

genden Apriori steuert Diltheys Kant-Kritik gleichermaßen wie seine Metaphysik-Kritik. Vor allem aber wird man nicht übersehen dürfen, daß die Bedingungskonvergenz von Erfahrung und Transzendentalität, die Dilthey in seiner Idee des „empirischen Apriori“ denkt, ihre Pointierung erfährt durch den Zentralbegriff seiner *Kritik der historischen Vernunft*. Der erkenntnisleitende Zentralbegriff der *Kritik der historischen Vernunft* ist der Begriff der *anthropologischen Totalität* oder der des „ganzen Menschen“,⁴⁰ das meint: des *erfahrenden und denkenden* Menschen, der in der sich stets wandelnden geschichtlich-gesellschaftlichen Welt seine Erfahrungen macht und *zugleich* schöpferisch auffassend diesen Erfahrungen Sinn zumißt. Diltheys fundamentalanthropologische These von der „Totalität der Menschennatur“⁴¹ skizziert die sowohl theoretische als auch konkrete *Mitte* zwischen den empirischen und den apriorischen Bedingungsfaktoren geschichtlich-gesellschaftlichen Wissens. Es ist der „ganze Mensch“, der – hermeneutisch – geschichtliche Erfahrung *rekonstruiert* und zugleich – kritisch und transzendentalphilosophisch – die Normen und Gesetze *konstruiert*, welche die geschichtliche Erfahrung bedingen und ermöglichen. Diltheys hermeneutische Logik ließe sich somit als immanente Forschungslogik der Geisteswissenschaften bestimmen, aber als Forschungslogik, die ihre transzendentalen, *in* der Erfahrung liegenden und *aus* ihr zu gewinnenden apriorischen Voraussetzungen *an sich selber zur Darstellung bringt* – ebenso wie das verstehende Subjekt im „Erlebnis“ Erfahrungen macht *und* sinnkonstituierende Leistungen erbringt. Nicht ein Kantisches „Ich“, sondern nur ein solchermaßen konkretes „Selbst“⁴² kann Subjekt einer Kritik historischer Vernunft sein, das heißt: einer Vernunft, die hermeneutische *Rekonstruktionsleistungen* erbringt aufgrund einer geschichtlich bedingten *Konstruktion der Voraussetzungen für diese Rekonstruktion*. Das aber bedeutet: Die Konvertibilität von „Empirie“ und „Apriori“ verlangt die – parallele – Konvergenz von *Rekonstruktion* und *Konstruktion*. Diltheys Umrisskonzept eines „empirischen Apriori“ ist jener Leitfaden, dem sowohl Diltheys Hermeneutik wie auch seine *Kritik der historischen Vernunft* folgen.⁴³

„Cogito ergo sum“

Bemerkungen aus Anlaß des gleichnamigen Buches von Hartmut Brands*

Von Hermann SCHMITZ (Kiel)

Alle drei Worte, aus denen die zitierte lateinische Version des ersten Prinzips der Philosophie von Descartes besteht, lassen Bedenken zu, von denen die beiden ersten schon längst vorgebracht worden sind und hier nur der Erinnerung und Vollständigkeit halber

⁴⁰ Z. B. Gesammelte Schriften V, 97.

⁴¹ Diltheys Rede vom „ganzen Menschen“ wurde von dem Neukantianer Heinrich Rickert heftig angegriffen, vgl. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Tübingen 1921) 88.

⁴² Z. B. Gesammelte Schriften V, 95. – Dieses „Selbst“ (und die ihm von Dilthey zugeordnete „Selbstbesinnung“) ist kein „Ich“ im Kantischen, neukantianischen oder gar Husserlschen Sinn. Ein diesbezügliches Mißverständnis begegnet bedauerlicherweise z. B. bei G. Cacciatore, *Scienza e Filosofia in Dilthey II*, 343. – Zum Problem vgl. S. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte*, 68 ff. („Diltheys zentrale Intention: Die ‚anthropologische Totalität‘ als Schnittpunkt der Versöhnung von Transzendentalphilosophie und Philosophie der konkreten Lebenswelt“).

⁴³ Diese Überlegungen wurden auf dem Internationalen Kongreß „Wilhelm Dilthey – Ragione storica e critica della metafisica“ (Maratea, 16.–18. Juni 1983) vorgetragen.

* Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1982.

berührt werden sollen; das dritte ist dagegen erst von mir 1964 eingeführt und 1980 behandelt worden, und ihm werden die folgenden Ausführungen hauptsächlich gewidmet sein, damit ein status quaestionis bekannter wird, der sich, wie das genannte Buch beweist, mancherorts noch gar nicht herumgesprochen hat. Ich erörtere also drei Bedenken: 1. zu „cogito“, 2. zu „ergo“, 3. zu „sum“.¹

1. Zu „cogito“

„Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt.“ Dieses berühmte Aperçu von Lichtenberg, das Brands S. 142 A. 40 anführt, kommt bei Fichte (*Die Bestimmung des Menschen* [Berlin 1800] 172) in der verschärften Fassung vor, daß nicht einmal mehr „es wird gedacht“ behauptet werden dürfe, sondern nur noch „vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke: daß ich empfinde, anschau, denke*“, und vollen Ernst machen die Empiriekritizisten – im Zeichen der Parole aus dem 1. Kapitel der *Analyse der Empfindungen* von Mach: „Das Ich ist unrettbar“ – mit dieser Konzeption; nach Avenarius (*Der menschliche Weltbegriff*, § 143) ist es bloß „eine Konzession an den Sprachgebrauch“, wenn in der ersten Person des Singulars gesprochen wird, während in der Tat z. B. angesichts eines Baums bloß gemeint sei, daß eine Erfahrung „aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex ‚Ich‘ und dem andern weniger reichhaltigen Elementenkomplex ‚Baum‘“ bestehe (ebd. § 147). Hiernach gäbe es eigentlich überhaupt kein Bewußthaben, weil keinen Bewußthaber (Subjekt), sondern Bewußtsein nur noch als absolute Qualität eines Offenbarseins (Heidegger: Unverborgenheit) ohne Adressaten. Es gäbe streng genommen auch keinen Sprachgebrauch mehr, weil niemand da wäre, der etwas gebrauchen könnte. Dafür bliebe eine quasi-physikalische Datensammlung übrig, die z. B. in den Rahmen der Relativitätstheorie so eingefügt sein könnte, daß gewisse Segmente einer vierdimensionalen Raum-Zeit mit thermischen, elektrischen, farblichen, schmerzlichen, kogitativen, voluntativen usw. Funktionswerten belegt wären, die sich zu mehr oder weniger festen Haufen oder Klumpen verbänden. Nietzsche (in den Spuren Lichtenbergs) kommt einer solchen Ansicht nahe, worüber Brands a. a. O. 247–265 mit einer Kritik berichtet, die in einer semantischen Belehrung über Untauglichkeit des Verbums „denken“ zu impersonaler Verwendung besteht (255–258) und den wunderlichen Eindruck hinterläßt, daß er mit dem „Fallstrick der Worte“, über den Nietzsche spottet (249), hinter diesem herläuft.

Der von Lichtenberg angestiftete Anticartesianismus hat nur noch historisches Interesse, da ich – an verschiedenen Stellen in *System der Philosophie*, zusammenfassend und abschließend aber in *diesem* Jahrbuch (Jahrgang 89 [1982] 131–142) – nachgewiesen habe, daß die Tatsachen des affektiven Betroffenseins notwendig und hinreichend zur Rehabilitierung des Subjekts als des Bewußthabers sind. Von den zahlreichen und tiefliegenden Implikaten und Konsequenzen dieses Gedankengangs – über die Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Tatsachen bis hin zur Widerlegung der Introjektion und der

¹ Mit Abkürzung durch den Verfassernamen zitiere ich: Jaakko Hintikka, *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*, in: Descartes, hg. von W. Doney (New York 1967) 108–139 (fast unveränderter Abdruck aus: *Philosophical Review* 71 [1962] 3–32); Heinrich Scholz, *Über das Cogito, ergo sum*, in: *Kantsstudien* 36 (1931) 126–147. Mein Werk „*System der Philosophie*“ (5 Bände in 10 Bänden, Bonn 1964–1980) zitiere ich mit römischer Band- und gegebenenfalls anschließender arabischer Teilbandziffer. A. = Anmerkung.

Innenwelthypothese eines aus verschiedenen gleichzeitigen Inhalten bestehenden Bewußtseins (*System der Philosophie*, § 146b in Band III, 2) – brauche ich hier nicht zu sprechen. Hier genügt, daß jemand, der von Gefühlen oder leiblichen Regungen affektiv betroffen ist, keinen Anlaß zu der Sorge hat, zu einem Datenhaufen im Gefüge einer anonymen Erfahrung, die im Sinne von Lichtenberg und Avenarius bloß noch absolut bewußt und nicht mehr jemandes Erfahrung wäre, verfremdet zu werden.

2. Zu „ergo“

Bis zur Eintönigkeit dominiert in der jahrhundertelangen Diskussion des cartesischen Arguments seit dessen Veröffentlichung, und noch bei Brands, die Frage, ob und wie das „ergo“ mit logischen Schlußregeln interpretiert werden kann. Der zunächst allein diskutierte Vorschlag bestand in einem Syllogismus mit dem Obersatz „Alle Denkenden sind“ und verstieß gegen die Radikalität des cartesischen Zweifelversuchs sowie gegen den von Descartes behaupteten Primat des Arguments „Je pense, donc je suis“ als erstes Prinzip; Kant hielt den Obersatz sogar für falsch (*Kritik der reinen Vernunft*, B 422 Anmerkung). Gegen seinen Einwand, nicht aber gegen jene Bedenken von der cartesischen Methode her, ist der Syllogismus geschützt, den Scholz S. 132 formuliert. Hier wird nicht mehr über die Denkenden, sondern über die Augenblicke und Fristen meines Lebens generalisiert; der Obersatz lautet nun: „Jedesmal, wenn ich denke, existiere ich.“ Diese Änderung des Quantifikationsbereiches entspricht der, die Fichte an Kants kategorischem Imperativ vorgenommen hat, als er diesem in der 1. Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (1794) die Fassung gab: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könntest.“ Aber freilich ist der Scholz'sche Obersatz so gut wie der Mersenne'sche dem Zweifel der 1. *Meditatio* ausgesetzt. Das gilt nicht ebenso für eine viel weniger anspruchsvolle, nicht mehr syllogistische Fassung des Schlusses als bloße Anwendung des modus ponens: „Wenn ich jetzt denke, bin ich jetzt; nun aber denke ich jetzt; also bin ich jetzt.“

Sie ist so bescheiden, daß Descartes, seine Verteidiger und seine Gegner unter seinen Zeitgenossen und deren Nachfahren nicht einmal auf diese Deutungsmöglichkeit gekommen zu sein scheinen, aber dennoch nicht trivial. Hintikka (114) verdächtigt den Obersatz durch das Gegenbeispiel: „Hamlet did think a great many things; does it follow that he existed?“ Er versteht das „ergo“ demgemäß nicht als Anzeige der Anwendung einer Schlußregel, sondern stützt eine neue Auslegung auf die heute gängige Sprechakttheorie: Wenn jemand behaupten wollte, daß er nicht existiert, wäre dieser Sprechakt im Rahmen des normalen sprachlichen Verkehrs (des „Sprachspiels“ nach Wittgenstein) für Hintikka „existentially inconsistent“. „Normally a speaker wants his hearer to believe what he says. The whole ‚language-game‘ of fact-stating discourse is based on the assumption that this is normally the case. But nobody can make his hearer believe that he does not exist by telling him so; such an attempt is likely to have the opposit result. The pointlessness of existentially inconsistent statements is therefore due to the fact that they automatically destroy one of the major purposes which the act of uttering a declarative sentence normally has.“ (118f.) Hintikka faßt Descartes' Meditieren im scheiternden Zweifelversuch als stilles Selbstgespräch im Rahmen dieses normalen Sprachspiels auf und nimmt als einen Zug in diesem Spiel den Ausspruch an, den Descartes zu sich selbst getan habe müßte: „Ich existiere nicht.“ Die „pointlessness“ dieses Ausspruchs im angegebenen Sinn soll Descartes zu einer vermeintlich über jeden Zweifel erhabenen Gewißheit seiner Existenz getrieben haben, und als sprachliche Anzeige dieser Getriebenheit fungiert nach Hintikka das „ergo“ zwischen „cogito“ und „sum“.

Als Descartes-Auslegung ist diese Konstruktion höchst abenteuerlich und auch schon mehrfach widerlegt worden.² Nicht überflüssig ist aber noch der Nachweis, daß jede „performatorische“ Interpretation, die wie die von Hintikka die Plausibilität des Arguments „cogito ergo sum“ aus dem Fundieren gewisser Ansprüche in einem normalen Sprachspiel herleitet, der offenkundigen, unabhängig von allen eventuellen Feinheiten historisch-philologischer Descartes-Interpretation noch heute anhaltenden, Überzeugungskraft dieses Arguments nicht gerecht wird. Für einen radikalen Zweifler, der einen solchen Ausspruch – im Beispiel von Hintikka einen Ausspruch des Satzes: „Ich existiere nicht“ – in Erwägung zieht, steht nämlich noch in Frage, ob dieser Ausspruch in einem normalen Sprachspiel verwendet wird. Die Schizophrenen, ebenso die Alkohol-Halluzinanten, hören bekanntlich oft (halluzinierte) Stimmen. Wenn eine solche gehörte Äußerung den Wortlaut „Ich existiere nicht“ hätte, wäre sie sogar richtig, gewiß also sinnvoll,³ aber durchaus kein Zug in einem normalen Sprachspiel, wodurch jemand einen normalen Redezweck erreichen wollte. Ein radikaler Zweifler wie Descartes, der einen solchen Ausspruch im stummen Selbstgespräch erwägt, kann nicht voraussetzen, daß sein Einfall, der ihm etwa die Wortfolge „Ich existiere nicht“ eingeben möge, anders zu bewerten ist.

3. Zu „sum“

Bis 1964 scheint sich noch niemand in die widerspruchsfreie Möglichkeit hineingedacht zu haben, daß ich – und jeder andere entsprechend – denken könnte, ohne zu sein; selbst Hintikka benützt sein Hamlet-Beispiel ja nur, um an die Stelle der Notwendigkeit eines Zusammenhangs, die vom logischen Schließen garantiert wird, eine vermeintlich andere, performatorisch vermittelte zu setzen. Ich habe 1964 (*System der Philosophie*, Band I, 220) in der anschaulichen Form eines Dialogs zwischen Descartes und Mephisto eine unendliche Iteration des Zweifels skizziert, die mit jener bisher unterstellten Selbstverständlichkeit aufräumt. Dabei knüpfe ich an das bekannte Traumargument des Zweifels in der 1. *Meditatio* und empirische Belege eines mehrfach verschachtelten „Träumens im Traum“ an. Das Denken, aus dem Descartes entnimmt, daß er ist, könnte ein geträumtes Denken sein. Dann wäre sein Argument freilich immer noch brauchbar, wenn auch in der etwas komplizierten Form: „Ich träume, daß ich denke, also bin ich.“ Aber auch dieses Träumen, zu denken, könnte abermals geträumt sein; dann würde das Argument lauten müssen: „Ich träume, daß ich träume, daß ich denke, also bin ich.“ Der Zweifel und die Wiederherstellung des Arguments gegen ihn läßt sich beliebig iterieren; wenn dieser Prozeß auf einer höchsten Stufe, etwa nach einer Billion Malen, innehält, wäre an der ursprünglichen Überzeugungs-

² Z. B. von Mitton in: *Mind* 81 (1972) 407f.; von Feldman in: *Philosophical Review* 82 (1973) 355–362. Auffallend ist überdies die Unbefangenheit, mit der Hintikka so etwas wie ein performatorisches Analogon des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in Anspruch nimmt. Wie hätte der radikale Zweifler Descartes aus der „pointlessness“ eines gewissen Satzausspruchs ohne weiteres für einen kontradiktorisch entgegengesetzten entnehmen können, daß dieser „pointful“, also im Sprachspiel vernünftig, obendrein richtig, obendrein über jeden Zweifel erhaben sei?

³ Falsch ist demnach die Behauptung von Brands S. 149 über den Satz „Ich bin nicht“ oder vielmehr einen beliebigen Fall von Vorkommen dieses Satzes: „Wäre er wahr, würde er der Bedingung, die, sofern erfüllt, ihm Bedeutung gibt, widersprechen.“ Im Fall der vom Schizophrenen gehörten Stimme hätte der betreffende Ausspruch sowohl Wahrheit als auch erst recht Bedeutung. Dann kann aber auch nicht, wie Brands S. 147 will, jedes Vorkommen des Satzes „Ich bin“ als „Ausdruck“ mit „bestimmtem ‚ich‘“ deswegen unbezweifelbar wahr sein, weil der Ausdruck sonst bedeutungslos wäre.

kraft des nur formal komplizierten Argumentes nichts geändert: Nicht nur wäre der Denkende des original cartesischen Arguments in der zusätzlichen Rolle eines Träumenden als wirklich erwiesen, sondern auch sein Denken, von dem im schlichten „cogito ergo sum“ die Rede ist; denn ein von mir geträumtes Denken ist immer noch mein eigenes, wirklich vollzogenes Denken. Ganz anders wird die Lage, wenn die Möglichkeit ins Auge gefaßt wird, daß die Verschachtelung von Träumen in Träume auf keiner endlichen Stufe abreißt, sondern simultan unendlich viele Glieder und kein erstes hat. Dann wird nämlich jede Stufe von jeder höheren dementiert, und auf keiner taucht mehr ein Träumer auf, der wirklich statt bloß illusorisch etwas denken könnte. Auf das bloß der Anschaulichkeit halber gewählte Beispiel vom Träumen kommt es dabei nicht an; der uns bekannte Traumzustand (s. *System der Philosophie*, § 58 a in Band II, 1) weicht vom Wachzustand so erheblich ab, daß er mit diesem kaum im Wachen, obwohl oft im Traum, verwechselt werden dürfte. Nichts spricht aber gegen den abstrakten Gedanken der Möglichkeit einer weniger leicht vom Wachzustand unterscheidbaren Situation mit einer dem Traum gleichen Befangenheit in Illusionen; so etwas dürfte Euripides bei seinem Verdacht, das Leben könne in Wirklichkeit Tod und der Tod Leben sein (fr. 833 und 638 Nauck, s. Platon, *Gorgias*, 492 e), im Sinn gehabt haben. Wie die Ausdehnung eines solchen Verdachts auf eine in der angegebenen Weise unendliche Verschachtelung die Berechtigung zum Schluß auf die Wirklichkeit von etwas wegwischt, kann man sich an dem verwandten, obwohl streng genommen nicht hierhin gehörigen Fall eines fingierten Mannes deutlich machen, der sich überzeugt hätte, er sei bloß eine Romanfigur. Dieser Mann könnte zunächst noch schließen, daß wenigstens ein Dichter existieren oder existiert haben müßte, der den Roman geschrieben hätte; aber natürlich könnte auch dieser Dichter eine bloße Romanfigur sein, da nichts der Möglichkeit im Wege steht, daß ein Roman von einem Dichter handelt, der Romane schreibt, und weiter von einem Dichter, der Romane schreibt, die von einem Dichter handeln, der Romane schreibt, usw. in beliebiger Iteration. Wenn diese auf irgendeiner Stufe abbricht, wäre ein Dichter vorhanden (oder vorhanden gewesen), der alle diese Romanschreiber und obendrein unseren Mann, der – wenn er mit seinem Glauben recht haben sollte – eine nicht mehr dichtende Romanfigur ist, gedichtet hätte; falls aber die Kette der übereinander geschichteten gedichteten Dichter kein erstes Glied haben sollte, wäre alles, worauf unser Mann durch den skizzierten Kausalschluß von einem Roman auf dessen Verfasser verfallen könnte, nur romanhaft im Sinne des bloß illusorisch Vorgespiegelten, so wie meist das Geträumte oder der Gegenstand einer Hoffnung oder Befürchtung, mit dem man fest rechnet, bis die Erwartung „platzt“.

Ich kehre zur Konstruktion der in infinitum verschachtelten Träume oder Quasi-Träume zurück, wobei ich unter Quasi-Träumen solche im Wachen vom Wachzustand nicht merklich unterscheidbaren Situationen, die mit dem Geträumten die Unwirklichkeit der in ihnen sich abspielenden Ereignisse gemein haben, verstehe, gemäß dem, was ich mit Hinweis auf Euripides als abstrakte Denkmöglichkeit – ohne Versuch eines empirischen Belegs – vorgezeichnet habe. Diese Konstruktion soll der Einfachheit halber „Konstruktion Q“ heißen. Die Konstruktion Q ist widerspruchsfrei; deshalb verdient die Aussicht, daß mit dem cartesischen „ergo“ nicht rechtmäßig vom Denken zum Sein zu gelangen ist, im Rahmen eines radikalen, auch den entferntesten Denkmöglichkeiten offenen Zweifels fortan ernsthafte Beachtung. Trotzdem behält die Formel „cogito ergo sum“ nach Erledigung des Einwands von Lichtenberg eine schier unüberwindliche Überzeugungskraft, und ich glaube: mit Recht. Dieses Recht muß nun aber auf Grund der widerspruchsfreien Möglichkeit des Gegenteils mit anderen Mitteln als denen des formalen logisch-linguistischen Raisonnements verteidigt werden. Ehe ich darauf eingehe, will ich einen Fehler korrigieren, der moderne, aber auch ältere Logiker und ihnen sich anschließende Philo-

sophen daran hindert, das „ergo“ zwischen „cogito“ und „sum“ aus dem Zuständigkeitsbereich der formalen Logik zu entlassen. Dieser Fehler ist das Mißverständnis der partikulären Quantifikation als Vehikel der Existenzbehauptung. Dieses Mißverständnis manifestiert sich z.B. in der heute allgemein verbreiteten Bezeichnung des Operators partikulärer Quantifikation als „Seinszeichen“ (Hilbert) oder „Existenzquantor“. Eine solche Bezeichnung ist kaum mehr als ein Kalauer, ein (unbeabsichtigter) Wortwitz ohne Spur einer auch nur erdenklichen Rechtfertigung, da die partikuläre Quantifikation nur mit Feststellung einer Mindestzahl (daß für mindestens ein Objekt etwas zutrifft), aber nicht mit Existenz (ob ein solches Objekt existiert) zu tun hat, aber die darin sich bekundende Begriffsverwirrung hat die gesamte Diskussion der Existenz im Rahmen der an die in der modernen Logik herrschenden Meinung anknüpfenden Philosophie vergiftet (s. *System der Philosophie*, Band IV, 170). Im Bereich der modernen Logik selbst und ihrer unmittelbaren Anwendung hat diese Verwirrung freilich keinen Schaden angerichtet, weil Logiker vom Fach heute mehr oder weniger Mathematiker sind und Existenzprobleme daher als mathematische verstehen; in der Mathematik, namentlich der mit der mathematischen Logik zugleich aufgeblühten „abstrakten“ Mathematik, ist Existenz nämlich nicht mehr als widerspruchsfreie Konstruierbarkeit unter gewissen (axiomatischen) Voraussetzungen. Dagegen würde auf dem rauhen Boden der empirischen Wirklichkeit ein Mensch, der mit den Logikern generell aus der richtigen Aussage einer Bestimmtheit von einer Sache auf die Existenz einer Sache mit der Bestimmtheit zu schließen bereit wäre, wohl kaum eine Woche überleben, weil er den wohlbestimmten Gegenständen seiner Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen vorzeitig Existenz zuschreiben müßte, obwohl sie manchmal zum Glück – wie ein für den nächsten Tag zu bestimmter Stunde erwartetes Todesurteil oder ein Kriegsausbruch – dann doch ausbleiben. Man kann alle einschlägigen Aussagen mit viel Künstelei im Sinne eines mathematischen Existenzbegriffs umformen, aber das ist nicht die Formulierung, die der normale Mensch braucht, um sich mit seinen Erwartungen, Einschätzungen, Erinnerungen im Leben zurechtzufinden. Wer die widerspruchsfreie Möglichkeit, eine affirmative Aussage über etwas mit Leugnung von dessen Existenz zu verbinden, bestreitet, ist gleichsam vom Mond der reinen Mathematik auf diese Erde mit einer perversen Logik gefallen, die es gestattet, aus dem richtigen Satz, daß Goethes Werther sentimental ist, nicht nur den richtigen Satz zu erschließen, daß mindestens ein Individuum mit Werther identisch und sentimental ist, sondern auch den falschen Satz, daß es ein Individuum gibt, das mit Werther (einer bloßen Romanfigur) identisch und sentimental ist.

Diese Abschweifung über Mißbrauch des vermeintlichen Seinszeichens und der es einführenden Schlußregel in der modernen Logik ist deshalb hier erforderlich gewesen, weil moderne Autoren mit diesem Mißbrauch in der Erörterung über „cogito ergo sum“ geradezu auftrumpfen. Das gilt namentlich von Scholz (137, 142), der so weit geht, ein Zeichen für ein nichtseiendes Individuum *eo ipso* als sinnloses Zeichen auszugeben (145), und neuerdings von Brands, nach dessen Meinung es „ontologischem Wildwuchs“ gleichkommt, wenn neben dem „Existenzbegriff des partikulären Urteils“ ein weiterer herangezogen wird (161), wo doch ein „Existenzbegriff des partikulären Urteils“ lediglich die Mißgeburt eines logischen Fehlers – der Verwechslung einer Mindestzahlbehauptung mit einer Existenzbehauptung – ist. Gewiß haben Schopenhauer, der den falschen Satz „*non entis nulla sunt praedicata*“ auf das cartesische Argument anwandte, und Christian Wolff, auf den sich ebenso wie auf die *Principia Mathematica* von Whitehead und Russell Scholz S. 142 zu Recht beruft, diesem Irrtum Vorschub geleistet, aber sowohl Aristoteles wie auch Descartes sind davon freizusprechen, gegen Brands S. 262 und gegen Scholz, der seinen verkehrten Schluß von „Ich denke“ auf „Es existiert ein mit mir identisches denkendes Wesen“ beständig hinter einer vermeintlich „exakten aristotelischen Logik“ verschanzt.

Aristoteles war aber nicht so weltfremd, einer solchen „aristotelischen Logik“ anzuhängen; er entlarvt in seinen *Sophistici Elenchi* vielmehr den Schluß vom Etwas-sein von etwas auf dessen Sein als sophistisch (167a 1f., 180a 37f.) und bringt dafür in *De interpretatione* ein Beispiel, das gewissermaßen die heute so genannte homerische Frage vorwegnimmt: Homer ist allerdings ein Dichter, aber daraus folgt nicht, daß er ist (21 a 25–28). Scholz hätte sich für seine gegenteilige Meinung auf ein besseres Zeugnis berufen können, als S. 137 A. 2 auf die (von Brands S. 234 Anmerkung als Beleg übernommene) Stelle 1071 a 1f., z. B. auf 92b 5f., aber auch dann hätte er Aristoteles falsch verstanden. Genau so frei wie dieser ist Descartes von Befleckung mit der fehlerhaften Schlußregel. Der ontologische Gottesbeweis, den er in der 5. *Meditatio* führt, ist nur möglich durch die (höchst anfechtbare) Auffassung der Existenz als spezielle Vollkommenheit neben anderen Vollkommenheiten, die z. B. richtige geometrische Aussagen über Dreiecke (ihrem Wesen nach) gestatten, ohne daß über die Existenz von Dreiecken etwas ausgemacht wäre, während es sich nur bei Gott als dem ganz vollkommenen Wesen anders verhalten soll. Auch hätte Descartes sein Traumargument, daß „niemals Wachen und Traum nach sicheren Kennzeichen unterschieden werden können“, nicht in den Zweifel der 1. *Meditatio* an der Wirklichkeit des Vorliegenden einbauen können, wenn er aus dem Vorliegen von Sachen mit gewissen Eigenschaften gleich auf deren Existenz zu schließen bereit gewesen wäre. Das X. Axiom der deduktiven Theorie am Schluß der Responsion zu den 2. Einwänden gegen die *Meditationes* ist demgemäß nur so zu verstehen, daß in der Idee eines Dinges die seines mindestens möglichen Daseins enthalten sei. Descartes wäre also kaum bereit gewesen, den Schluß von „cogito“ auf „sum“ als bloße Anwendung einer trivialen logischen Regel gelten zu lassen. Ebenso wenig geht es im Rahmen der Konstruktion Q an, aus dem Satz „Eine unendliche Serie einander relativierender Quasi-Träume ist über dem ‚Ich denke‘ aufgeschichtet“ darauf zu schließen, daß es eine solche Serie oder ein mit ihr identisches Objekt gebe; denn wegen der Offenheit ins Unendliche läßt sich, wie gezeigt wurde, weder aus einem Glied der Serie noch aus ihr insgesamt, oder vielmehr aus einer auf sie bezüglichen richtigen Beschreibung, rechtens folgern, daß es irgend etwas gibt.

Die Suche nach dem Grund der anhaltenden Überzeugungskraft des cartesischen Arguments führt demnach aus dem Zuständigkeitsbereich der Logik heraus. Warum sich diese Kraft dennoch auch gegen solche extremen Denkmöglichkeiten wie die Konstruktion Q behaupten kann, habe ich in *System der Philosophie*, Band V (1980) 162 zu erklären versucht. Der Erklärungsgrund stimmt mit dem überein, der die Behauptung „cogito“ in der ersten Person gegen den Einwand von Lichtenberg und dessen Nachfolgern rehabilitiert; er besteht in den Erfahrungen des affektiven Betroffenseins durch Gefühle und leibliche Regungen, und in diesem Fall speziell in solchen Erfahrungen, die einen beklemmenden, bedrängenden, leiblich spürbar einengenden Charakter haben. Unter diesen sind die ausgeprägtesten, an denen sich der Zug, auf den es mir jetzt ankommt, mit der größten Deutlichkeit abzeichnet, die Erfahrungen des elementar-leiblichen Betroffenseins durch Angst, Schmerz, Schreck, Scham usw. In ihnen rückt nämlich jener Pol oder Bezugspunkt des Menschseins, der dem Menschen mit dem Tier gemeinsam ist und von mir als primitive Gegenwart bezeichnet wird, gleichsam greifbar nahe. Um das Gemeinte, das ich mehrfach von verschiedenen Seiten gekennzeichnet habe, möglichst schlicht und knapp zu vergegenwärtigen, zitiere ich aus meinem Buch *Neue Phänomenologie* (Bonn 1980, 97f.): „Der wache, besonnene Mensch lebt als solcher in entfalteter Gegenwart. Als personales Subjekt steht er über dem Hier und Jetzt, an das er leiblich gebunden ist, das Dasein überholend, wie etwa die Möglichkeit zeigt, auch noch den eigenen Tod, das eigene Nichtsein zu bedenken und auf sich zu nehmen, sowie fähig, die Form der Eindeutigkeit, der Identität und Verschiedenheit, nach allen Richtungen seiner Erfahrung (z. B. erwartend oder erinnernd) in den

Weltstoff zu projizieren. Das elementar-leibliche Betroffensein, das ihn z.B. in heftigem Schreck, in Angst, Schmerz und katastrophaler Scham, in maßlosem Orgasmus und allen panischen Zuständen in die Enge treibt und dem Plötzlichen ausliefert, läßt diese Entfaltung der Gegenwart schwinden. Das personale Subjekt sinkt dann in sein Hier und Jetzt ein, die mit einander und mit ihm verschmelzen, und die Wirklichkeit packt den Betroffenen unmittelbar, ohne ihm seine Distanzierungsfähigkeit zu lassen; alle Eindeutigkeit schrumpft auf die Spitze des Plötzlichen zusammen, dem er ausgesetzt ist. Das ist primitive Gegenwart, in die man schon im Alltag jederzeit abstürzen kann, z. B. auf einer verkehrsreichen Straße, die man etwas leichtsinnig und zerstreut betreten hat, um nun im letzten Augenblick mit einer Art von traumwandlerischer, instinktiver Sicherheit bei leicht eingegengtem Bewußtsein zwischen den anbrausenden Mordmaschinen auf die rettende andere Straßenseite sich durchzufinden. Zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart bewegt sich das menschliche Leben. "Primitive Gegenwart ist leiblich äußerste Enge, gleichsam Zielpunkt leiblicher Engung; ich habe sie daher als die (selten realisierte, aber in Spannung und privativer Engung vorgezeichnete) *Enge des Leibes* bezeichnet.

Was hat das aber mit der Evidenz des „cogito ergo sum“ zu tun? In allen Gestalten des affektiven Betroffenseins, wenn auch eventuell viel weniger aufdringlich als im elementar-leiblichen Betroffensein, ist diese Enge des Leibes gleichsam lauernd vorgezeichnet, sogar in weitenden und befreienden Zuständen, wenn uns z. B. in frischer Luft oder angesichts einer schönen Landschaft das Herz aufgeht und die Brust weit wird – wie Redensarten, die nicht Metaphern, sondern Zeugnisse eigenleiblichen Spürens sind, besagen –, in der Weise der Privation, solcher Enge wie einem Gefängnis entkommen zu sein, dem, was Heidegger den „Lastcharakter des Daseins“ nannte. Außer in solchen etwas exaltierten, zu „Hochgefühlen“ neigenden Zuständen pflegt sich aber im leiblichen Befinden eher eine gewisse engende Spannung geltend zu machen, allein schon dank der Atmung und der permanenten Besetzung dominierender „Leibesinseln“ (wie Mund, anale Zone, Gegenden der Fußsohlen) mit solcher Spannung; die einschlägigen phänomenologischen Begriffsbildungen und Analysen findet man in Band II (Teil 1 und § 95 in Teil 2) von *System der Philosophie*. Dazu kommen alle mehr oder weniger beklemmenden Gefühle, d. h. die Atmosphären, deren Fühlen leibliche Engung ist (s. *System der Philosophie*, Band III, Teil 2). Immer dann, wenn auf solche Weise die Enge des Leibes akut – gleitendes Dahinleben in vager Dauer zerreißend – oder latent „angesprochen“ wird, sind mit ihr Dasein (Wirklichkeit) und Subjektivität (daß es sich um mich selber, nicht irgendein neutrales Objekt handelt) in einer Verschmolzenheit gegenwärtig, die zwar dem Intellekt, nicht aber der Erfahrung Distanz gestattet. Der leiblich spürbar bedrängte Mensch kann sich (außer in pathologischen Entfremdungserlebnissen, die ich vielfach analysiert habe) schon bei nicht einmal krassem Spürbarwerden der Enge seines Leibes der Anerkennung von Dasein und Subjektivität ineins – in meinem Fall z. B.: daß es sich um mich handelt und daß ich wirklich da bin – nur noch im Gedankenspiel, nicht mehr im Ernst entziehen.

Davon ist in der Formel „cogito ergo sum“ allerdings nicht die Rede, wohl aber in ihrer Herleitung in den *Meditationes* auf dem Weg des scheiternden Zweifelversuchs. Es ist höchst bemerkenswert, daß an dieser zentralen Stelle der Darstellung des cartesischen Systems die Formel in ihrem klassisch gewordenen Wortlaut gar nicht vorkommt, sondern der unheimliche Verdacht, von einem übermächtigen Lügegeist auf Schritt und Tritt und selbst bei den sichersten Überzeugungen getäuscht zu werden, durch folgende Überlegung abgelenkt wird: „Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, höchst mächtigen und verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich,

nachdem ich alles mehr als zur Genüge hin und her erwogen habe, schließlich zu dem Beschluß, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“⁴ Mit diesen Worten hat Descartes die Evidenz, die hinter der glatten Oberfläche der Formel „cogito ergo sum“ steht, genetisch entwickelt und dabei auf das Klarste durchleuchtet. Es ist keine Nebensache, daß die Gewißheit der eigenen Existenz dem Zweifel an ihr abgerungen wird, sondern darin besteht die Quelle, der Grund dieser Evidenz: Die Aussicht auf die Möglichkeit, vielleicht nicht zu sein – angestiftet durch das Gedankenspiel mit dem mächtigen Lügengeist oder besser durch die Konstruktion Q oder wie auch immer – hat einen Anflug des Unheimlichen, der, wenn man sich in sie hineindenkt, mindestens eine leise Beklemmung mit sich bringt, und diese Beklemmung ist es, die auf dem angezeigten Weg in Richtung auf die Enge des Leibes dem gesunden – nicht an Entfremdungserscheinungen leidenden – Menschen die Einheit von Wirklichkeit und Subjektivität so nahe bringt, daß ihm gewiß wird: „Ich bin, ich existiere.“ Statt „cogito ergo sum“ müßte es also, damit der Geltungsgrund und damit der Sinn des Wortes „ergo“ in dieser Formel hervortritt, richtiger heißen: „Dubito ergo sum.“ Das „ergo“ in dieser Formel ist das sprachliche Zeichen des Zusammenhangs zwischen Subjektivität und Dasein (d. h. Wirklichkeit), der sich an der Enge des Leibes abzeichnet, während diese von der leisen Angst präsentiert wird, die dem Spielen mit der unheimlichen Möglichkeit eigenen Nichtseins entstammt. Dieser Zusammenhang ist mit den Mitteln der formalen Logik nicht interpretierbar, aber im Erleben von einer Mächtigkeit, vor der die entgegenstehenden Gedankenspiele mit logischen Möglichkeiten (wie der Konstruktion Q) zur Farce werden.

Scholz (143) hat also völliges Recht zu der Beschwerde, die er in das Bekenntnis der Resignation kleidet, daß er „nicht sagen kann, warum Descartes das schöne plastische *Dubito, ergo sum* in das farblose, konstruktiv unverwendbare *Cogito, ergo sum* übergeführt hat“. Mir scheint, daß die von Scholz hier offen gelassene Frage nun beantwortet werden kann: Descartes verwischt die Spuren des affektiven Betroffenseins, die dem Durchgang durch den Zweifel anzumerken sind, in der Evidenz seiner ersten Gewißheit. Der Ersatz von „dubito“ durch „cogito“ in deren Formulierung ist vermutlich das Symptom einer neurotischen Verdrängung des affektiven Betroffenseins als Evidenzquelle durch Verschanzung hinter die Intellektualität bloßen Denkens und seines Raisonnements.⁵ Diese Abwehrreaktion pflanzt sich in alle modernen Logizismen oder Wittgensteiniaden fort, mit denen man versucht, gleichsam mit der Pinzette eines bloß formalen Raisonnements den Evidenzkern des cartesischen Arguments herauszuheben. Sehr deutlich wird diese Motivation bei Scholz, der das so glücklich von ihm in den Vordergrund gestellte „dubito“ mit einem unbegreiflichen Gedankensprung in die vage und irrelevante, dafür aber gegen jeden Affekt sterilisierte Formulierung „Ich bin berechtigt, an fast allem zu zweifeln“ verkehrt. Merkwürdigerweise nimmt er dieses Recht dann doch nicht so weit in Anspruch wie Schelling in einer Erörterung, die Brands in seinem sonst eher verfehlten Schelling-Kapitel ans Licht gezogen hat. In seinen Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie führt Schelling (Sämtliche Werke, 1. Abteilung, 10. Band [Stuttgart/Augsburg 1861] 11 f.)

⁴ *Meditationes de prima philosophia*, p. 18 der Originalausgabe (1641), übersetzt von Arthur Buchenau.

⁵ „Die Situation ist nicht die, daß der Autor alles zweifelhaft findet und nun irgendwo nach einer Sicherheit sucht, sondern die Lage ist die, daß er eine Sicherheit, und zwar eine unerhörte und völlig unbezweifelte besitzt und nun zu verstehen sucht; woher dies?“ Diese Einschätzung des cartesischen Zweifels durch Heinrich Rombach (Substanz, System, Struktur I [Freiburg/München 1965] 444) mache ich mir im Sinne der Vermutung zu eigen, daß Descartes die im Grunde leiblich-affektiven Quellen seiner Selbstgewißheit gar nicht als solche registriert, sondern von vornherein intellektualistisch übertüncht.

u. a. aus: „Allein wir können noch weiter zurückgehen und sogar das *Ich denke* selbst in Zweifel ziehen – wenigstens in der Bedeutung, die es unstrittig bei Cartesius hat. Diesem Ausspruch: Ich denke, liegt nämlich zweierlei zu Grunde: 1) das, was in mir denkt, z. B. was jetzt eben zweifelt, 2) das auf dieses Denken oder Zweifeln Reflektierende; nur indem *dieses* jenes Erste als mit sich identisch erkennt, sage ich: *Ich* denke... Da es also zweierlei ist, das Denkende und das auf dies Denkende Reflektierende und es als eins mit sich Setzende, oder da es ein objektives, von mir unabhängiges Denken gibt, so könnte ja dieses in jener vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken sich zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen...“ Descartes könnte, indem er sich auf sein eigenes Denken zu besinnen glaubte, entweder das Denken eines anderen oder ein unpersönliches Denken – wie das, was die Schizophrenen auf Grund einer dem normalen unzugänglichen, aber nicht schon dadurch als irreführend erwiesenen Erlebnisweise als „gemachte Gedanken“ bezeichnen – als sein eigenes mißverstanden haben. Wie mir scheint, ist jedes Raisonement, das sich bloß an das Denken hält und nicht auf das affektive Betroffensein zurückgeht, im Rahmen eines radikalen Zweifelversuchs cartesischer Provenienz gegen einen solchen Verdacht hilflos. An der Enge des Leibes wird dieser jedoch zur Farce; denn der z. B. vom Zweifel angesichts der widerspruchsfreien Möglichkeit, daß er trotz seines Eindrucks, zu denken, gar nicht ist, angstvoll bedrängte Mensch erfährt eben durch dieses affektive Betroffensein unwiderstehlich, daß es sich um ihn selber handelt, der da wirklich denkt, zweifelt und auf dieses Zweifeln reflektiert.

Der „gehemmte“ Mensch*

Von Peter PROBST (Gießen)

I. Der gehemmte Mensch

Gehemmt zu sein oder gar Hemmungen zu haben gilt nicht als Ausweis einer gelungenen oder auch nur abgeschlossenen Entwicklung des Menschen. Diese allgemeine und wohl auch allgemein anerkannte Beurteilung der Gehemtheit geht davon aus, daß Gehemtheit eine mehr oder weniger pathologische Erscheinung ist, die der psychologischen Untersuchung und therapeutischen Beseitigung bedarf.

Ausgehend von dieser Lagebeschreibung möchte ich umgekehrt die These vertreten, daß menschliche Gehemtheit nicht nur pathologische, sondern auch und zumal anthropologische Bedeutsamkeit hat, die allerdings gerade durch die pathologische Bedeutsamkeit der Gehemtheit hindurch besonders deutlich erkannt werden kann. Die pathologische Gehemtheit dient also als Vergrößerungsglas zur besseren Erkenntnis der anthropologischen Gehemtheit; und damit ist nicht bestritten, daß die pathologische Gehemtheit der therapeutischen Beseitigung bedarf.

II. Die pathologische Hemmung

In pathologischer Hinsicht untersucht Harald *Schultz-Hencke* „den gehemmten Menschen“. Er bemerkt allgemein: „Es handelt sich darum, daß mit der Bezeichnung ‚gehemm-

* Es handelt sich bei diesem Aufsatz um die Endfassung eines Vortrags beim zweiten deutsch-polnischen Anthropologie-Symposium in Gießen im Mai 1983.