letztlich eine durch und durch intellektualistische Konzeption des Geistigen hat. Am Ende ist der Intellekt für Descartes der eigentliche Geist; alles andere – das Empfinden, das Wollen, das Fühlen, das Sich-Erinnern, das sinnliche Wahrnehmen – wird zwar keineswegs als etwas Geistiges geleugnet, ist aber, soweit es etwas Geistiges ist, auf den Intellekt angewiesen. Was ich damit meine, möchte ich mit einem etwas ausführlicheren Zitat deutlich machen. In den *Sechsten Erwiderungen* unterscheidet Descartes drei Stufen der sinnlichen Gewißheit:[17]

> «Zur ersten gehört nur das, was von den äußeren Gegenständen unmittelbar auf ein Körperorgan einwirkt; und dabei kann es sich um nichts weiter handeln als um eine Bewegung der Teilchen des betreffenden Organs und um eine Veränderung der Figur oder Lage, die sich aus dieser Bewegung ergibt. Die zweite Stufe umfaßt das, was sich im Geiste unmittelbar daraus ergibt, daß er mit einem körperlichen Organ vereint ist, das in dieser Weise affiziert wird. Und von dieser Art sind die Perzeptionen des Schmerzes, der Erregung, des Durstes, des Hungers, der Farben, des Klangs, Geschmacks, Geruchs, der Wärme, Kälte und gleichartiger Perzeptionen, die aus der Einheit [*unio*] und gleichsam Vermischung [*permistio*] des Geistes mit dem Körper entstehen, wie das in der *Sechsten Meditation* ausgeführt worden ist. Die dritte Stufe schließlich enthält all die Urteile, die wir [...] auf Grund [*occasione*] der Bewegungen des Körperorgans über außer uns befindliche Dinge zu machen gewöhnt sind.
> Ein Beispiel. Wenn ich einen Stock sehe [...], dann lösen Lichtstrahlen, die vom Stock reflektiert werden, eine bestimmte Bewegung im Sehnerv aus und dadurch mittelbar auch im Hirn; das habe ich in der *Dioptrik* ausführlich erläutert. Und in dieser Bewegung des Hirns, die uns mit den Tieren gemeinsam ist, besteht die erste Stufe des sinnlichen Empfindens [*sentiendi gradus*]. Aus ihr ergibt sich die zweite Stufe, die ausschließlich bis zur Perzeption der Farbe bzw. des vom Stock reflektierten Lichts reicht. Sie entsteht dadurch, daß der Geist derart innig mit dem Körper verbunden ist, daß er von Bewegungen, die im Körper stattfinden, affiziert wird. Und nichts anderes darf man als das Vermögen der Sinneswahrnehmung [*sensus*] bezeichnen, wenn man es **gewissenhaft vom Intellekt unterscheiden** möchte. Denn würde ich auf Grund dieser Farbempfindung [*ex isto coloris sensu*] urteilen, daß sich außerhalb meiner ein farbiger Stock befindet, und würde ich auf Grund der Ausdehnung und Begrenzung dieser Farbe und auf Grund ihrer Lage relativ zu den Teilen meines Hirns die Größe, Form und Entfernung des betreffenden Stocks erschließen [*ratiociner* : auch «errechnen»], dann würde man zwar gewöhnlich auch das zur Sinneswahrnehmung rechnen (und des-

17 AT VII 436f. (meine Hervorhebungen).

halb bezeichne ich es hier als dritte Stufe des sinnlichen Empfindens), aber es liegt dennoch auf der Hand, daß es dabei **einzig und allein auf den Intellekt ankommt.**»

Diese Stelle ist aufschlußreich, weil darin anklingt, daß die eigentliche Geistigkeit für Descartes erst da erreicht ist, wo der Intellekt (im wesentlichen) allein tätig wird: urteilt, folgert, rechnet.[18] Soweit die Sinneswahrnehmung etwas Geistiges ist, ist sie intellektuell. Sie hat zwar *auch* eine rein animalische Seite (Stufe 1), sie hat *auch* einen gemischten Aspekt, und zwar dort, wo bei der Sinneswahrnehmung Geistiges und Körperliches undeutlich ineinanderfließen (Stufe 2)[19], doch der entscheidende Schritt ins Geistige ist erst dort vollzogen, wo der Intellekt mit sich allein ist (Stufe 3).

2. Bewußtsein ist nichts von der Art eines Gefühls oder einer Empfindung

Gefühle wie Schmerzen, Empfindungen wie z.B. Farbempfindungen und alle weiteren sog. phänomenalen oder qualitativen Zustände rechnet Descartes, wie wir gerade gesehen haben, gar nicht einfach dem Geist zu. Für derlei hat er ein Dreistufenmodell. Daß Gefühle uns bewußt seien, ist im Lichte seiner Lehre zunächst einmal nur eine unklare These, deren Sinn im Rahmen dieses Modells erst einmal zu präzisieren wäre – und sicher keine «Intuition», von der alles Nachdenken über das Bewußtsein auszugehen habe. Heute hingegen

18 Der Intellekt ist nur «im wesentlichen» allein: denn beim Urteilen ist nach Descartes streng genommen auch der Wille involviert. Doch der Wille, soweit er zum Urteil beiträgt, erweist sich in der Cartesischen Lehre bei genauerem Betrachten als etwas, das fast schon eine Komponente des Intellekts ist: und zwar diejenige, die schließlich – nach Abwägung des Abzuwägenden – eine Entscheidung darüber trifft, ob etwas nun geglaubt wird oder nicht. Der Wille bleibt zwar allein schon deshalb immer außerhalb des Intellekts, weil er sich, dank seiner grenzenlosen Freiheit, bei solchen Entscheidungen jederzeit irrational verhalten könnte. Aber seiner Willkür ist durch den Intellekt eine Grenze gesetzt: Klaren&deutlichen Gedanken des Intellekts muß der Wille zustimmen. Und in einer noch grundlegenderen Hinsicht ist der Wille auf den Intellekt angewiesen: der Wille hat beim Urteilen keine eigenen Ideen; der Intellekt muß sie ihm vorgeben. – Daß Descartes den Willen an dieser Stelle, an der er vom Urteilen spricht, einfach übergeht, scheint mir für seine intellektualisierende Konzeption des Geistigen bezeichnend zu sein.

19 Soweit sich im Hinblick auf Stufe 2 überhaupt schon von Gedanken sprechen läßt, sind es jedenfalls noch keine «reinen Gedanken» [*purae cogitationes*]. Vgl. dazu den Brief an Regius vom Januar 1642, AT III 493.

scheint für fast jedermann, der in der Philosophie oder den Neurowissenschaften von «Bewußtsein» redet[20], von vornherein ausgemacht, daß Schmerzen und Farbempfindungen geradezu Paradigmata von Bewußtseinszuständen sind. Dies ist ein Hinweis darauf, wie weit sich der heute geläufige Bewußtseinsbegriff von seinem Ursprung in der Cartesischen Philosophie entfernt hat.

Descartes unterscheidet, wenn auch nicht mit der zu wünschenden Deutlichkeit, zwischen einem *sensus doloris* und einer *idea doloris*.[21] Besser gesagt: Er möchte solch einen Unterschied wohl machen; das geht allein schon aus dem letzten Absatz des Zitats im vorangegangenen Abschnitts hervor, in dem er unterstellt, daß der *sensus* sich «gewissenhaft vom Intellekt unterscheiden» läßt, wenn man solch eine Unterscheidung nur machen will. Jede Schmerz-Idee (gemeint ist hier: Idee eines datierbaren Schmerzes) ist etwas Geistiges und mithin etwas Bewußtes. Doch was da bewußt ist, ist kein «raw feel», kein sog. Quale oder dergleichen. Eine Schmerz-*Idee* à la Descartes ist eine Information vom Schlage «Mein Knie ist verletzt» oder «Ich sollte schleunigst etwas für mein Knie tun». Diese Information selbst tut nicht weh: Ist sie bloß im Intellekt, so zeigt sie dem Geist eine Verletzung (in der Weise, in der ihm die Idee eines Hasen einen Ha-

20 Zwei eher willkürlich gewählte Beispiele der jüngsten Vergangenheit seien genannt: John SEARLE (*The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1992) und Francis CRICK (*The Astonishing Hypothesis*, New York 1994). Was sie zu guten Informanten über den heutigen Bewußtseinsbegriff macht, ist ihr dezidiertes Desinteresse an allem Begriffsgeschichtlichen; beide wollen einfach über das Bewußtsein (im heutigen Sinn des Worts) sprechen. An dieser Einstellung habe ich nichts auszusetzen.

21 Vgl. dazu insbesondere die *Sechste Meditation* (und speziell AT VII 74 - 90). Man achte nur einmal darauf, wann Descartes zu «*sensus*» und «*sentire*» greift, wann zu «*perceptio*» und «*percipere*». Anschließend lese man in den *Sechsten Erwiderungen* (AT VII 436f.) über die drei Stufen der sinnlichen Gewißheit nach. Schmerzempfindungen [*sensus doloris*] werden erlebt, gefühlt oder erfahren; soweit sie geistige Akte sind, sind sie aber noch unrein. Sie werden bestenfalls «komprehendiert» (vgl. AT VII 80), aber nicht vom Intellekt erfaßt. Die Schmerzidee hingegen ist, trotz ihres Mangels an Klarheit&Deutlichkeit, eine Idee des Intellekts. – All dies ließe sich recht einfach in die Cartesische Lehre einfügen, wenn es dort Platz gäbe für angeborene Ideen, die sich grundsätzlich nicht zur Klarheit&Deutlichkeit bringen lassen. Dann könnte die *idea doloris* solch eine angeborene Idee im Intellekt sein, und der *sensus doloris* wäre entsprechend eine sinnlich erworbene Aktivierung dieser Idee. Insgeheim neige ich dieser Lesart zu, doch ist sie nicht ohne Schwierigkeiten, und jedenfalls kenne ich keine Textstelle, die das wirklich hergibt.

sen zeigt); ist der Wille tätig geworden, dann ist aus ihr der Wunsch geworden, das Knie zu kühlen oder gewisse andere hilfreiche Dinge zu tun. Wie gesagt, die Schmerz-Idee schmerzt nicht. Eine Schmerz-*Empfindung* [*sensus*] – wenn man sie «gewissenhaft vom Intellekt unterscheiden» wollte – wäre hingegen für Descartes wohl so etwas wie eine Zwischenstation im Hirn, durch die eine derartige Information zustandegebracht wird. Sie wäre ein Vorgang im Hirn, der den Geist informiert; sie überführt eine Befindlichkeit des Körpers in eine Information bzw. Willenstätigkeit. In ihr hätten wir am ehesten das, was (laut Descartes[22]) eigentlich wehtut. Einerseits sitzt es im Hirn und ist somit etwas Körperliches; andererseits macht es eine Meldung an den Intellekt und hat mithin einen Zug zum Geistigen. Die Cartesische Schmerz-Empfindung sitzt an der Körper/Geist-Grenze, und Descartes scheint sich nicht so recht schlüssig zu sein, welcher Seite sie eigentlich zuzurechnen ist. Vielleicht war ihm die Frage, ob der Schmerz letztlich etwas Geistiges oder doch etwas Körperliches ist, am Ende gar nicht so wichtig. Daß er, wie John Cottingham erwägt, kein Dualist, sondern ein Trialist war, ist im Hinblick auf seine Metaphysik gewiß unhaltbar.[23] Descartes erkannte nur zwei Grundtypen endlicher Substanzen an: materielle und geistige. Menschen sind für ihn ein metaphysischer Mischtyp, aber keine dritte Sorte von Substanzen.

3. Tiere haben Empfindungen, sind sich ihrer aber nicht bewußt

Dennoch ist an Cottinghams Trialismus-These etwas Richtiges. Denn unter den körperlichen Gegenständen, die geistlos sind, gibt es welche, die Descartes zufolge Sinnesempfindungen haben. In dieser Hinsicht gibt es also eine Dreiteilung: geistige Substanzen – geistlose empfindungsfähige Substanzen – geistlose empfindungslose Substanzen. Tiere gehören in die zweite Rubrik dieser Dreiteilung. Ihnen gesteht Descartes zwar keinen Geist, aber dennoch Empfindungen zu – Empfindungen, «insofern sie von einem körperlichen Organ abhän-

22 Schöner wäre: «leise Descartes». Doch leider fehlt dem Deutschen diese Wendung, um auf etwas zu verweisen, das bei einem Autor nur implizit vorhanden ist.

23 Siehe John COTTINGHAM, «Cartesian Trialism», in: *Mind* 84 (1985), 218-230.

gen».[24] Er läßt also auch fühlende materielle Dinge gelten; Dinge, die zwar nicht denken, die aber nicht einfach nur Maschinen sind. Wenn Tiere Gefühle haben, aber keinen Geist – was fehlt ihnen? Descartes hat anscheinend keine bessere Auskunft als: Sie denken nicht; ihnen fehlen die (rein geistigen) Ideen, die unweigerlich bewußt sind. Tiere haben Empfindungen, aber keine Ideen; es klingelt bei ihnen sozusagen an der Tür, aber niemand ist zuhause. (Wäre jemand – und zwar müßte es ein Intellekt sein – zuhause, wäre dies Klingeln eine Information; so ist es nur ein Klingeln.) Solch ein Vergleich ist immer ein bißchen gefährlich. Deswegen will ich hier ausdrücklich dazusagen, wie ich ihn verstanden haben möchte: Der Schmerz-Empfindung entspricht das Klingelgeräusch, soweit es nichts weiter ist als physischer Schall; der Schmerz-Idee entspricht die Neigung eines Hausbewohners, aus vernommenem Klingeln passende Schlüsse zu ziehen.

Besser als dieser Vergleich hilft uns meines Erachtens die Annahme weiter, daß Descartes im Hinblick auf Sinnesempfindungen einem dualistischen Funktionalismus zuneigte[25], den er im Falle der Tiere zu einem materialistischen zu verkürzen bereit war. Ich stelle mir seine Position so vor: Der Schmerz eines Hasen ist derjenige Hirnzustand des Hasen, der typischerweise durch ähnliche Ursachen hervorgerufen wird wie menschlicher Schmerz (äußere und innere Verletzungen z.B.) und typischerweise ähnliche Wirkungen hat (Klagelaute, Vermeidung der Schmerzquelle usw.). Tierschmerz wäre demnach durch eine funktionale Rolle charakterisiert, die grob gesagt dadurch zu gewinnen ist, daß man von der funktionalen Rolle des Menschenschmerzes ausgeht und in ihr die Verbindung ins Geistige und aus dem Geistigen entfernt.

Was hat der Menschenschmerz dann, was der Tierschmerz nicht hat? Nach Descartes wohl hauptsächlich dies: er informiert den Intellekt in undeutlicher Form über die Beschädigung eines Körperteils; aus dieser Information zieht der Intellekt seine Schlüsse und veranlaßt (zusammen mit dem Willen) das seines Erachtens Angemessene. Der Intellekt ist das Begriffsvermögen des Geistes, in dem nicht erlebt und empfunden, sondern begriffen wird (hier wird gefolgert, analysiert, abstrahiert und dergleichen mehr). Die intellektive Komponente des

24 Siehe seinen Brief an Henry More vom 5. Februar 1649 (AT V 540); auch in der *Zweiten Meditation* schreibt Descartes den Tieren Sinneswahrnehmung zu (AT VII 32).

25 Vgl. dazu auch meine Arbeit «Cartesische Ideen», in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 36 (1993), 43-94, insb. S. 83.

Schmerzes ist für Descartes des Schmerzes geistige Seite. Heutzutage wird zu diesem Thema gerne eine Spezial-Entität namens «Das Wie-es-ist-Schmerzen-zu-Haben» (kürzer und sprachlich weniger anstössig: «das Schmerz-Quale») herbeigeredet. Dergleichen findet sich bei Descartes nicht. Der Gedanke, es sei gerade das Besondere am Schmerz (oder einer sonstigen Sinnesempfindung), daß dabei Bewußtsein ohne Begriffe vorliege – dieser Gedanke liegt ihm völlig fern. Unmittelbares Bewußtsein ist kein begriffsloses Wissen, denn sonst wäre es einfach nur eine *contradictio in adiecto*. Unmittelbares Bewußtsein ist für Descartes weder begriffslos noch ist es, streng genommen, ein Wissen. Mehr dazu weiter unten, in den Abschnitten 9 - 11.

Wenn Descartes den Tieren zugesteht, daß sie Empfindungen ohne eine geistige Seite haben, dann liegt darin kein Selbstwiderspruch. Er sagt damit nichts Absurdes vom Schlage «Sie haben Schmerzen, aber weil sie keinen Geist haben, tut ihnen dabei nichts weh». Vielmehr stellt er die Hypothese auf, daß Tiere keinen Intellekt besitzen und ihre Schmerzen erleiden, ohne dies gedanklich thematisieren zu können. (Und dies ist für ihn übrigens eindeutig eine empirische Hypothese, nicht etwa eine Hypothese über begriffliche Zusammenhänge, die er nicht hinreichend durchschaut.[26]) Ihrem Schmerz fehlt nichts, um Schmerz zu sein; ihre rein körperliche Natur gestattet ihnen allerdings keinen Zugang zur geistigen, sprich: intellektiven, sprich: einer begrifflichen Seite.

Sollen wir Mitleid mit geschundenen Tieren haben? Ein braver Cartesianer könnte – ja müßte vielleicht – so antworten: «Geschundene Tiere verdienen sogar mehr Mitleid als geschundene Menschen; denn der Mensch hat immerhin einen Geist, der ihm vielerlei ermöglicht. Der Mensch kann denken; er kann sich also mit Gedanken trösten und auf Wege sinnen, seine Schmerzen loszuwerden. Ein Tier kann gegen den Schmerz nur das Wenige tun, das ihm sein begriffsloser Instinkt eingibt.»

Muß unser braver Cartesianer dann aber nicht, zumindest unter gewissen Umständen, auch mit Uhren (lies neuerdings: PCs) Mitleid haben? Denn sind sie nicht in allem, worauf es ankommt, mit Tieren gleichgestellt? Auch Uhren haben keinen Geist, und auch sie können

26 Dies geht aus seinem Brief an More vom Februar 1649 eindeutig hervor; siehe AT V 276/277.

«ernsthaft beschädigt» werden. Was könnte ein verletztes Tier haben, das eine beschädigte Uhr nicht hat?

Diese Frage hat sich Descartes offenbar nicht gestellt. Sie ist in seinen Augen aber auch einfach zu dumm. Denn Tieren fehlt nur das Geistige (also das Intellektive, und das heißt letztlich: das Begriffliche) am Schmerz. Daß für Descartes das Intellektive, das Begriffliche entscheidend ist, zeigt sich auch daran, wie völlig selbstverständlich es ihm ist, Sprachfähigkeit als klarstes Kennzeichen des Geistes anzunehmen.[27] Von den drei Stufen des menschlichen Schmerzes fehlt den Tieren nur die letzte. Und auch dies Fehlen bleibt für Descartes, wie gesagt, eine empirische Hypothese; er glaubt zwar nicht daran, daß Tiere eine intellektive Seele haben wie wir, er hält es aber offenbar auch nicht für widersinnig.

Uhren oder Computern hingegen fehlt alles zum Schmerz. Sie haben keine Schmerzorgane (erste Stufe), und sie haben kein Schmerzzentrum (zweite Stufe). Der springende Punkt ist (dritte Stufe): Selbst wenn sie einen Geist hätten, hätten sie keinen Schmerz. Denn Schmerz ist eine Sinnesempfindung: Sie kann ohne Organe (und Übermittlungszentrum) nicht zustandekommen.

Wenn Descartes in der *Sechsten Meditation* rhetorisch fragt, was innerlicher sein könne als der Schmerz [*quid dolore intimius esse potest*?], dann spricht er nicht metaphorisch.[28] Er meint nicht den Geist, der bildlich gesprochen ganz tief drinnen im Körper wäre. Er spielt nicht auf das Geistige am Schmerz an. Er meint den körperlichen Schmerz, der in Wirklichkeit tief drinnen im Hirn stattfindet: und nicht draußen an den Stellen (Fuß, Knie usw.), auf die wir ihn mit unserer spezifischen Mischung von Instinkt und Intellekt beziehen. Auch die Schmerzen der Tiere würde Descartes gewiß in deren Hirn ansiedeln. Wenn er Schmerzen etwas sehr Innerliches nennt und Tieren den Geist abspricht, dann bestreitet er Tieren nicht die Schmerzfähigkeit.

27 Siehe dazu John COTTINGHAM, «‹A Brute to the Brutes›: Descartes' Treatment of Animals», in: *Philosophy* 53 (1978), 551-559, und Dominik PERLER, «Descartes über Fremdpsychisches», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), insb. 44-54.

28 Siehe AT VII 77. – Wenn Kant im Paralogismenkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* (A378) sagt «[...] man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst [...]», dann ist schon weniger klar, was er mit «in sich selbst» meint. Denkt er an die räumliche Beziehung, die zwischen einer Person und ihrem Körperinneren besteht, oder meint er, sanft metaphorisierend, die unräumliche Beziehung zwischen einer Person und ihrem immateriellen Geist?

Er grenzt etwas anderes aus: all die Dinge in der Welt, die kein charakteristisches Benehmen, keine geeigneten Organe und kein erkennbares Zentrum des Schmerzes haben. Wie zum Beispiel Steine, Uhren und PCs. Nicht ausgegrenzt bleiben Menschen *und* Tiere.

4. Bewußtsein ist nicht dasselbe wie Reflexion, Introspektion und dergleichen

Reflektierendes Denken ist bei Descartes höherstufiges Denken: Der Denker hat Gedanken, die wiederum von einem Gedanken handeln, den er hat. (Gedanken über die Gedanken eines anderen Geistes sind hier also ausgeschlossen.) Betrachten wir ein Beispiel. Der Denker habe zunächst einen gewöhnlichen Gedanken, der von Dingen in der Welt handelt, wie etwa:

(1) Harvey ist doof.

Weil dieser Gedanke nicht von Gedanken handelt, ist er – auf der Stufenleiter der Reflexion – ganz unten angesiedelt: ein Gedanke erster Stufe. Mit

(2) Ich denke, daß Harvey doof ist

denkt er an einen Gedanken erster Stufe[29], hat also einen Gedanken zweiter Stufe. Mit

(3) Ich denke, daß ich denke, daß Harvey doof ist

wäre die dritte Stufe dieser unendlichen Reihe erreicht.

Descartes ist der Auffassung, daß echte Geistigkeit bereits mit Gedanken erster Stufe vorliegt. Pierre Bourdin hatte gegen Descartes' Konzeption eingewandt, echte Geistigkeit, echtes Bewußtsein liege erst da vor, wo das Denken in einem reflexiven Akt [*actu reflexo*] geschehe, durch den der Denker auch wisse und bedenke, daß er denkt.[30] Descartes weist dies mit aller Entschiedenheit zurück und bringt dabei

29 Wollten wir genauer sein, müßten wir sagen: Er denkt an sich selbst als jemanden, der einen Gedanken erster Stufe hat. – Auf diese Nuance kommt es hier jedoch nicht an. Entscheidend ist, daß er mit (2) einen Gedanken hat, der insofern von (1) handelt, als (2) nur dann wahr ist, wenn er (1) denkt. – Descartes spricht über gewöhnliche bzw. höherstufige Gedanken als «direkte» bzw. «reflexive» Gedanken; dieser Unterschied spielt auch in seiner wenig einnehmenden Theorie der Erinnerung eine wichtige Rolle (siehe insbesondere den Brief für Arnauld vom 29. Juli 1648, AT V 221/222).

30 Siehe dazu die *Sechsten Einwände* (AT VII 533f.).

folgenden Einwand gegen Bourdin[31]: « Wenn Denken auf der ersten Stufe noch nicht geistig wäre, Denken auf der zweiten hingegen schon, dann könnte ein geistloses materielles Ding etwas vom Schlage (1) denken, aber nichts vom Schlage (2). Nun ist der Unterschied zwischen (1) und (2) nicht größer als der zwischen (2) und (3). Und deshalb hätten wir nicht den geringsten Grund, einem Ding, das (1) denken kann, die Fähigkeit abzusprechen, auch (2) zu denken.[32] Mithin führt uns die Annahme, ein geistloses Ding könne immerhin Gedanken erster Stufe haben, auch dazu, ihm echte Geistigkeit à la Bourdin zuzuschreiben.»

Reflexion ist nicht wesentlich für den Unterschied zwischen Materie und Geist. Geist, echte und vollständige Geistigkeit, ist mit Gedanken erster Stufe – auch bei Abwesenheit solcher zweiter Stufe – bereits gegeben. Da dem Geist aber, wie Descartes meint, alles, was in ihm ist, bewußt ist, sind ihm seine Gedanken erster Stufe auch ohne solche zweiter Stufe bewußt.

5. Bewußtsein der simplen und der reflektierenden Art.

Versuchen wir eine erste positive Charakterisierung des Bewußtseins à la Descartes zu geben. Zunächst einmal: Was ist dem Geist eigentlich bewußt? Nun, *unmittelbar* bewußt sind ihm nur seine Ideen bzw. Denkakte (der Einfachheit halber spreche ich jetzt nur von Ideen).[33] Mittelbar bewußt ist ihm letztlich alles, woran er mit seinen Ideen denkt. Der interessante Begriff des Bewußtseins ist natürlich der des unmittelbaren Bewußtseins, und nur davon wird die Rede

31 *Sechste Erwiderungen* (AT VII 559f.).

32 Es ist eine reizvolle Frage, wie Descartes diesen Folgerungsschritt begründet hätte, denn jedenfalls ist es ja – zumindest prima facie – nicht begrifflich ausgeschlossen, daß es eine Kreatur geben könnte, die zwar (1) denken kann, aber dennoch die Fähigkeit nicht besitzt, (2) zu denken. Folgende Begründung wäre denkbar: Konzentrieren wir uns zunächst auf den Unterschied zwischen den Gedanken (2) und (3); dieser Unterschied ist so trivial, daß es in der Tat schwierig ist, sich kohärent auszumalen, wie jemandem, der (2) denkt, die *Fähigkeit* abgehen könnte, (3) zu denken; der Unterschied zwischen (1) und (2) ist logisch identisch mit dem zwischen (2) und (3); also ist auch er so trivial, daß es schwierig ist anzunehmen, daß jemandem, der (1) denkt, die Fähigkeit abgehen könnte, (2) zu denken.

33 Auf den feinen Unterschied zwischen Idee und Gedanke kommt es hier nicht an. Zum Verhältnis der beiden vgl. meine Arbeit « Cartesische Ideen », S. 89f.

sein. Was heißt es also, daß der Denker sich seiner Ideen (unmittelbar) bewußt ist? Was heißt es mehr als bloß: daß er sie hat?

Daß der Denker eine Idee hat, kann für Descartes zweierlei heissen. In der üblichen Lesart heißt es, daß der Denker zum betreffenden Zeitpunkt einen Gedanken hat, in dem diese Idee enthalten ist. In der selteneren, dispositionalen Lesart heißt es einfach nur, daß der Denker zum betreffenden Zeitpunkt die Fähigkeit besitzt, einen solchen Gedanken zu haben.[34] Das Ideen-Haben als Disposition lasse ich hier zunächst beiseite. Betrachten wir nun also den gewöhnlichen Fall: Der Denker hat jetzt einen Gedanken $\gamma(i)$, in dem die Idee i enthalten ist; kurz: er perzipiert jetzt i.[35] Daß seinem Geist i bewußt ist, kann dann zweierlei heißen:

(a) er hat $\gamma(i)$, und er hat zugleich den weiteren Gedanken «Ich habe i» oder «Ich habe $\gamma(i)$»;

(b) er hat $\gamma(i)$, aber außerdem keinen weiteren Gedanken, der i enthält; aber er ist in diesem Moment ohne weiteres in der Lage, auch den Gedanken «Ich habe i» oder «Ich habe $\gamma(i)$» zu denken.

Nennen wir ersteres *reflektierendes* und letzteres *simples* Bewußtsein (oder Denken).[36] Reflektierendes Denken hält Descartes für mög-

34 Vgl. z.B. *Notae in Programma*, AT VIII 366. Schon in seiner früheren Replik auf die Einwände des Hyperaspistes (dieser Name ist das unbescheidene Pseudonym eines Kommentators der *Meditationen*, dem es nicht gelang, sein Manuskript rechtzeitig einzusenden – einer all jener ungezählten Beinahe-Champions in der Philosophie, die gewiß gesiegt hätten, wenn die im Stadion nur auf sie gewartet hätten), spricht Descartes von einer «impliziten» Idee und setzt sie gleich mit der Fähigkeit [*aptitudo*], diese Idee «explizit» zu perzipieren (AT III 430).
Das sollte man sich allerdings vor Augen führen: eine (mit dem Zusatz «implizit» versehene) Sache wird hier gleichgesetzt mit der Fähigkeit, sie («explizit») auszuführen. Dabei wird so getan, als handele es sich um ein und dieselbe Sache – einmal in ihrer impliziten, und dann in ihrer expliziten Erscheinungsform. Das ist ein drolliges Denkschema, das sich bis auf den heutigen Tag selbst bei hervorragenden Wissenschaftlern durchhält. (Z.B. bei Chomsky.) So als wären wir jetzt schon in gewisser Weise, («implizit»), tot; weil wir ja jetzt schon die Fähigkeit besitzen, bei Gelegenheit («explizit») zu sterben.

35 Der Gedanke $\gamma(i)$ kann natürlich auch einfach darin *bestehen*, daß der Intellekt i (und nichts weiter sonst) perzipiert.

36 Tobias Rosefeldt hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß Descartes in seinem letzten Brief an Arnauld die ähnlich klingende, aber inhaltlich andere Unterscheidung zwischen «direktem» und «reflektierendem» Denken macht. Ich habe nicht verstanden, worauf Descartes damit eigentlich hin-

lich, wie er Burman gegenüber ausdrücklich sagt. Der hatte eine Schwierigkeit darin vermutet, daß der Geist mehrere Gedanken zugleich haben könne.[37]

Simples Bewußtsein ist grundlegend. Denn wenn alles Bewußtsein reflektierendes wäre, könnte sich der Denker nicht aller Ideen, die er momentan hat, bewußt sein. Dazu bedürfte es unendlich vieler Gedanken; und obgleich Descartes es für unproblematisch hielt, daß der Denker zum selben Zeitpunkt mehr als einen Gedanken hat, hätte er es gewiß für ausgeschlossen gehalten, daß er unendlich viele Gedanken hat.

6. Bewußtsein ist unabschließbar («nach oben offen»)

Reflektierendes Bewußtsein umfaßt einen Gedanken zweiter Stufe. Auch dieser ist natürlich bewußt; wenn auf die simple Art, dann bricht die Reihe der vom Denker in diesem Moment tatsächlich gedachten Gedanken an diesem Punkt ab; wenn auf die reflektierende Art, dann hat der Denker in diesem Moment auch noch einen Gedanken dritter Stufe (z.B. «Ich habe den Gedanken, daß ich γ(i) habe»). Auch dieser Gedanke ist bewußt; wenn auf die simple Art,..., wenn auf die reflektierende,... – Es gibt für die Reihe dieser reflektierenden Gedanken keine obere Grenze. Insofern ist im Bewußtsein eine Unendlichkeit angelegt, die von einem endlichen Geist mit tatsächlich vollzogenen Denkakten natürlich nicht realisiert werden kann. Doch

auswill. Es hat unverkennbar zu tun mit seiner Unterscheidung zwischen körperlicher und intellektueller Erinnerung. Es geht innerhalb weniger Zeilen dann aber auch um den Unterschied zwischen Hirnspuren und Gedanken des reinen Intellekts, und es geht auch um die Einordnung der «Eindrücke» im Geist daraufhin, ob sie erstmalig auftreten oder nicht. Vgl. AT V 220/221.

37 AT V 149. Burman berichtet, daß Descartes ihm gesagt habe, bewußt zu sein heiße: denken und über den betreffenden Gedanken reflektieren (*conscium esse est [...] cogitare et reflectere supra suam cogitationem*). Das ist zwar ein schöner Hinweis darauf, daß Descartes das reflektierende Bewußtsein anerkennt. Aber leider klingt es auch wie eine Absage an das, was ich eben als simples Bewußtsein bezeichnet habe. – Doch es klingt nur so. Die in Abschnitt 4 betrachtete Argumentation Descartes' gegen Bourdin (AT VII 559f.) und seine in Abschnitt 1 erwähnte Gleichsetzung von Denken und Bewußtsein (AT VII 176) ergeben ganz eindeutig, daß simples Bewußtsein etwas ist, auf das sich Descartes explizit festgelegt hat. An der gerade zitierten Stelle redet er (in einem Gespräch bei Tisch) offenbar nur über das reflektierende Bewußtsein, dessen Möglichkeit Burman mit seiner Frage in Zweifel gezogen hatte.

liegt hierin kein Paradox, ja nicht einmal eine Schwierigkeit. Das Denken ist schon auf der untersten, präreflexiven Stufe vollständig bewußt. Dem simplen Bewußtsein fehlt nichts. Was diesen Punkt angeht, finden wir eingangs der *Sechsten Erwiderungen* sehr deutliche Worte.[38] Reflexion ist keine vollständigere oder anderweitig vollkommenere Variante des Bewußtseins, sondern einfach eine explizitere.

7. Simples Bewußtsein ist Denken. Und wer denkt, dem entgeht das nicht

Eine Idee ist dem Geist also im einfachen Falle bewußt, ohne daß er daran denkt, daß er sie hat. Doch wiederum stellt sich die Frage: Was heißt «sich einer Idee bewußt sein» mehr als: die Idee (im nicht-dispositionalen Sinne) haben? Was ist Bewußtsein anderes als die Perzeption eines Gedankens mit dieser Idee? Nun, es ist nichts anderes; Bewußtsein von Ideen ist simples Gedanken-Perzipieren. Dennoch markiert der Begriff des Bewußtseins einen besonderen Aspekt der Perzeption: eine Art Aufmerksamkeit[39], die sich dadurch charakterisieren läßt, daß der Geist jederzeit in der Lage wäre, vom Gedanken, den er gerade perzipiert, zu dem «Ich perzipiere...»- Gedanken der nächsthöheren Stufe überzugehen. Dieser Gedanke höherer Stufe versteht sich für ihn von selbst – so sehr, daß er in seinem Denken beinahe schon mitklingt.[40]

Daß Descartes, wenn er von Bewußtsein spricht, diesen Aufmerksamkeitsaspekt im Sinne hat, wird durch einen Brief vom Oktober 1637 belegt, in dem er visuelle Wahrnehmung von Tieren gegen das menschliche Sehen abgrenzt. Er gesteht Tieren zu, daß sie sehen, aber

38 Es geht an dieser Textstelle um die Gewißheit, daß man denkt bzw. existiert. Descartes weist darauf hin, daß reflektierendes Wissen [*scientia reflexa*] dazu nicht erforderlich sei und erst recht nicht Wissen vom reflektierenden Wissen [*scientia scientiae reflexae*]. Es reiche völlig aus, daß man über «jene innere Kenntnis [*cognitio*]» verfügt, «die dem reflexiven Wissen immer vorausgeht und allen Menschen über das Denken und die Existenz angeboren ist» (AT VII 422).

39 Hier von Aufmerksamkeit zu sprechen, kann sich auf solche Stellen im Cartesischen Text berufen, wo er selbst statt von Bewußtsein von Aufmerksamkeit spricht. Siehe z.B. die Definition der klaren Perzeption in den *Principia Philosophiae* I, § 45.

40 Nein, an dieser Stelle keine Fußnote zu Kant.

bei ihnen sei das Sehen in einer wichtigen Hinsicht anders als bei uns Menschen: Sie sehen nicht so, wie wir sehen, wenn wir uns dessen bewußt sind, daß wir sehen, sondern nur so, wie wir sehen, wenn wir in Gedanken woanders [*mente alio avocata*] sind.[41] Beim echten Denken sind wir eben nicht «mit den Gedanken woanders». Eine innere Aktivität, die wir (wie manchmal z.B. stilles Rezitieren) vollziehen, obwohl wir mit unsern Gedanken woanders sind, ist kein Fall von Denken; das Denken findet dann dort statt, wo wir mit unsern Gedanken sind. Stellen wir solch einen Fall vor: Ich sage mir gerade innerlich den *Jabberwocky* auf, denke aber währenddessen an Harvey. Da könnte es geschehen, daß jemand mich fragt: «Was machst du gerade?». Ich könnte nun selbst davon überrascht sein, daß ich ja immer noch das Gedicht rezitiere. In *dieser* Weise könnte es mir aber nie entgehen, meint Descartes, daß ich gerade den Gedanken denke, den ich denke.

Gedanklicher Aufstieg (und auch die Fähigkeit dazu) ist für Descartes immer trivial. Es geht ja nur um einen billigen Schritt – wie den von dem Denken des Gedankens «Es regnet» zum Denken des Gedankens «Ich denke, daß es regnet». Wer wirklich einen Gedanken hat, der hat ipso facto das Zeug dazu: in diesem Moment auch zu denken, daß er diesen Gedanken hat. Dies Zeug zu haben, *das* macht das Bewußtsein aus. (Denn wie wäre es, wenn jemand dächte «Es regnet», aber das Zeug nicht hätte zu denken, daß er dies denkt? Er wäre für Descartes wohl wie ein Tier, das im Regen steht oder davon träumt.) Doch wie trivial auch immer der Aufstieg zu höheren Stufen des Denkens Descartes erschienen sein mag – darin, oder zumindest in der Befähigung zu solcherlei Aufstieg, besteht für ihn, so mutmaße ich, letztlich Bewußtsein. *Dies* Zeug zu haben, darin liegt für ihn «das» Bewußtsein. Das Zeug zu etwas zu haben, ist eine Disposition. Bewußtsein à la Descartes ist allerdings eine ganz besondere Disposition: Sie ist beständig aktiviert. Sie ist keine von den fluktuierenden

41 AT I 413/414. Bernard WILLIAMS (*Descartes – The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth 1978, S. 226 und 286) bezieht sich auf diese Stelle, wenn er Descartes vorwirft, er verwechsele bewußte Seherlebnisse mit reflexivem Bewußtsein davon, daß man sieht. Dieser Vorwurf ist im Lichte dessen, was wir in Abschnitt 4 gesehen haben, nicht haltbar. Vermutlich liest Williams in eine Formulierung – und zwar «*sentimus nos videre*» (wir fühlen, daß wir sehen) –, die Descartes an dieser Stelle des Briefs verwendet, die Forderung hinein, bei solch einem Fühlen müsse ein Gedanke höherer Stufe über das eigene Sehen involviert sein. Doch das ist, insbesondere im Lichte von AT VII 559f., eine Überinterpretation; vgl. dazu Abschnitt 4 oben.

Just another-Eigenschaften des Denkens. Das Bewußtsein kommt nicht und geht nicht. Es ist im Denken immer da. Gäbe es einen Fall von Denken ohne Bewußtsein, dann müßte es dem Denker, wenn er einen Gedanken hat, entgehen können, daß er ihn hat. Genau das läßt Descartes fürs echte Denken nicht zu.

Bewußtsein dient Descartes, so vermute ich, als ein Begriff, mit dem sich akzentuieren läßt, was reines Denken (im Gegensatz zu den Körper/Geist-Mischzuständen wie Erinnerungen und Empfindungen) ist. Im Denken geschieht nur eines: der Geist perzipiert seine Ideen. Das Perzipieren ist, logisch gesehen, eine denkbar innige Beziehung: Nichts könnte zwischen den Geist und seine Idee treten, das ihre Perzeption verhindert. Beim reinen Denken à la Descartes ist die Beziehung zwischen dem Denker und dem, was er denkt, logisch inniger als die zwischen einem, der sieht, und dem, was er sieht. Denn zwischen den, der sieht, und das, was er sieht, könnte ja immer etwas treten, das (a) die Sicht versperrt oder (b) falsche Eindrücke darüber erweckt, was gesehen wird. Echtes Denken, so verstehe ich Descartes, ist für derartige Fehler nicht anfällig. Und gerade dadurch ist Denken – der Denkvorgang – Bewußtsein: Zwischen den Geist und seinen momentanen Denkvorgang kann nichts treten, was (a) die Sicht versperrt, oder (b) falsche Eindrücke darüber erweckt, was gedacht wird. Denken, wie Descartes es sich denkt, ist in diesem Sinne logisch transparent: Es läßt keinen Spielraum für einen Unterschied zwischen

Der Geist denkt an ...

und

Der Geist vermeint, an ... zu denken.

Wenn der Geist etwas denkt, dann entgeht ihm das nicht (weder daß er, noch was er denkt); und wenn er vermeint, dies-und-das zu denken, dann denkt er es auch.

Beim sinnlichen Wahrnehmen hingegen gibt es, wegen der Möglichkeiten (a) und (b), keine *conscientia*: keine mitgelieferte Wahrheitsgarantie in beiden Richtungen. Es gibt Spielraum für den Unterschied zwischen

Harvey sieht ...

und

Harvey vermeint, ... zu sehen.

Es könnte geschehen, daß Harvey mich sieht, aber glaubt, jemand andern zu sehen, und auch, daß er vermeint, mich zu sehen, obwohl es ein anderer ist, den er sieht.

Beim echten Denken sind, für Descartes, die beiden Möglichkeiten der versperrten Sicht und des falschen Eindrucks im Hinblick darauf, was gedacht wird, per definitionem ausgeschaltet. Der Begriff des Bewußtseins (des «Zugleich-mit-Wissens») hat bei Descartes nichts weiter zum Inhalt. Nicht mehr als diesen Wink auf das, was in seinen Augen echtes Denken – oder: was Denken wirklich – ist.

Man fragt sich dann allerdings: Wie konnte er annehmen, der Geist denke unentwegt – und zwar in diesem anspruchsvollen «Kann dem Denker nicht entgehen»-Sinn? Denn es ist uns doch einfach nicht unbedingt zu jedem einzelnen Zeitpunkt unserer Existenz so, als dächten wir gerade. (Zum Beispiel dann nicht – nach allem, was wir wissen – wenn wir traumlos schlafen oder ohnmächtig sind.) Und wer würde sich schon darauf einlassen, daß er nicht mehr da ist, sobald es ihm einmal auch nur entgehen möchte, daß er denkt? – In genau diesem Punkt wird Locke dann Descartes bald widersprechen.[42]

Descartes' Thesen

(a) Zum Denken gehört, daß es dem Denker nicht entgeht, daß und was er denkt.

(b) Denken ist das Wesen (das definierende Merkmal) des Geistes.

bergen, zusammengenommen, reichlich Anlaß zu Widerspruch. Locke z.B. akzeptiert (a) und gibt (b) preis; Leibniz tut, terminologische Finessen beiseite, das Umgekehrte. Wer außer Descartes hat je zugleich (a) und (b) behauptet? Vielleicht ist sein Begriff von Geist eben wirklich ein ganz besonderer – und zwar ganz unabhängig von allen Lehren über die immaterielle Substanz.

8. Bewußtsein der aktuellen und der potentiellen Art

Im Geiste sind nicht nur Gedanken und Ideen, sondern auch Fähigkeiten. Auch ihrer müssen wir uns bewußt sein, wenn dem Geist, wie Descartes behauptet, alles bewußt ist, was in ihm ist.[43] Unserer

42 John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689, Buch II, Kap. I, § 10-19 (zitiert nach der von Peter H. Nidditch besorgten Ausgabe: Oxford 1975).

43 Siehe AT VII 246 (und das, was ich eingangs der Arbeit dazu gesagt habe).

geistigen Fähigkeiten sind wir uns nicht in der Weise bewußt, in der wir uns der Gedanken bewußt sind, die wir gerade perzipieren. Das Bewußtsein, das wir von unseren momentanen Gedanken haben, nennt Descartes «aktuell». Unserer geistigen Fähigkeiten sind wir uns zumeist nur dann aktuell bewußt, wenn wir sie ausüben; andernfalls sind wir uns ihrer oft nur «potentiell» bewußt – und das heißt einfach: wir wären uns ihrer aktuell bewußt, wenn wir sie ausübten.[44]

Diese Aktuell/potentiell-Unterscheidung hat nichts zu tun mit der obigen Unterscheidung zwischen reflektierendem und simplem Bewußtsein. Letztere betrifft ausschließlich Denkakte, erstere hingegen thematisiert gerade den Unterschied zwischen Denkvorgängen und geistigen Fähigkeiten (insbesondere solchen, die momentan nicht ausgeübt werden). Um den Unterschied zwischen beiden Unterscheidungen einzusehen, muß man sich nur vor Augen führen, daß das aktuelle Bewußtsein um den Besitz einer geistigen Fähigkeit sowohl simpel als auch reflektierend ausfallen kann. Der Denker kann sich seiner Fähigkeit, Erinnerungen zu haben, einfach dadurch bewußt werden, daß er sich an etwas erinnert; statt dessen kann er aber auch eine Erinnerung mit dem reflektierenden Gedanken begleiten, daß er sich erinnert.

Wie steht es aber um den besonderen Fall, in dem der Denker sich die geistige Fähigkeit F – mit einem Gedanken der Art «Ich habe F» – zuschreibt, wobei diese Selbstzuschreibung allerdings nicht von einem Akt der Ausübung dieser Fähigkeit begleitet wird? Ist dies bereits ein Fall, in dem der Geist des Denkers sich Fs bewußt ist? – Bei genauerem Bedenken ist das eine schwierige Frage. Eine Antwort traue ich mir heute nicht zu.

Ich mag es mir nicht verkneifen, auf eine Schwierigkeit mit – oder: im Umkreis – dieser Frage hinzuweisen. Sei unser F eine akzidentelle geistige Fähigkeit, die der Denker zwar hat, de facto aber niemals ausübt (bisher jedenfalls noch nicht ausgeübt hat). Sein Gedanke, «Ich habe F», war demnach durch keine Ausübung von F verursacht. Wenn dieser Gedanke dennoch Bewußtsein von F konstituiert, dann muß er, wie wir weiter unten sehen werden, gewiß sein. Wenn er gewiß ist, muß er entweder klar&deutlich (also undenkbar falsch) sein oder er muß durch F selbst verursacht worden sein. Nun ist F aber akzidentell[45]; mithin ist der Gedanke «Ich habe F» nicht

44 Vgl. *Vierte Erwiderungen*, AT VII 246f.

45 Zur Veranschaulichung denke man an eine geistige Fähigkeit wie die, zwei so-und-sovielstellige Ziffern ohne Stift und Papier zuverlässig miteinander zu

klar&deutlich: weder in diesem Gedanken noch in seiner Negation steckt für den Denker eine offenkundige Widersinnigkeit. Bleibt also nur: Wenn F dem Denker dank des Umstands bewußt ist, daß er F hat und «Ich habe F» denkt, dann muß jene Fähigkeit diesen Gedanken verursacht haben. Doch F wurde nie ausgeübt.

Die Frage stellt sich dann: Kann, laut Descartes, eine unausgeübte geistige Fähigkeit dennoch – sozusagen in der stillen Wirksamkeit ihrer schieren Präsenz – Gedanken hervorgerufen haben, also kausal aktiv gewesen sein? Wenn ja, so würde den Rätseln der geistigen Kausalität ein weiteres hinzugefügt.[46] Wenn nein, dann ist schwer zu sehen, wie einem Geist alles, was in ihm ist, bewußt sein sollte. Aber es ist eben zunächst einmal nicht mehr als dies: schwer zu sehen. Der große Erwiderer Descartes tut sich mit dem Sehen gewöhnlich nicht schwer, wenn er seine Lehre vor dem Vorwurf eines Widerspruchs zu schützen hat.

Halten wir zwischendurch fest: Descartes hat, was akzidentelle geistige Fähigkeiten und seine These von der Bewußtheit alles Geistigen angeht, wenigstens *ein* Problem mit seiner Konzeption von Bewußtsein.

9. Bewußtsein ist kein eigentliches Wissen

Conscientia ist keine *scientia sensu stricto*. Zum eigentlichen Wissen gehört die Aktivität des Geistes, der – von der Klarheit und Deutlichkeit einer gegebenen Idee überwältigt – gar nicht anders kann als ihr zustimmen. Für den geistigen Wissensprozeß bietet Descartes grob gesagt folgendes Modell an: der Intellekt perzipiert eine Idee (und ist, indem er dies tut, passiv)[47]; der Wille trifft anschließend

multiplizieren. Die Stellenzahl muß natürlich für den betreffenden Denker geeignet gewählt werden: für mich selbst beispielsweise wäre einstellig zu niedrig und hundertstellig zu hoch gegriffen. Siebzehnstellig könnte passen. Es könnte sein, daß ich die geistige Fähigkeit habe, zwei siebzehnstellige Ziffern zuverlässig im Kopf zu multiplizieren. Ich habe das nie versucht, werde es nie versuchen, halte es aber auch nicht für völlig ausgeschlossen, daß derlei Kalenderidiotie in mir angelegt ist.

46 Den tiefsten und genauesten Einblick in die Rätsel, Wunder und Abgründe Cartesischer Kausalvorstellungen im Hinblick auf den Geist liefert immer noch der einschlägige Klassiker von Rainer SPECHT (*Commercium mentis et corporis – Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart 1966).

47 Hinter dieser sog. Passivität steckt, so weit ich (dank einem Gespräch mit H.P. Schütt zu diesem Punkt) sehe, nichts weiter als das schlichte Faktum,

seine Entscheidung; wenn diese Entscheidung durch die kognitive Unwiderstehlichkeit der Idee unausweichlich ist, dann (und nur dann) handelt es sich um einen Fall von eigentlichem Wissen.

Wenn der Geist sich einer Idee oder sonstigen Eigenschaft seiner selbst bewußt ist, dann heißt dies aber nur, daß er die weitere Idee vom Besitz jener ersteren hat (bzw. ohne weiteres haben könnte). Ein Urteil ist dabei nicht im Spiel; dazu kommt es erst gar nicht. Es handelt sich vielmehr um einen intellektiven Automatismus, in dem der Wille keine Rolle spielt.

So weit ich sehe, achtet Descartes (im Gegensatz zu seinen Übersetzern) darauf, den Unterschied zwischen Bewußtsein und eigentlichem Wissen terminologisch nicht verschwimmen zu lassen. Daß er denkt, ist nichts, was der Denker sich als Wissen zuschreibt; es ist etwas, dessen er sich bewußt ist. Im Cogito-Argument gelangt er von etwas, dessen er sich *bewußt* ist, zu etwas, das er (mit Gottes Beistand auch über den Moment hinaus[48]) *weiß*. Er argumentiert ja nicht etwa so: «Ich denke, also bin ich mir bewußt, daß ich denke». Vielmehr ist ihm der Zusammenhang zwischen Denken und Bewußtsein des Denkens unmittelbarer, schlußlos, gestiftet. Er argumentiert aber auch nicht so: «Ich denke, also weiß ich, daß ich denke». Die erste (Wissens-)Gewißheit ist nicht «Ich denke» oder «Ich bin mir bewußt, daß ich denke»[49], sondern «Ich existiere». Und das ist ja eine der erkenntnistheoretischen Pointen dieser Argumentation. Im Cogito-Argument wird aus einer, wie man vielleicht sagen könnte[50], Bewußtseinsgewißheit auf eine Wissensgewißheit geschlossen.

daß der Intellekt für Descartes nicht die Instanz ist, die vor eine Entscheidung bezüglich Zustimmung oder Ablehnung gestellt ist. Der Intellekt betrachtet, zerlegt, abstrahiert Ideen und ist auf alle möglichen anderen Arten und Weisen «aktiv» in seinem Umgang mit ihnen; was er nicht tut, das ist ein Urteil über sie fällen. – Für Descartes kommt es bei dieser Passiv/aktiv-Unterscheidung nur auf den Unterschied zwischen Betrachtung und Entscheidung an; daraus, daß an dem Vorgang des Betrachtens selbst Momente von Aktivität anzutreffen sind, entstehen für ihn mithin keine inhaltlichen Schwierigkeiten.

48 Zu diesem Klammerzusatz vgl. meine Arbeit «Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz» in: *Descartes nachgedacht*, hg. von A. KEMMERLING und H.P. SCHÜTT, Frankfurt a.M. 1996, S. 85-127 (insb. 125 ff.).

49 Und erst recht nicht: «Ich weiß, daß ich denke». Nähme man es mit Descartes' Terminologie, wie ich sie hier rekonstruiere, ganz bitter ernst, müßte man den Satz «Ich weiß, daß ich denke» als falsch oder sogar sinnwidrig bezeichnen. (Noch eine begrifflich tiefe Berührung Descartes' mit seinem angeblichen Antipoden Wittgenstein.)

50 Wenn es einem gelänge, davon abzusehen, wie schrecklich das klingt.

10. Bewußtsein ist ein intellektives Analogon zum Wissen

Bewußtsein ist kein Wissen im eigentlichen Sinn, aber es hat Gemeinsamkeiten mit ihm, insbesondere natürlich den Gewißheitscharakter. Was dem Geist bewußt ist, vermag er nicht zu bezweifeln. Doch daß der Geist nicht bezweifeln kann, was ihm bewußt ist, hat einen andern Grund als den, daß ihm das, was er weiß, unbezweifelbar ist. Der Unterschied liegt, unvorsichtig gesprochen, in Folgendem: Wessen der Geist sich bewußt ist, das ist von vorneherein jedem Zweifel entzogen, es befindet sich in einem zweifelsunzugänglichen Bereich – sozusagen im harten Kern des Intellekts. Was hingegen im eigentlichen Sinne gewußt wird, liegt in einem andern kognitiven Bereich. Und zwar ist dies jener sonderbare Bereich, in dem Zweifel zwar erst einmal prinzipiell möglich erscheint, bei genauerem Betrachten (und der daraus resultierenden Klarheit&Deutlichkeit) aber nicht durchhaltbar ist.

11. Bewußtsein läßt keinen Zweifel zu

«Wir sind uns unserer Freiheit aufs innigste bewußt [*intime conscii sumus*]», sagt Descartes zu Burman.[51] Er meint, denke ich: Wir können ihr Vorhandensein gar nicht in Zweifel ziehen. Denn die Idee, daß ich frei bin, ist unweigerlich in mir, weil ich tatsächlich frei bin. Die geistige Eigenschaft des Freiseins bewirkt im Intellekt ihre eigene Idee.

Und das wäre nur ein Beispiel für den allgemeinsten Mechanismus des Bewußtseins: Jede beliebige geistige Eigenschaft E ruft unweigerlich im Intellekt die Idee «Ich habe E» hervor – wobei «ich» sich auf den Intellekt beziehen und «haben» unproblematisch prädikativ sein soll.

Vielleicht stellt Descartes es sich einfach so vor: Da bin ich, diese geistige Substanz, und da sind all diese Eigenschaften flüchtigerer oder bleibenderer Art, die dieser Substanz zukommen. Wenn der Geist zu einem beliebigen Zeitpunkt die Eigenschaft E hat, so gibt es im Intellekt dann auch die Idee «Ich habe E». Dieser Automatismus ist rein intra-intellektiv, und mithin immun gegen die Macht des Willens. Angenommen, mein Wille wollte sich darüber hinwegsetzen und entschiede gegenteilig: «Urteil: Ich habe E nicht». Dieses Urteil

51 AT V 159.

müßte ohne geistige Wirkung bleiben; denn wenn es an den Intellekt übermittelt wird, kann der nichts damit anfangen, weil er ja die ursprüngliche Idee, «Ich habe E», einfach nicht aufgeben kann, solange mein Geist tatsächlich E hat.

Leicht abgewandelt läßt sich die Unbezweifelbarkeit, die aus dem Bewußtsein kommt, in Kürze (bzw. Verkürzung) so beschreiben:

(a) die Idee «Ich habe E» ist von selbst und unbeseitigbar im Intellekt, solange E eine Eigenschaft des Geistes ist;

(b) was «Ich habe E & ich habe E nicht» besagt, ist offenkundig widersprüchlich und kann vom Intellekt nicht begriffen werden;[52]

(c) der Wille kann sich – trotz seiner großen Freiheit – über die Grenzen des Intellekts nicht hinwegsetzen und ein Urteil fällen, das angesichts der Gegebenheiten im Intellekt – d.h. (a) – zu einem Widerspruch führte.

Kurz gesagt: keine Macht der Welt bekommt die Idee, daß ich E habe, aus meinem Intellekt, solange mein Geist die Eigenschaft E hat. Und keine Macht der Welt bekommt während dessen die Idee, daß ich E nicht habe, in den Intellekt hinein. Dies ist das Muster der Gewißheit, die vom Bewußtsein kommt; Klarheit&Deutlichkeit spielt darin keine Rolle.[53] Die Unbezweifelbarkeit, die aus dem Wissen im eigentlichen Sinn des Wortes kommt, beruht auf einem ganz andern kognitiven Mechanismus.[54]

52 Descartes' Wort dafür ist «*intelligere*»; vgl z.B. die Stelle in der *Fünften Meditation* (AT VII 68), wo er davon spricht, daß er eine Mehrzahl von Göttern nicht begreifen kann. Und das begründet er gegenüber Burman (AT V 161) mit Hinweis darauf, daß in der Annahme mehrerer Götter, die alle Vollkommenheiten haben, ein Widerspruch liege. Mithin war Descartes der Auffassung, daß Ideen, die einen Widerspruch enthalten, vom Intellekt nicht begriffen werden können.

53 Jedenfalls nicht an der Oberfläche; und wenn Klarheit&Deutlichkeit untergründig doch eine Rolle spielt (wie ich meine), so ist es doch eine andere als beim eigentlichen Wissen, wo der Wille von der Klarheit&Deutlichkeit überwältigt wird. Irgendwelcher Auswirkungen des Intellekts auf den Willen bedarf es im Falle des Gewißseins, das für Bewußtsein charakteristisch ist, eben nicht. Zur Veranschaulichung ein Vergleich: der Intellekt als vom Willen (zum Zweifel) belagerte Festung. Ideen, mit denen ein erfolgreicher Ausfall aus der Festung unternommen werden kann, sind Wissen; solche, die von keinem Einfall in die Festung betroffen werden können, machen das aus, dessen der Geist sich bewußt ist.

54 Dieser andere kognitive Mechanismus ist der des Wissens «im metaphysischen Sinn». Dazu siehe wiederum die in Anmerkung 46 erwähnte Arbeit.

12. Warum wohl das Bewußtsein Descartes nicht sonderlich interessierte

Fassen wir vereinfachend zusammen. Bewußtsein ist im wesentlichen so etwas Ähnliches wie Wissen. Es mag für formal interessant gehalten werden, insofern es rein intellektiv und unabschließbar ist. Inhaltlich hingegen ist es eher langweilig und trivial: Es zieht seine Spiralen nur innerhalb des Geistes, es reicht nicht bis in die Welt der wirklich interessanten Dinge hinein (Magnetismus, Vakuum, Nervensystem, Bewegung, Blutkreislauf, visuelle Wahrnehmung und dergleichen); und auch seine Unabschließbarkeit ist inhaltlich öde. Sie besteht ja in nichts weiter als in der unweigerlichen Wahrheit eines vorangesetzten «Ich denke ...» vor jedwedes Gedachte – wie weit auch immer solcher Schwachsinn getrieben werden mag. In dieser Unabschließbarkeit liegt ja nichts Tiefes; das geistige Durchlaufen der Schritte, wie weit man es auch triebe, wäre nur ein zunehmend besinnungsloseres Weitertreiben des Immergleichen. Daraus erwächst schwerlich etwas, das den menschlichen Geist oder sein Nachdenken über sich selbst befruchten könnte.

Etwas besonders Tiefes war das Bewußtsein für Descartes wohl nicht. Viel Worte verlor er jedenfalls nicht darüber. Diese Kargheit sollte man ihm nicht als Versuch des Besonderstiefseins auslegen. Gewiß nicht als Hinweis auf eine ungeschriebene Lehre über etwas Unaussprechliches. Dergleichen wäre ihm widerwärtig gewesen. Und gerade in diesem Ekel war er modern. Er war kein Rauner, der ein Geheimnis (oder gar *das Geheimnis*) beschwören würde. Klarheit&Deutlichkeit war ihm ernst. Diesen Terminus hat er in seinen Schriften zwar selbst schon bis zur Sättigung abgenutzt, wie das Logo einer philosophischen Marketingkampagne. Es steckt aber mehr dahinter. Klar zu denken und deutlich zu sprechen war ihm eine selbstverständliche Ehrensache – auch wenn sie ihm nicht in allem vollends glücken wollte.

Descartes mag den neuzeitlichen Begriff des Bewußtseins begründet haben. Aber er war ziemlich genau das Gegenteil eines Bewußtseinphilosophen. Er wußte Besseres, als über das Bewußtsein zu philosophieren.

Die maßlose Verwendung des Bewußtseinsbegriffs setzt bald darauf ein. John Locke war vielleicht der erste bedeutende Philosoph, der hier kein Halten mehr kannte. Er schwelgt im Reden von

«*consciousness*» – und weiß doch nichts philosophisch Erhellendes über das Bewußtsein zu sagen. Ein Bewußtseinsphilosoph par excellence. Viele werden sich im Laufe der darauffolgenden Jahrhunderte hinsetzen und desgleichen tun.

Locke sagt zum Beispiel, das Denken *bestehe* darin, sich dessen bewußt zu sein, *daß* man denkt.[55] (Eine der vielen absurden Konsequenzen daraus wäre, daß es simples Bewußtsein gar nicht geben könnte.) Schlimmer noch, er redet über das Bewußtsein wie über etwas, das seine eigenen Identitätskriterien hat. Ja, er will sogar irgendeinen Unterschied machen zwischen der «immateriellen Substanz»[56] einer Person und ihrem Bewußtsein. (Im Lichte der Cartesischen Lehre gesehen: er mißdeutet einen Vernunftsunterschied als einen realen Unterschied.) Und schließlich gebührt ihm wohl auch der Ruhm: der erste zu sein, der «*consciousness*» in den Plural verbracht hat[57] – als sei dem mit einem exzessiv verwendeten Singular nicht schon reichlich genug getan.

Erst nach Descartes setzt die Verselbständigung des Bewußtseins ein. Die Tradition des gedankenarmen Tiradisierens zum Stichwort Bewußtsein wird frühestens mit Lockes *Essay* begründet. In dieser Schrift – etwa ein halbes Jahrhundert nach den *Meditationen* – ist das Bewußtsein dann schon unversehens zu etwas ganz anderem geraten als bei Descartes: Bei Locke ist es eine besondere Sache (oder absonderliche Quasisache), die von der einen Einheit-aus-Körper-und-geistiger-Substanz zu einer andern Einheit derselben Art hüpfen könnte. Manche Science-fiction-Romane, Hollywoodproduktionen, MTV-Clips und auch einige heutige Philosophen verfolgen diese drollige Hüpf-Idee weiter.[58] Manchmal ist das unterhaltsam, und es gibt offenbar Menschen, auf die es intellektuell anregend wirkt. Dem Philosophen sollte es erst einmal nicht mehr bieten als einen vertrauten Anlaß zum Achselzucken: noch ein unzureichend beschriebenes Gedankenexperiment.

55 A.a.O., Buch II, Kap. 1, §19, S. 115

56 A.a.O., Buch II, Kap. 27, § 9 ff. Zu Lockes Idee eines Ichs, das sich von seinem Bewußtsein trennen läßt, siehe auch Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca 1963, S. 45 ff.

57 A.a.O., Buch II, Kap. 27, §23, S. 344.

58 Einen Eindruck vom diesbezüglichen *state of the art* gibt Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

Im Lichte der Cartesischen Philosophie ist all dergleichen – ist allein schon die schiere Idee eines hüpfenden Bewußtseins – nur eine unbegreifliche intellektuelle Roheit.

Nichts weiter.[59]

59 Peter Lanz (Bielefeld), Dominik Perler (Göttingen), H.P. Schütt (Karlsruhe) und Rainer Specht (Mannheim) danke ich für hilfreiche Kommentare zu früheren Fassungen dieser Arbeit.