

DIE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE DES DESCARTES

von Adam Adler S. V. D., Geilenkirchen

Das Thema „Mensch“ ist sozusagen unsterblich. Wohl kaum eines liegt dem Menschen so nahe und drängt sich ihm so auf wie die Frage über sich selbst. Im folgenden soll dargelegt werden, wie sich Descartes, der Vater der neueren Philosophie, die Zusammensetzung von Geist und Körper zu dem Wesen „Mensch“ dachte, wie er versuchte, „es zu fassen, wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen“ (Goethe, Faust II, 2).

Treffend hat W. Windelband¹⁾ das ganze philosophische System Descartes' mit einer Parabel verglichen, deren aufsteigender Ast die induktive Untersuchung der uns umgebenden Welt, deren absteigender Ast die deduktive Entwicklung und Synthese der Dinge zum einheitlichen Weltbild darstellt und in deren Gipfelpunkt das Selbstbewußtsein steht. Während Descartes bei diesem analytischen Gang der philosophischen Untersuchung die Dinge sieht und ordnet, findet er, daß es in der ganzen geschöpflichen Welt nur zwei Arten von Substanzen gibt, Geist und Körper. Die Existenz der geistigen Substanz erfahren wir durch unser Selbstbewußtsein, und für das Dasein einer körperhaften Außenwelt zeugen unsere Sinne in Verbindung mit der göttlichen Wahrhaftigkeit.

I. Der Geist

Descartes geht stets von der Voraussetzung aus, nichts sei so einfach und durchsichtig wie das Selbstbewußtsein, das in Wirklichkeit doch so kompliziert und dunkel ist. Er sagt: „Ich erkenne es klar, daß ich nichts leichter und klarer aufzufassen vermag als meinen Geist.“²⁾ Und wiederum: „Ich habe es deutlich bemerkt, daß es überaus wenig ist, was wir über die Körper erfahren, aber viel mehr, was wir über den menschlichen Geist erfahren.“³⁾

Er stellt die Frage nach dem Wesensattribut des Geistes: „Ich untersuchte aufmerksam, was ich sei und fand, daß ich mir wohl vorstellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gebe überhaupt keine Welt, noch einen Raum, in dem ich mich befände; dagegen könnte ich mir nicht vorstellen, ich selbst existierte nicht. Ja gerade daraus, daß ich so tat, als sei alles andere unwahr, oder daraus, daß ich überhaupt denke, folgt ganz offenbar, daß ich bin. Würde ich dagegen nur einen einzigen Augenblick aufhören zu denken, so mag wohl mein Körper, die Welt und alles, was ich mir je vorstellte, wirklich existieren; aber dann zu glauben, daß ich auch während dieser Zeit existieren müßte, dafür wäre für mich trotzdem kein Grund vorhanden. Daraus erkenne ich nun, ich sei etwas, eine Substanz, deren ganze Natur

und Wesen ausschließlich im Denken besteht, und die zu ihrer Existenz weder des Raumes bedarf noch von irgend etwas Materiellem oder Körperlichem abhängt. Mithin ist dieses „Ich“, d. h. der Geist, durch den allein ich bin was ich bin, vom Körper durchaus verschieden und ist auch leichter zu erkennen als der Körper. Auch wenn es keinen Körper gäbe, so bliebe er doch ganz dasselbe, was er nun ist.“⁴⁾ — Das Wesen des Menschen ist also der Geist, und das Wesen des Geistes ist das Denken.

Descartes erklärt näher, was er unter Denken versteht. „Ich bin ein Wesen, das denkt, zweifelt, bejaht, verneint, erkennt, weiß, will und nicht will, versteht und auch empfindet.“⁵⁾ Und wiederum: „Unter dem Ausdruck ‚denken‘ verstehe ich alles, was in uns bewußt ist, insofern ein Wissen darum in uns ist. Und so ist hier nicht nur einsehen, wollen, vorstellen, sondern auch empfinden genau dasselbe wie denken.“⁶⁾ Wenn Descartes von „empfinden“ spricht, so will er damit nicht dem Geiste Sinnentätigkeit beilegen, sondern diese und ähnliche Stellen müssen aus dem Zusammenhang verstanden werden. Wie des öfteren, z. B. beim Substanzbegriff, Begriff der Idee, so verwendet auch hier Descartes nicht die genügende Sorgfalt für eine präzise Formulierung und deren konsequente Anwendung. Er versteht unter Denken die Gesamtheit der geistigen Tätigkeiten.

Aus sehr vielen Stellen geht hervor, daß Descartes zwei Hauptformen des Bewußtseins unterscheidet, nämlich das eigentliche Denken und das Wollen. Er sagt klar: „Alle Arten des Denkens, die wir in uns vorfinden, können auf zwei Hauptarten zurückgeführt werden. Davon ist eine das Auffassen oder die Denktätigkeit, die andere das Wollen oder die Willenstätigkeit. Es sind nämlich empfinden, vorstellen, das reine Denken nur verschiedene Modi des Auffassens, wie auch begehren, sich abwenden, bejahen, verneinen, zweifeln verschiedene Modi des Wollens sind.“⁷⁾

Aus der Identifizierung des Geistes mit dem Denken mußte Descartes folgern, daß unser Geist immer denke. „Dieweil ich bin, muß ich auch tätig sein“ (Goethe, Faust II, 2). Und doch gibt uns unser Bewußtsein kein Zeugnis hiervon. Wir halten dafür, daß im Schlafe, in der Narkose alles Denken ausgeschaltet sei; und daß ein Kind vom ersten Anfang seines Daseins an schon denke, scheint uns unbegreiflich. Descartes findet hierin keine Schwierigkeiten. Er sagt: „Es kann in uns kein Denken vorhanden sein, dessen wir uns nicht in eben dem Augenblicke, wo es in uns ist, bewußt wären. Daher zweifle ich nicht, daß der Geist, sobald er dem Körper des Kindes eingeflüßt ist, zu denken anfängt und zugleich sich seines Denkens bewußt ist, obwohl er sich später nicht mehr daran erinnert, weil die Vorstellungsformen jener Denkkakte nicht in der Erinnerung haften bleiben.“⁸⁾ Seinem scharfen Gegner Gassendi antwortete Descartes in dieser Frage: „Dir aber ist unklar, wie du sagst, ob ich meinte, der Geist denke immer. Aber warum sollte er nicht immer denken, da er doch eine denkende Substanz ist? Und was ist da Wunderbares, daß wir uns nicht der Gedanken erinnern, die er im Mutterleibe und im lähmenden Schlafe gehabt hat, da wir uns nicht einmal sehr vieler Bewußtseinszustände erinnern, von denen wir doch wissen, daß wir sie gehabt haben, als wir erwachsen, gesund und wach waren. Als Bedingung für die Erinnerung nämlich an die Gedanken, die der Geist gehabt hat, solange er mit dem Leibe verbunden ist, ist erforderlich, daß gewisse Spuren von ihnen dem Gehirn eingeprägt sind, nach denen er sich richten oder denen er sich anpassen muß, wenn er sich erinnern will. Was ist aber zu wundern, wenn das Gehirn des unmündigen

Kindes oder des Schlafenden für die Aufnahmen solcher Spuren ungeeignet ist?“⁹⁾ Es ist für Descartes feststehend: Der Geist denkt immer vom ersten Augenblick seiner Existenz an.

Was den Willen angeht, so erklärt ihn Descartes für frei. „Ich kann mich nicht beklagen, daß Gott mir keine hinreichend ausgedehnte und vollkommene Willensfreiheit gegeben habe. Ich bemerke vielmehr, daß dieselbe ohne Grenze ist. Der Wille oder die Willensfreiheit ist es, die ich als so groß erkenne, daß ich sie mir gar nicht größer vorstellen kann. Daher ist sie es auch vorzüglich, vermöge derer ich in mir ein Ebenbild Gottes erblicke.“¹⁰⁾ Es ist auffallend, daß Descartes den freien Willen so hoch erhebt, daß er gerade in ihm den höchsten Grad der Gottähnlichkeit erblickt. Er wollte wohl den Willen in Gegensatz zum Verstand stellen, „in dessen Wesen es liegt, vieles nicht zu erkennen“, während der Wille sich frei und unbeschränkt fühlt.

Diese Freiheit ist aber nichts anderes als ein Vorstellungsverhältnis, in dem der Wille vom Vorstellen, vom Denken abhängig ist und bestimmt wird. Die Willensfreiheit bezeichnet Descartes als eine Freiheit der Indifferenz. Er unterscheidet zwischen negativer und positiver Indifferenz. Erstere ist der Zustand, in dem der Wille sich befindet, wenn sich ihm keine Gründe für die Wahl weder des einen noch des andern von zwei Gegensätzen darbieten. „Jene Indifferenz“, sagt Descartes, „die ich empfinde, wenn nichts mich mehr nach der einen Seite hintreibt als nach der andern, ist die tiefste Stufe der Freiheit. Sie beweist keineswegs eine Vollkommenheit, sondern nur einen Mangel im Erkennen, etwas Negatives. Sähe ich immerdar, was wahr und was gut ist, ich würde niemals schwanken wie ich zu urteilen oder zu wählen hätte. Ich würde völlig frei, aber niemals indifferent sein.“¹¹⁾ Die positive Indifferenz ist die Fähigkeit des Willens, sich auf Gründe hin für einen von zwei Gegensätzen zu entscheiden. Solcher Art ist die menschliche Freiheit. „Um frei zu sein, brauche ich keineswegs nach beiden Seiten in gleicher Weise hinzuneigen. Im Gegenteil, je mehr ich mich der einen Seite zuneige — sei es, weil ich in ihr das Wahre und Gute klar erkenne oder weil Gott in meinem Innersten so mein Denken lenkt — um so freier wähle ich diese Seite. Weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntnis beeinträchtigen je meine Freiheit, sondern mehren und kräftigen sie vielmehr.“¹²⁾

Aber diese Freiheit ist genau genommen nur eine Freiheit vom Zwange. „Der Wille ist seiner Natur nach so frei, daß er niemals gezwungen werden kann.“¹³⁾ Es ist nicht eine Freiheit von innerer Notwendigkeit, weil der klar erkannte Bestimmungsgrund den Willen zum Entschlusse unweigerlich treibt. „Er (der freie Wille) besteht darin, daß wir uns von keiner äußeren Macht dazu gezwungen fühlen, wenn wir das bejahen oder verneinen, erstreben oder fliehen, was uns der Verstand vorhält. Die große Neigung meines Willens war eine Folge der großen Erleuchtung meines Verstandes, und so war mein Fürwahrhalten um so selbständiger und freier, je weniger ich dabei indifferent war.“¹⁴⁾ — In aller Klarheit vertritt Descartes einen intellektuellen Determinismus, den er jedoch in seinen Briefen zu mildern sucht durch den Hinweis, die innere Nötigung durch den Bestimmungsgrund sei nur so lange vorhanden, als jene klare, deutliche Erkenntnis vorhanden ist. Der Geist könne in Augenblicken der Entscheidung die Aufmerksamkeit von dem Bestimmungsgrund hinwegwenden. —

Wenn nun Descartes sagt, der Geist, die Seele, sei Denken, und das

Denken in zwei Haupttätigkeiten zerlegt, so könnte man fragen, ob etwa Descartes die Seele für die Summe dieser Funktionen gehalten habe, und er damit die Substantialität der Seele leugne, wie die Vertreter der Identitätslehre tun. Descartes ist von solcher Auffassung weit entfernt. Durch die Gleichsetzung von Geist und Denken wollte er den engen, wesensbedingten Zusammenhang beider betonen. Daß er den Geist als wirkliche Substanz auffaßt, spricht er klar aus in den Antworten auf die vierten Einwände: „So ist die Hand eine unvollständige Substanz, sofern sie sich auf den ganzen Körper bezieht, dessen Teil sie ist; sie ist aber eine vollständige Substanz, wenn man sie für sich betrachtet. Und genau in derselben Weise sind Geist und Körper unvollständige Substanzen, wenn man sie auf den Menschen bezieht, den sie zusammen bilden; für sich betrachtet sind sie vollständige Substanzen.“¹⁵⁾ Die Substantialität der Seele folgt für Descartes nicht zuletzt aus seiner Ueberzeugung von ihrer Unsterblichkeit.¹⁶⁾

II. Der Körper

Die zweite Substanz im Menschen ist der Körper. Zunächst ist zu sagen, wie Descartes über den Körper überhaupt denkt. Um dessen Wesensmerkmal klarzustellen, wendet er sein erkenntnistheoretisches Grundprinzip an, vor dem alles Erkennen seinen Anspruch auf Gültigkeit erst legitimieren muß, nämlich sein Wahrheitskriterium: „Wahr ist alles, was ich klar und deutlich einsehe.“¹⁷⁾ Somit ist das wahre Attribut der körperlichen Substanz nur dasjenige, was von klarem, deutlichem Erkennen an ihr erfaßt wird. Dies ist nach Descartes nur die Ausdehnung. Er sagt: „Wenn ich genauer zusehe und die Körper einzeln prüfe, so bemerke ich nur wenig, das ich an ihnen klar und deutlich erfasse, nämlich die Größe oder Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe; ferner die Gestalt, die durch Begrenzung der Ausdehnung entsteht, die Lage, welche verschiedene Gestaltungen gegeneinander einnehmen und die Bewegung oder Veränderung dieser Lage. Man könnte noch hinzufügen: Substanz, Dauer, Zahl. Alles übrige aber, wie Licht, Farben, Töne, Gerüche, Geschmack, Wärme, Kälte und andere fühlbare Eigenschaften denke ich nur ganz verworren und dunkel und weiß darum nicht, ob sie wahr oder falsch sind.“¹⁸⁾ „Wir werden erkennen, daß die Natur der Materie oder des Körpers überhaupt nicht in Härte, Gewicht, Farbe oder einer anderen durch die Sinne wahrnehmbaren Eigenschaft besteht, sondern nur in seiner Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe.“¹⁹⁾

Da die Körper nur Raumgrößen sind, so kann ihnen auch kein Prinzip der Selbstbewegung innewohnen. „Das Vermögen der Selbstbewegung mußte ich in gleicher Weise wie das des Empfindens und Denkens mit dem Wesen des Körpers als durchaus unvereinbar erklären. Ja, ich war geradezu überrascht, dergleichen Fähigkeiten in gewissen Körpern anzutreffen.“²⁰⁾ Ueber Quelle und Ursprung der Bewegung lehrt Descartes: „Die allgemeine Ursache aller Bewegung in der Welt kann offenbar keine andere sein als Gott, der die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschaffen hat, und der durch seinen gewöhnlichen Beistand so viel Bewegung und Ruhe im ganzen erhält als er damals erschaffen hat.“²¹⁾ Alles, was nicht Denken ist, jede Erscheinung der körperlichen Welt, ihre Tätigkeit und ihre Bewegung, ihr Werden und Vergehen, all dies muß einzig nach den Gesetzen der Mechanik erklärt werden. „Die Regeln der Mechanik sind dieselben wie die der Natur“²²⁾ ist für Descartes der Leitgedanke bei

aller Naturerklärung. Welche Zwecke aber mit diesen Regeln verfolgt werden, danach zu fragen und zu forschen, ist nicht statthaft. „Ich glaube auch, daß jene ganze Gattung von Ursachen, die man aus dem Zweck zu entnehmen pflegt, bei der Naturbetrachtung nicht in Anwendung kommen darf; denn es wäre verwegen, wenn ich die Absichten Gottes ausforschen zu können meinte.“²³⁾ So kommt Descartes zum Abschluß aller Teleologie in der Naturbetrachtung. Nur nach den wirkenden Ursachen dürfen wir forschen, eine Stellungnahme, die schon Gassendi ernstlich angegriffen hat.²⁴⁾

Diese Vorstellungen vom Körper überhaupt, die Gesetze, die er in ihm vorfindet, überträgt Descartes in weitgehendstem Maße auf den menschlichen Körper. Er vermechanisiert den menschlichen Leib vollständig. Durch die starke Einengung des Seelenbegriffs auf das bloße Denken sah er sich zu diesen Folgerungen genötigt. Besteht das Wesen der Seele nur im Denken, so müssen ihr alle vegetativen und sensitiven Tätigkeiten abgesprochen und einzig dem Leibe zugeschrieben werden. Dieser Konsequenz folgend sagt Descartes: „Ich habe die Ernährung ausdrücklich allein auf den Körper zurückgeführt; die Bewegung aber und die Empfindung beziehe ich ebenfalls zum größten Teil auf den Leib und nichts, was auf sie Bezug hat, schreibe ich der Seele zu, mit alleiniger Ausnahme dessen, was Denken ist.“²⁵⁾ Demgemäß ist der menschliche Organismus ebenso wie der tierische nichts anderes als eine komplizierte, exakt arbeitende Maschine, ein lebendiger Automat. Descartes findet darin nichts Sonderliches. „Es wird dies denen gar nicht wunderbar erscheinen, denen es bekannt ist, wie mannigfaltig die Bewegungen sind, welche die durch menschliche Kunst hergestellten Automaten ausführen können, und zwar mit Hilfe von Rädchen und anderen Hilfsmitteln, deren Zahl ganz verschwindend ist gegenüber der fast unbegrenzten Menge von Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und anderen organischen Teilen, die sich in jedem tierischen Körper befinden. Sie werden den Mechanismus des menschlichen Körpers als einen von Gottes Hand angefertigten Automaten ansehen, der unendlich besser eingerichtet ist und viel wunderbare Bewegungen ausführt als alle, welche durch menschliche Kunst gemacht werden könnten.“²⁶⁾

Die Triebkraft der Tier- und Menschenmaschine ist der Blutkreislauf, dessen Entdeckung durch den englischen Arzt Harvey Descartes mit Entzücken erfüllte. Ausführlich und mit besonderer Liebe beschreibt Descartes die ganze Funktionsweise „der ersten und allgemeinsten Bewegung beim tierischen Organismus“. Um diesen Kreislauf zu erklären, nimmt er im Herzen eine Lebenswärme an, feuerähnlich, aber nicht leuchtend. „Ich dachte es (das innere Feuer) mir so ähnlich, wie wenn sich das Heu erhitzt, das man noch feucht zusammenhäuft. — Diese Wärme bewirkt beim Eintritt des Blutes in die Herzkammern ein sofortiges Aufblähen und Anschwellen desselben, wie es bei allen Flüssigkeiten geschieht, wenn man sie tropfenweise in ein recht heißes Gefäß fallen läßt.“ „Ja, sie bewirkt geradezu ein Verdampfen des Blutes.“ „Unmittelbar darauf aber zieht sich das Herz sowie die Arterien wieder zusammen, weil das eingedrungene Blut sich abkühlt.“ Aus dieser Annahme glaubt Descartes alle vegetativen und sensitiven Funktionen herleiten zu können. „Ich erwog nämlich, welche Funktionen unter dieser Annahme im menschlichen Körper stattfinden können und fand, daß es alle jene sind, die sich unbewußt in uns vollziehen können, also ohne Mitwirkung der Seele, d. h. jenes Teiles von uns, der nicht körperlich ist, und dessen Wesen, wir wir sahen, nur im Denken besteht. Es sind nämlich

die Funktionen, die augenscheinlich auch die vernunftlosen Tiere mit uns gemeinsam haben.“²⁷⁾

Als zweiter Faktor in der organischen Maschine funktionieren die Nerven. Descartes beschreibt sie als „Kanälchen“ oder „Fäden, die sich vom Gehirn nach allen Teilen des Körpers erstrecken und hier so befestigt sind, daß man keine Stelle des Körpers berühren kann, ohne daß die hier verteilten Nerven bewegt werden.“²⁸⁾ Ueber die Wirkungsweise der Nerven beim Wahrnehmungsvorgang äußert sich Descartes: „Die auf äußere Gegenstände, d. h. auf Gegenstände unserer Sinne bezogenen Erfassungen werden, wenn unsere Meinung darüber richtig ist, durch diese Gegenstände bewirkt, indem sie in den Organen der äußeren Sinne Bewegungen veranlassen, welche durch die Nerven auch auf das Gehirn übertragen werden und bewirken, daß die Seele sie wahrnimmt. Sieht man also das Licht einer Flamme oder hört man den Ton einer Glocke, so sind dieser Ton und dieses Licht zwei besondere Tätigkeiten, die in bestimmten Nerven bestimmte Bewegungen und dadurch auch solche im Gehirn erwecken und die Seele zu zwei Wahrnehmungen veranlassen, die man derart auf die als ihre Ursache angesehenen Dinge überträgt, daß man meint, die Flamme selbst zu sehen und die Glocke selbst zu hören und nicht bloß die von diesen ausgehenden Bewegungen zu empfinden.“²⁹⁾ „Die verschiedenen Erregungen der Seele oder die Bewußtseinsinhalte, welche aus diesen Bewegungen unmittelbar folgen, heißen sinnliche Wahrnehmungen oder im gewöhnlichen Sprachgebrauch Sinnesempfindung. Die Verschiedenheit der Sinnesempfindung ist bedingt, einmal durch den Unterschied der Nerven, dann durch die Verschiedenheit der darin stattfindenden Bewegungen.“³⁰⁾

Descartes unterscheidet sieben Hauptarten von Nerven. Zwei davon bilden die sogenannten inneren Sinne, „die Nerven, welche zum Magen, Schlund und Kehle gehen, bilden denjenigen inneren Sinn, der das natürliche Begehrungsvermögen heißt. Die feinen Nerven, welche zum Herzen und den feinen Herzkammern gehen, bilden den andern inneren Sinn, in dem alle Gemütsbewegungen oder Leidenschaften oder Affekte wie Freude, Traurigkeit, Liebe und Haß enthalten sind.“ Die übrigen fünf Nervenarten bilden die fünf äußeren Sinne. „An äußeren Sinnen nimmt man gewöhnlich fünf an, weil fünf verschiedene Arten von Dingen die ihnen zugehörigen Nerven bewegen und ebensoviele Arten von verworrenen Vorstellungen durch diese Bewegungen in der Seele erweckt werden.“³¹⁾ Indem bestimmten Nerven und damit auch bestimmten Nervenendungen im Gehirn bestimmte Funktionen zugeordnet werden, ist damit inhaltlich auch eine Lokalisation gegeben. In der klaren, scharf umschriebenen Form, wie die heutige Physiologie die Lokalisation der einzelnen Funktionen kennt, ist sie Descartes unbekannt.

Sonderbar und geradezu kindlich nimmt sich für uns die Lehre von den Lebensgeistern aus, denen Descartes eine wesentliche Rolle im Lebensprozeß zuerteilt. „Ganz besondere Beachtung“, sagt Descartes, „verdient die Entstehung der Lebensgeister. Sie sind wie ein ganz feiner Hauch oder besser, wie eine ganz reine Flamme und steigen fortwährend in großer Menge vom Herzen zum Gehirn hinauf.“³²⁾ „Was ich hier Lebensgeister nenne, sind nur Körper (feine Blutteilchen), die nur die Eigentümlichkeit haben, daß sie sehr klein sind und sich wie die Teile der Flamme einer Fackel sehr schnell bewegen. Sie verweilen deshalb nirgends. In dem Maße, wie die einen in die Gehirnhöhle eintreten, treten andere durch die

Poren der Gehirnssubstanz aus, gelangen von da in die Nerven und Muskeln und setzen damit den Körper auf alle mögliche Art in Bewegung, indem sie den einen Muskel aufblähen und verkürzen, während der andere sich verlängert und erschläfft.“³³⁾ Die Lebensgeister besitzen Verschiedenartigkeit. Diese führt Descartes zurück auf die Verschiedenheit der Stoffe, aus denen sie gebildet sind, wofür er das Beispiel der Trunkenen anführt, ferner auf die verschiedenen Zustände des Herzens, der Leber und aller anderen Organe, von denen sie hervorgebracht werden, und endlich auf den verschiedenen Muskeldruck.³⁴⁾

Den Lebensgeistern werden die Reflexbewegungen zugeschrieben. „Alle Bewegungen, die ohne Zutun unseres Willens geschehen, wie dies beim Atmen, Gehen, Essen und allen uns mit den Tieren gemeinsamen Verrichtungen der Fall ist, hängen nur von der Gestaltung unserer Glieder und dem Lauf der Lebensgeister ab.“³⁵⁾ „Die feinen Nervenfäden sind im ganzen Körper so verteilt, daß sie infolge der durch die sinnlichen Gegenstände veranlaßten Bewegungen die Poren des Gehirns verschieden öffnen. Die darin befindlichen Lebensgeister drängen dann zu den Muskeln hin und können die Glieder in jeder möglichen Weise bewegen.“³⁶⁾

Die Lebensgeister bewirken ferner die Phantasie- und Traumgebilde. „Diese entstehen, wenn die Lebensgeister verschieden bewegt werden und auf die Spuren verschiedener Eindrücke im Gehirn treffen und deshalb zufällig ihren Weg mehr durch diese Poren als durch andere nehmen. Dazu gehören die Träume und die Bilder, die uns im Wachen vorschweben, wenn unsere Gedanken frei herumschweifen, ohne sich an etwas Bestimmtes zu heften.“³⁷⁾

Endlich bringen die Lebensgeister in Verbindung mit der Zirbeldrüse das Gedächtnis und die Erinnerung hervor. „Sobald die Seele sich auf etwas besinnen will, so macht der Wille die Zirbeldrüse nach verschiedenen Seiten neigen und treibt die Lebensgeister nach verschiedenen Stellen des Gehirns, bis sie auf die zurückgebliebenen Spuren des Gegenstandes treffen, dessen sie sich besinnen will. Diese Spuren sind nichts anderes als die Poren des Gehirns, durch die die Lebensgeister früher, als der Gegenstand gegenwärtig war, ihren Lauf genommen haben und der deshalb von dieser Zeit ab leichter als die andern durch die gegen sie strömenden Lebensgeister sich öffnen lassen. Dadurch treten die Lebensgeister leichter in diese ein als in andere und erregen so eine besondere Bewegung in der Zirbeldrüse, welche der Seele denselben Gegenstand vorstellt und sie erkennen läßt, daß er der ist, auf den sie sich besinnen wollte.“³⁸⁾

Nach Descartes beruht somit alles sensitive und vegetative Leben auf blindem Mechanismus und hat mit der Seele, d. i. dem Geiste, nicht das geringste zu tun.

III. Vereinigung von Geist und Körper

In diese lebendige Maschine des Körpers tritt nach Descartes durch göttliche Schöpfung der Geist, die vernünftige Seele ein. Denken und Ausdehnung, diese beiden bis ins innerste Wesen verschiedenen Substanzen sind im Menschen zu einer Einheit verbunden. Ueber die Art dieser Verbindung lehrt Descartes:

Es gehört nicht zum Wesen der Seele mit dem Leibe verbunden zu sein, sondern sie besitzt nur die Möglichkeit und Fähigkeit dazu. „Obwohl der Geist zum Wesen des Menschen gehört, gehört es doch nicht eigentlich zum Wesen des Geistes, mit dem Leibe verbunden zu sein.“³⁹⁾ Die Seele belebt den Körper nicht, sondern weil der Körper belebt ist, weil der Mechanismus funktioniert, tritt die Seele in ihn ein. Ebenso besteht der Tod nicht eigentlich in der Trennung der Seele vom Körper, sondern weil der Körper tot ist, weil der Mechanismus des Leibes zerstört ist, verläßt die Seele den Leib. „So hat man ohne Grund alle natürliche Wärme und Bewegung unseres Körpers von der Seele abhängig gemacht, anstatt umgekehrt anzunehmen, daß die Seele beim Tode nur entweicht, weil die Bewegungsorgane verderben.“⁴⁰⁾ Alban Stolz fragt einmal: „Tritt die Verwesung ein, weil die Seele fort ist? Oder muß der Leib anfangen zu verwesen, um die Seele von ihm loszuknüpfen?“ (Wilder Honig, 1862 im Nov.) —

Seele und Leib sind aufs innigste miteinander verbunden. Zeugnis liefern uns hiervon vor allem die Unlustempfindungen. „Weiter lehrt mich die Natur durch die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, ich sei meinem Leibe nicht nur zugesellt wie etwa ein Schiffer dem Schiffe, sondern sei aufs innigste mit ihm vereinigt, ich durchdringe ihn gleichsam und bilde mit ihm ein einheitliches Ganze. Wie könnte ich sonst, da ich nur denkendes Wesen bin, bei einer Verletzung des Körpers Schmerz empfinden? Ich würde ja jene Verletzung durch einen bloßen Verstandesakt wahrnehmen wie das Auge des Schiffers es wahrnimmt, wenn am Schiffe etwas zerbricht. Und wenn mein Körper Speise und Trank bedarf, so würde ich dies ausdrücklich wissen und hätte nicht das unklare Hunger- und Durstgefühl. Denn jene Gefühle von Hunger und Durst, Schmerz usw. sind sicherlich nur verworrene Bewußtseinsinhalte, die in der Vereinigung und gleichsam Vermischung von Geist und Seele ihren Ursprung haben.“⁴¹⁾

Wenn diese Vereinigung von Seele und Leib auch so aufzufassen ist, daß die Seele den ganzen Körper erfüllt und in allen Teilen gegenwärtig ist, so hat sie doch einen Hauptsitz, und zwar in der Zirbeldrüse des Gehirns. „Obgleich die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist, so ist doch in ihm ein Teil, wo sie ihre Verrichtungen mehr als in den übrigen ausübt. Nach sorgfältiger Untersuchung glaube ich erkannt zu haben, daß der Teil, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit ausübt, weder das Herz noch das ganze Gehirn ist, sondern nur ein innerlichster Teil des letzteren, eine gewisse kleine Eichel, die sich in der Mitte der Gehirnssubstanz befindet und so über den Gang aufgehängt ist, durch welchen die Lebensgeister der vorderen Höhlen mit denen aus den hinteren Höhlen verkehren, daß die geringsten Bewegungen dieser Eichel den Lauf dieser Geister ändern und umgekehrt die geringsten Aenderungen im Lauf dieser Geister viel dazu beitragen können, die Bewegungen der Eichel zu ändern.“⁴²⁾ Unter dem Hauptsitz versteht also Descartes nicht die örtliche Beschränktheit der Seele selbst auf die Zirbeldrüse, sondern nur die Beschränktheit ihrer Wirksamkeit auf dieses Organ. Descartes begründet die Annahme, gerade in der Zirbeldrüse den Hauptsitz der Seele zu sehen. „Der Grund, weshalb die Seele nur in dieser Eichel und sonst nirgends unmittelbar wirksam ist, ist der, daß alle anderen Gehirnteile doppelt vorhanden sind, ebenso wie unsere Augen, unsere Hände, unsere Ohren und alle Organe der äußeren Sinne. Da wir aber von einem Gegenstand zu einer bestimmten Zeit nur eine einzige und einfache Vorstellung haben, so muß es einen Ort geben, wo

die zweifachen Bilder der Augen und die zweifachen Eindrücke eines einfachen Gegenstandes von den zweifachen Organen der übrigen Sinne sich zu einem vereinigen können, ehe sie in die Seele gelangen, damit sie nicht zwei Gegenstände statt eines darbieten, und diese Eichel erscheint als der geeignete Ort zur Vereinigung dieser Bilder und übrigen Eindrücke durch Vermittlung der Lebensgeister, welche die Höhlen des Gehirns erfüllen, zumal es keine andere Stelle im Körper gibt, wo sie sich so leicht wie in dieser Eichel vereinigen können.“⁴³⁾ — Indem Descartes die Wirksamkeit der Seele auf einen möglichst kleinen Raum beschränkt, bekundet er sein Bemühen, die Geistigkeit der Seele hochzuhalten. Vielleicht hatte er die Vorstellung, daß diese Wirksamkeit nur in einem mathematischen Punkte stattfindet. —

In der Zirbeldrüse treten also die beiden so wesensfremden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, in Berührung. An dieser Stelle hat Descartes die Strenge seines Dualismus aufgegeben. Er sieht sich dazu genötigt durch die Tatsache der Leidenschaften und Affekte. Aus der Natur der denkenden Substanz, der die Klarheit und Deutlichkeit zukommt, können diese Zustände der Leidenschaften, die nur Trübung und Verworrenheit in die Seele bringen, nicht erklärt werden. So bleibt für Descartes nichts anderes übrig, als die Tatsache hinzunehmen, daß die Leidenschaften aus einer Einwirkung des Körpers auf die Seele hervorgehen, ohne diese Einwirkung aus seinem System begründen zu können. „Es gibt hier also keinen andern Kampf, als daß die kleine Eichel in der Mitte des Gehirns von der Seele nach der einen und von den Lebensgeistern, die ja nur Körper sind, nach der anderen Seite gestoßen werden kann. So trifft es sich oft, daß beide Bewegungen einander entgegen sind, und daß die stärkere die Wirkung der anderen aufhebt.“⁴⁴⁾ So kommt Descartes zur Definition der Leidenschaften: „Es scheint mir, daß man die Leidenschaften allgemein definieren kann als Vorstellungen oder Empfindungen oder Erregungen der Seele, die man ganz besonders auf sie selbst bezieht, und die durch irgendeine Bewegung der Lebensgeister verursacht, unterhalten und verstärkt werden.“⁴⁵⁾

Diese Störungen in der Seele verursachen zunächst die Affekte der Verwunderung und Begierde; aus diesen entstehen Haß und Liebe, und endlich bewirken Befriedigung und Nichtbefriedigung dieser Triebe die Affekte der Freude und der Trauer. „So erkennt man leicht, daß es der Leidenschaften nur sechs gibt, nämlich das Verwundern, das Begehren, Liebe, Haß, Freude und Trauer. Alle andern sind aus einigen dieser zusammengesetzt oder Unterarten derselben.“⁴⁶⁾ Von diesen sechs Grundformen ausgehend, entwickelt Descartes eine ganze Lehre der Affekte und Leidenschaften. — Diese Lehre bringt Descartes in Beziehung zur Ethik durch den Hinweis, daß diese Abhängigkeit des Geistes von den Affekten und Leidenschaften eine Unfreiheit des Geistes bedeute, aus der er sich emporarbeiten müsse. Das ethische Handeln besteht nach ihm im Ringen und Kämpfen der denkenden Substanz mit den störenden Lebensgeistern. Das Mittel hierbei ist die Selbstbesinnung der Vernunft.

Die Leidenschaften sind der Kampfplatz der denkenden und ausgedehnten Substanz. Die Art der gegenseitigen Einwirkung wurde Descartes zu einem schweren Problem und blieb das Zentralproblem der ganzen nachfolgenden kartesianischen Schule. „Nicht einmal in uns selbst bewegt der Geist unmittelbar die äußeren Glieder, sondern er lenkt nur die vom Herzen durch

das Gehirn in die Muskeln gehenden Ströme der Lebensgeister und bestimmt sie zu gewissen Bewegungen.“⁴⁷⁾ Descartes war sich der Schwierigkeiten wohl bewußt, die ihm die Wechselwirkung von Seele und Leib in seinem System bereitete. Um aus den Schwierigkeiten herauszukommen, nahm er die Mitwirkung Gottes zu Hilfe, wie er in seinen Briefen ausführt.

Geist und Körper sind die großen Dualitäten Descartes', von denen die eine mit der andern nichts zu tun hat und jede für sich aus ihren Grundeigenschaften zu verstehen ist. Alles Geschehen in jeder von beiden ist so zu erklären, als ob die andere nicht da wäre. „Das ist die Natur der (beiden) Substanzen, daß sie sich wechselseitig ausschließen“⁴⁸⁾ Sinnesempfindung, Gedächtnis, Phantasie sind in das Reich des Körperlichen zu verweisen. Strenger Dualismus ist das Charakteristische der kartesischen Anthropologie. Die Dreiteilung Leib — Seele — Geist, die schon die antike und scholastische Schule kannte, kennt Descartes nicht. —

Ein Gedanke darf hier nicht übergangen werden, der im vergangenen Jahrhundert die gesamte Wissenschaft, besonders die anthropologische, hervorragend beeinflußt hat, der *Entwicklungsgedanke*. So sehr hat dieser Gedanke vielfach die Geister fasziniert und sie mit verführerischer Macht in seinen Bann geschlagen, daß er ihnen alle Rätsel der Natur und des Lebens zu lösen schien. Descartes erweckt zunächst den Anschein, als ob er diesem Gedanken huldige. Er lehrt ihn jedoch nicht prinzipiell, sondern schreibt ihm nur methodische Bedeutung zu. Er liebt die genetische Betrachtungsweise, weil sie ihm eine klarere Erkenntnis vermittelt als die Betrachtung einer fertig geschaffenen Welt. Er sagt: „Aus alledem wollte ich nicht den Schluß ziehen, daß unsere Welt wirklich in der von mir entwickelten Weise geschaffen sei. Viel wahrscheinlicher ist, daß Gott sie von Anfang an in ihrer endgültigen Form geschaffen hat . . . Das Wesen der ganzen Welt ist viel leichter zu verstehen, wenn man sie in ihrer allmählichen Entwicklung betrachtet, als wenn man sie schlechthin gegeben und fertig ansieht . . . Ich begnügte mich mit der Annahme, Gott habe den menschlichen Körper in der äußeren Form der Glieder sowie in der inneren Bildung der Organe ganz ebenso gebildet wie den unsrigen, und zwar aus dem oben beschriebenen Urstoff. Gott habe ferner in diesen Körper zunächst keine vernünftige Seele hineingelegt, noch sonst etwas, das den Zweck einer vegetativen oder empfindenden Seele gehabt hätte.“⁴⁹⁾ Descartes stellt sich also die denkende Seele, den Geist, vor als von Gott in den bereits fertig vorhandenen Leib hineingeschaffen.

Er ist weit entfernt von jenem extremen Evolutionismus, der selbst das Geistige aus der Materie ableiten will. Bei der Auffassung wie sie Descartes von Geist und Körper hat, ist in seiner Philosophie für solche Entwicklungslehre absolut kein Raum. „Hierauf hatte ich die vernunftbegabte Seele beschrieben und gezeigt, daß sie sich in keiner Weise aus den Kräften der Materie herleiten lasse, wie dies bei den übrigen Dingen der Fall war, von denen ich gesprochen, daß sie vielmehr notwendig erschaffen sein müsse.“⁵⁰⁾ Der deszendenztheoretische Gedanke bleibt bei Descartes auf das Gebiet der vernunftlosen Wesen beschränkt und hat auch da nur methodischen Charakter.

Es ist eine müßige Frage, ob Descartes eine Lösung des großen Problems „Mensch“ gegeben habe. Die Anthropologie Descartes' ist voller Irrtümer. Auch Descartes ist an dem uralten, niegelösten Problem gescheitert. Auch er hat Goethes Wort bestätigt: „Noch niemand konnt' es fassen, wie Seel'

und Leib so schön zusammenpassen.“ Und auch hier gilt sein eigenes Wort: „Es liegt im Wesen des endlichen Verstandes, vieles nicht zu erkennen, und im Wesen des geschaffenen Verstandes, endlich zu sein“ (Medit. IV.).

- 1) W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I, Leipzig 1922.
- 2) Meditationes II., Adam et Tannery, Paris, Bd. VII, S. 34.
- 3) Medit. IV., Adam et Tannery, Bd. VII, S. 52.
- 4) De methodo, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 558.
- 5) Meditationes II; Adam et Tannery, Bd. VII, S. 28.
- 6) Princip. phil. Adam et Tannery, Bd. VIII, S. 7.
- 7) Princip. phil. Adam et Tannery, Bd. VIII, S. 17.
- 8) Quartae responsiones, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 246.
- 9) Quintae responsiones, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 356.
- 10) Meditationes IV, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 57.
- 11) Meditationes IV, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 58.
- 11) Meditationes IV, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 58.
- 13) Les passions, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 359.
- 14) Meditationes IV, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 58.
- 15) Quartae responsiones, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 222.
- 16) Secundae responsiones, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 153.
- 17) De methodo, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 559.
- 18) Meditationes III, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 43.
- 19) Princip. phil. II, 4, Adam et Tannery, Bd. VIII, S. 42.
- 20) Meditationes II, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 26.
- 21) Princ. phil. II, 36, Adam et Tannery, Bd. VIII, S. 61.
- 22) De methodo, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 570.
- 23) Medit. IV, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 55.
- 24) Object. quintae, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 308.
- 25) Quintae resp. Adam et Tannery, Bd. VII, S. 351.
- 26) De methodo, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 571.
- 27) De methodo, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 566.
- 28) Princ. phil. IV, Adam et Tannery, Bd. VIII, S. 316.
- 29) Les passions 23, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 346.
- 30) Princ. phil. IV, Adam et Tannery, Bd. VIII, S. 316.
- 31) Princ. phil. IV, Adam et Tannery, Ed. VIII, S. 318.
- 32) De methodo, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 570.
- 33) Les passions X, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 335.
- 34) Les passions XV, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 340.
- 35) Les passions XVI, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 341.
- 36) Les passions XXXIV, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 354.
- 37) Les passions XXI, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 344.
- 38) Les passions XLII, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 360.
- 39) Quartae resp., Adam et Tannery, Bd. VII, S. 219.
- 40) Les passions V, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 330.
- 41) Meditat. VI, Adam et Tannery, Bd. VII, S. 81.
- 42) Les passions XXXI, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 351.
- 43) Les passions XXXII, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 352.
- 44) Les passions XLVII, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 365.
- 45) Les passions XXVII, Adam et Tannery, Bd. XV, S. 349.
- 46) Les passions LXIX, Adam et Tannery, Bd. XI, S. 380.
- 47) Quartae resp., Adam et Tannery, Bd. VII, S. 229.
- 48) Quartae resp., Adam et Tannery, Bd. VII, S. 227.
- 49) De methodo V, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 565.
- 50) De methodo V, Adam et Tannery, Bd. VI, S. 573.

Summary.

According to Descartes, there are only two kinds of substances: the spirit and the body. They are entirely heterogeneous and exclude each other completely. They are united in man. The soul in its quality as spirit is pure, exclusive, continual thinking revealing itself in different forms. Freedom of will is an intellectual determinism. The body with its sensitive and vegetative functions is not directed by the soul; it is a perfect automaton made and set going by God. Descartes allows only a methodical figure to evolutionism. — The essay is based on "Oeuvres de René Descartes" by Adam and Tannery, Paris.

Résumé.

Selon Descartes, il n'y a que deux espèces de substances, l'esprit et le corps. Elles sont parfaitement hétérogènes et s'excluent tout à fait. Elles sont unies dans l'homme. L'âme en tant qu'esprit est pensée pure, exclusive, constante qui se manifeste sous de différentes formes. Le libre arbitre est un déterminisme intellectuel. Le corps avec ses fonctions sensibles et végétatives n'est pas dirigé par l'âme, mais il est un automate parfait, fait et mis en train par Dieu. Descartes ne permet qu'un caractère méthodique à l'évolutionnisme. Le traité s'appuie sur «Oeuvres de René Descartes» par Adam et Tannery, Paris.