

Antiskeptische und substanz-ontologische Aspekte in Descartes' Egologie

Rainer SCHÄFER (Heidelberg)

Einleitung

In der *1. Meditatio* entfaltet Descartes seine Zweifelmethode und seinen Skeptizismus, um gesichertes Wissen zu erreichen. Die zentrale Rolle dieser Skepsis und ihrer Überwindung wird im Folgenden nachgezeichnet und kritisch überprüft; dabei wird die These aufgestellt, dass die Konzeption des Ich als einer ontologischen Substanz die Konsequenz der antiskeptischen Strategie Descartes' ist und sich die Substantialität des Ich immanent aus der Abwehr der Skepsis ergibt.

Die Skepsis hat für Descartes nur eine methodische Funktion und ist keine letzte Einsicht – dies ist ein grundsätzlicher Unterschied z.B. zur antiken pyrrhonischen Skepsis. Die Zweifelmethode Descartes' operiert allerdings mit dem skeptischen Argument, dass von dem Fundament allen Wissens dasjenige auszuschließen ist, an dessen Wahrheitsanspruch Unsicherheiten zu bemerken sind. Dabei vereinfacht und systematisiert Descartes die Methode des Zweifels durch zwei Aspekte radikal:¹ Zum einen reicht Descartes als Kriterium für die Unsicherheit eines Wahrheitsanspruchs bereits ein bloß möglicher, hypothetischer Zweifel. Dies führt dazu, dass auch ein bloß konstruierter Zweifelsgrund ausreicht, um einen Wahrheitsanspruch zu verwerfen. Dies ist z.B. bei dem Traumargument und dem *genius-malignus*-Argument der Fall. Und zum anderen reicht es Descartes bei einem spezifischen Wissensbereich jeweils aus, dessen Fundamente und allgemeine Grundbestimmungen zu bezweifeln; damit fallen dann auch die spezifischeren Bestimmungen des jeweiligen Wissens- bzw. Seinsbereichs dem Zweifel anheim. Somit rationalisiert Descartes die Zweifelmethode dahin gehend, dass er nicht jede spezifische Bestimmung zu untersuchen und zu bezweifeln braucht. Eine Untersuchung jedes einzelnen auch spezifischen Wahrheitsanspruchs käme nie zu einem positiven Ende des Zweifels, sondern wäre – wie bei den antiken pyrrhonischen Skeptikern – eine unendliche und unsystematische Aufgabe der prüfenden Suche nach Gewissheit.

Die Prinzipienfunktion des *ego cogito* ist deutlich: Das Ich ist in dem Sinn unhintergebar, als jeder Versuch, es zu täuschen, das Ich bereits voraussetzt. Damit wird ein selbstevidenter, unleugbarer Ausgangspunkt für alle weiteren Argumentationen

¹ Vgl. *1. Med.*; AT VII, 18/63.

gewonnen.² Das Ich muss immer schon gedacht sein, wenn man versucht, es zu bezweifeln. Jedes kognitive Erlebnis des *cogito, ergo sum* wird daher von einem Evidenzwissen begleitet, d. h. immer, wenn wir das Selbstbewusstsein und dessen Existenz denken, erleben wir zugleich ein Für-wahr-Halten dieses Akts; das Für-wahr-Halten begleitet den Gedanken des *cogito*. Wollten wir also das *cogito, ergo sum* bezweifeln, dann setzte dies voraus, dass wir an das *cogito* denken; das Denken an das *cogito* wird aber beständig von evidentem Für-wahr-Halten begleitet; also ist es uns unmöglich, das *cogito* zu bezweifeln.³

An der Unhintergebarkeit des Ich wird die Notwendigkeit des Prinzips ebenso deutlich wie an dessen Unableitbarkeit aus höheren, vorangehenden Gründen. Die notwendige Selbst-voraus-Setzung, in jedem Zweifel das Ich schon vorausgesetzt zu haben, bestätigt die Unableitbarkeit des Prinzips. Es ist das Ich selbst, welches sich immer schon gesetzt und mitgesetzt haben muss, wenn es an sich zweifeln will. Die Vorgängigkeit des Sich-selbst-gesetzt-haben-müssens ist jedoch nicht, mit einem fehlerhaften Zirkel in der Selbstbezüglichkeit des Ich zu verwechseln, vielmehr handelt es sich um eine beständig in jedem Gedanken – auch im Gedanken der Selbstbezweifelung – mitzuvollziehende Setzung von jemandem, der diesen Gedanken hat und erlebt. Das *cogito* impliziert sich offensichtlich selbst und ist nicht auf externe Gründe zurückverwiesen. Dies gilt sogar dann, wenn das Ich selbst bezweifelt wird; auch für den Akt des Zweifels am Ich ist bereits ein Zweifelsakt und ein Akteur des Zweifels vorauszusetzen. Selbst-voraus-Setzung ist bei dem *cogito* also

² Vgl. *Discours*, 4. Teil; AT VI, 32/63 f.; genauso argumentiert Descartes auch in der 2. *Med.*; AT VII, 25/79, in den *Principia*, 1. Teil, § 7; AT VIII/1, 6 f., und in *Recherche de la vérité*; AT X, 515, 525/55, 81. Daran wird deutlich, dass Descartes in seiner reifen Zeit, spätestens seit dem *Discours* von 1637, seine Position bezüglich des ersten Prinzips der Philosophie und dessen Auffindung vermittle der methodisch angewendeten radikalisierten Skepsis nicht mehr geändert hat und diesbezüglich nicht von verschiedenen entwicklungsgeschichtlichen Positionen bei ihm gesprochen werden kann. Kemmerling (1996), 88, 132, bezeichnet die Unbezweifelbarkeit des *ego cogito, ergo sum* als „evidente Wahrheitsautonomie“. Er interpretiert, dass es nach Descartes die Möglichkeit gebe, an der Existenz des Ich zu zweifeln (vgl. ebd., 124 ff.). Er führt die Zweifelmöglichkeit an der Existenz des Ich auf eine Stelle am Anfang der 3. *Med.* zurück; dies würde jedoch bedeuten, dass das *cogito* keine absolute, unhintergebbare Gewissheit ist. Gegen Kemmerlings Deutung wendet sich Perler (1996), 294 Anm. Fälschlicherweise sieht bereits Schelling (1861), 11 f., das Ich bei Descartes als bezweifelbar. Ebenso wirft Merleau-Ponty (1945), 423–468, Descartes vor, dass das *cogito* sehr wohl bezweifelbar sei. Dies ist vor dem Hintergrund von Merleau-Pontys eigener Konzeption zu sehen, dass das *cogito* nur in leiblicher Verfassung auftreten kann und daher wie alle leiblichen Perzeptionen bezweifelbar ist. Descartes konzipiert jedoch ein unsinnliches, unleibliches *cogito*. Analog zur „evidenten Wahrheitsautonomie“ wurde das *cogito* auch als „unkorrigierbar“ und „selbstverifizierend“ gedeutet; so z. B. Williams (1981), 60 ff. Williams bezweifelt allerdings (ebd.), dass auch die *cogitationes* in einem weiteren Sinn unkorrigierbar seien, vielmehr ist es häufig der Fall, dass wir uns bezüglich der Richtigkeit eines Gedankens täuschen; daher sei die Unkorrigierbarkeit kein Kennzeichen des Mentalen. Dagegen ist zu sagen, dass mit Descartes nur die Phänomenalität eines Gedankens als unbezweifelbar zu gelten hat, also, dass wir ihn vollziehen und dass er sich im Bewusstsein selbst gibt; damit ist aber noch nicht dessen inhaltliche Wahrheit verbürgt. Descartes würde nicht abstreiten, dass wir uns bei geistigen Urteilen häufig irren, aber dass wir sie vollziehen und sie sich auch im Bewusstsein zeigen, ist unbestreitbar. Darüber hinaus bildet das *ego cogito, ergo sum* einen grundsätzlichen Sonderfall der *cogitationes*, denn hier ist nicht nur das Auftreten des Gedankens im Bewusstsein „selbstgebend“ – wie Husserl sagen würde –, sondern auch der Inhalt des Gedankens verifiziert sich selbst. Nach Spitzley (2002) ist das *cogito, ergo sum* ein sich selbst verifizierender Gedanke; indem das Ich ihn hat, bewahrheitet er sich.

³ Vgl. *Med.* 2. Resp. gegen Mersenne; AT VII, 145 f./132.

durchaus wörtlich zu nehmen, nämlich als eine vom Selbst immer schon mitvollzogene, aktive Setzung seiner.

Die Unhintergebarkeit des Ich enthält in Descartes' Darstellung in der 2. *Meditatio* mehrere Motive:

Aber ich habe in mir die Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper: also bin doch auch ich nicht da? Nein, ganz gewiss war Ich da, wenn ich mich von etwas überzeugt [in der franz. Ausg. ergänzt Descartes: ‚oder überhaupt etwas gedacht‘] habe. Aber es gibt irgendeinen sehr mächtigen, sehr schlaunen Betrüger, der mit Absicht mich immer täuscht. Zweifellos bin also auch Ich, wenn er mich täuscht; mag er mich nun täuschen soviel er kann, so wird er doch nie bewirken, können, dass ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. Nachdem ich so alles genug und übergenug erwogen habe, muss ich schließlich festhalten, dass der Satz ‚Ich bin, Ich existiere‘, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei.⁴

Die angesprochene Vielfalt von Motiven innerhalb der Unhintergebarkeit des Ich als der ersten Gewissheit des Prinzips soll nun hinsichtlich ihrer die Skepsis abwehrenden Aspekte differenzierter expliziert werden.

I. Skeptische und antiskeptische Denkwege

Ein erstes Motiv zeigt sich darin, dass die skeptische Methode dazu geführt hat, ganz allgemein die reale Existenz der Welt als bezweifelbar zu denken.⁵ Wenn Descartes in diesem Kontext auch die Geister – im Plural – als bezweifelbar bezeichnet, dann steht dies nicht im Widerspruch zu seiner Position, dass der Geist bzw. das Ich unbezweifelbar ist; an der soeben zitierten Stelle meint Descartes offensichtlich nur

⁴ 2. *Med.*; AT VII, 25/79.

⁵ Zur Zweifelmethode bei Descartes vgl. Broughton (2002). Broughton stellt heraus, dass prinzipiell jeder ein cartesisch Meditierender ist, d. h., die Zweifelmethode beansprucht Allgemeingültigkeit (vgl. ebd., 22 ff.). Descartes geht im Verlauf der *Meditationes* vom „common sense“ aus. Dies betont auch schon Frankfurt (1970), 15 ff. Dass bei Descartes der Zweifel zur Zerstörung aller Vorurteile und zu einer ersten Gewissheit führt, geht allerdings nach Broughton über den „common sense“ hinaus. Broughton betont, dass von der Quellenlage her nicht eindeutig nachgewiesen werden kann, ob und inwieweit sich Descartes mit den antiken Skeptikern, insbesondere Sextus Empiricus beschäftigt hat. Descartes selbst weist bereits in den *Regulae* auf Sokrates hin, den er offensichtlich als antiken Skeptiker deutete, und dass dieser aus seinem Zweifel die Gewissheit hätte ziehen können, dass er zweifelt (vgl. *Regulae*; AT X, 421, 432/91, 109 f.). Broughton weist plausibel nach, dass bereits die Skeptiker sich gegen die verfehlten empiristisch-materialistischen Erkenntnisansprüche der Stoiker wandten, und dass dieses Motiv, insbesondere gegen materialistisch-empiristische Erkenntnistheorien zu argumentieren, bei der Zweifelmethode von Descartes wieder auftritt (vgl. ebd., 34 ff.). Descartes selbst weist darauf hin, dass bei den antiken Skeptikern der Zweifel bereits ausgiebig vollzogen wurde und er dies eigentlich nur wiederholt, oder, wie er sich ausdrückt, diesen „Kohl nur mit Widerwillen aufwärmt“ (vgl. *Med. 2. Resp.* gegen Mersenne; AT VII, 130/118), allerdings ist es notwendig, den Zweifel zu vollziehen, um Gewissheit erlangen zu können. Zum Thema auch Popkin (1960). Popkin, der selbst dem gemäßigten Skeptizismus nahe steht, deutet, dass es Descartes nicht gelungen sei, den Skeptizismus zu widerlegen (ebd., 216); im Gegenteil, insbesondere das *genius-malignus*-Argument sei unwiderlegbar und bestätige den Skeptizismus (ebd., 182). Descartes bildet, nach Popkin, mit seinem Versuch, den Skeptizismus zu widerlegen, eines der größten Hindernisse für die neuzeitliche Wissenschaft. Zum Thema auch Imlay (1991).

die vielfältigen, realen, individuellen und konkreten Geister der Menschen, die in der sinnlichen, äußeren Welt existieren. Wenn durch die Skepsis die reale Existenz der Welt fraglich geworden ist, dann sind konsequenterweise auch die in dieser Welt real existierenden, inkorporierten, anderen Geister fragwürdig geworden. Diese Fragwürdigkeit sagt jedoch noch nichts über den reinen Geist aus, der eben nicht in der realen Außenwelt existiert; daher liegt kein Widerspruch vor.

Hieraus ergibt sich ein weiteres Motiv, welches den Status des unbezweifelbaren Geistes betrifft: Aus dem Ausschluss der vielen realen Geister, die in der Außenwelt existieren, darf nicht gefolgert werden, dass Descartes mit der Unbezweifelbarkeit des reinen Ich einen psychologisch-individualistischen empirischen Solipsismus, der sich nur um das eigene Ich dreht, konzipiert habe. Das reine Ich bzw. der reine Geist ist ursprünglicher als die vielen, individuellen „Ichs“, die real in der Welt existieren, deren wirkliche Existenz aber in diesem Argumentationsstadium der *Meditationes* noch nicht bewiesen ist. Die „vielen Subjekte“ bilden eine Disjunktion in der realen Welt, d. h. sie existieren in der Sinnlichkeit als Vielzahl von inkorporierten Geistern, zu welchen auch das psychologisch real existierende, vereinzelt und inkorporierte Ich gehört, selbst wenn es sich den anderen Subjekten entgegensetzen oder sie leugnen sollte. Ein inkorporiertes Ich, das in der Welt existiert, ist in der Systematik von Descartes erst an einem späteren Ort ableitbar, nämlich dann, wenn die Existenz der Welt bewiesen worden ist.

Ein weiteres Motiv der Unhintergebarkeit des Ich zeigt sich in der radikalsten Form der Skepsis, die durch das „Ich bin, ich existiere“ abgewendet wird: in der Hypothese vom *genius malignus* (dieser wird von Descartes auch als *dieu trompeur* und *malin génie* bezeichnet), die offensichtlich eine zentrale Rolle für die Auffindung des Ich als des unbezweifelbaren Prinzips spielt. Den bösen oder täuschenden Genius, der sehr mächtig ist, hatte Descartes gegen Ende der *1. Meditatio* eingeführt, um die radikalste Form des Skeptizismus zu erreichen. Mit dieser Hypothese geht Descartes auch über den klassischen, antiken Skeptizismus hinaus, wie er von Aenesidemus und Agrippa konzipiert und von Sextus Empiricus überliefert wurde. Einen täuschenden Gott entwirft allerdings bereits Cicero als antiszientistisches, skeptisches Argument. Bei Cicero wird die epistemische Situation zusätzlich dadurch verschärft, dass der täuschende Gott (*deus*) uns glaubhafte Meinungen und Annahmen eingibt, während wir in Wirklichkeit schlafen. *Genius* ist bei Descartes im Sinne von einem mächtigen Dämon zu verstehen.⁶

Der *genius malignus* ist ein gedankenexperimentelles, rein hypothetisches Kon-

⁶ Vgl. *1. Med.*; AT VII, 21 f./69 f. Entwicklungsgeschichtlich ist interessant, dass der *genius malignus* im 4. Teil des *Discours* noch nicht auftritt. Der täuschende Gott findet sich in Ciceros *Lucullus*, vgl. Cicero (1951, 1990), 526 f., 47 ff. Cicero, der selbst probabilistischer Skeptiker war, stellt in dieser Schrift die antike, skeptische Position der Mittleren und Neuen Akademie dar. In diesem Kontext nennt er, neben dem täuschenden Gott, auch das Traumargument und die Bezweifelbarkeit sinnlicher, aber auch intellektueller Gegebenheiten, also genau die skeptischen Elemente, die im Rahmen von Descartes' Zweifelsbetrachtung der *1. Meditatio* auftreten. Allerdings lässt sich nicht verifizieren, ob Descartes die *Lucullus*- oder die *Academica-Schrift* von Cicero kannte, denn im Briefwechsel und den veröffentlichten Schriften wird sie nicht erwähnt. Zum täuschenden Dämon vgl. auch Oedinger (1958) und Gueroult (1953), 30–49, der deutet, dass sich die Zweifelmethode in zwei Schritten entwickelt: Ein erster Schritt ergibt sich aus natürlichen Gründen der Vernunft; ein zweiter aus einem metaphysisch gesteigerten Gewissheitsanspruch,

strukt, das eingesetzt wird, um auch diejenigen Evidenzen bezweifelbar zu machen, die sonst völlig selbstverständlich als unbezweifelbar hingenommen werden. Die *genius-malignus*-Hypothese besagt: Es ist denkbar, dass es einen mächtigen Dämon gibt, der in der Lage ist, die Gedanken im Bewusstsein so zu fingieren, dass das Ich sich gerade dann täuscht, wenn es etwas für evident hält; als Beispiel dient Descartes hierfür insbesondere mathematische Erkenntnis.

Daraus folgt jedoch nicht, dass radikal alle Evidenzen durch den *genius malignus* zweifelhaft werden.⁷ Denn zu keiner Zeit nimmt Descartes die Existenz eines solchen *genius malignus* tatsächlich an. Er ist nur ein hypothetisch-problematisches Konstrukt, das dazu dient, den Zweifel so radikal und extrem zu gestalten, dass auch anscheinend evidenteste Sachverhalte bezweifelbar werden.⁸ Mit der Einführung des *genius malignus* geht es Descartes also darum, scheinbar letzte von wirklich letzten Evidenzen zu scheiden. Daher bezeichnet Descartes diesen Zweifel auch als „metaphysisch“ und als „hyperbolisch“,⁹ d. h. als ins Extrem gesteigert, fast übersteigert. Dadurch wird, wie gesagt, nicht alle Evidenz vernichtet, sondern durch die *genius-malignus*-Hypothese soll ein Rückgang auf noch fundamentalere Evidenzen stattfinden. Diese Evidenzen sind offensichtlich graduell stärker als die traditionellerweise für evident gehaltenen Wahrheiten.

letzterer führt zur Hypothese vom täuschenden Genius. Dieser Zweifel führt auf das Ich als das Subjekt des Akts des Zweifels.

⁷ Dies ist ein Unterschied zu der Deutung von Röd (1982), 59, nach der durch den *genius malignus* vollständig alle Evidenz außer Kraft gesetzt wird. Da das *ego cogito, ergo sum* jedoch evident sein soll, scheint dies problematisch. Nach Röd hebt Descartes durch die *genius-malignus*-Hypothese die Evidenz als Wahrheitsregel auf, behält aber die subjektiv-psychologische Gewissheit zurück, um von dieser ausgehend das erste Prinzip aufzustellen. Dieses wäre dann bloß subjektiv-psychologisch gewiss, aber nicht wahrheitsmäßig evident. Eine solche Unterscheidung von psychologischer Gewissheit und wahrheitsmäßiger Evidenz nimmt Descartes selbst nicht vor. Generell ist Röd (1978), 59, bezüglich der Methode des Zweifels zuzustimmen, wenn er drei verschiedene Funktionen des Zweifels herausstellt; er ist a) eliminativ, b) korrektiv und c) konstruktiv; dies stellt auch Descartes selbst in der *Synopsis* zu den *Med.* heraus, wenn er den Nutzen des Zweifels beschreibt, vgl. AT VII, 12/53: „Er ist gleichwohl sehr groß, insofern er uns nämlich von allen Vorurteilen befreit und uns den Weg ebnet, um ganz leicht den Verstand von den Sinnen abzuziehen. Schließlich bewirkt er, dass wir an dem, was wir hernach für wahr halten, nie wieder zweifeln können.“

⁸ Es ist bereits die These von Gouhier (1949), 154, dass der *genius malignus* ein künstliches und rein methodisches Konstrukt sei, um den möglichen Zweifel zu vervollständigen; diesem stimmt Frankfurt (1970), 85 ff., nur bedingt zu; nach ihm ist die Zweifelssituation in der *1. Meditatio* vor dem Auftreten des *genius malignus* so, dass es immer noch möglich ist, dass alle Urteile auch wahr sein könnten; nachdem der *genius malignus* allerdings eingeführt sei, betrachte Descartes alle Urteile tatsächlich als falsch und nicht mehr nur als möglicherweise falsch. Dagegen ist zu sagen, dass es nicht radikalerer Skeptizismus ist, alle Urteile tatsächlich als falsch anzusehen, denn dies setzt wiederum ein richtiges Wissen von Falschheit voraus, radikaler – und daher sicherlich in Descartes' Sinne – ist vielmehr der Skeptizismus, der behauptet, dass möglicherweise alle Urteile falsch sein könnten; dieser Skeptizismus enthält sich letztlich sowohl der Behauptung „Einiges ist falsch“, als auch der Ansicht „Alles ist richtig“; ebenso enthält sich dieser Skeptizismus aber auch der Behauptung „Alles ist falsch“. Der radikalste Skeptizismus strebt danach, gar keine dogmatischen, d. h. lehrhaften Behauptungen mehr aufzustellen. Daher fordert Descartes am Ende der *1. Meditatio* auch nur, dass man angesichts der Möglichkeit eines *genius malignus* eine Urteilsenthaltung vollziehen soll, die allem Falschen/Unsicheren die Zustimmung versagt (vgl. AT VII, 22 f./73). Die geforderte Urteilsenthaltung entspricht der *Epoché* der antiken Skeptiker.

⁹ Vgl. *Med.*, 7. Resp. gegen Bourdin; AT VII, 460/396.

Daran wird die rein funktionale Bedeutung des *genius malignus* deutlich, er dient nur der Auffindung eines evident Unbezweifelbaren und der Erweiterung der Sphäre des Bezweifelbaren auch auf den Bereich metaphysischer Entitäten, die nicht räumlich-ausgedehnt, sondern rein intelligibel sind.

Dabei ist deutlich, dass es sich bei dieser Skepsis um eine metaphysische Skepsis handelt, denn der *genius malignus*, wenn es ihn denn gäbe, ist selbst keine physikalische Entität. Der Zweifel ist in diesem Stadium meta-physisch. Descartes nennt als Beispiele für selbstverständliche Evidenzen, die durch den *genius malignus* bezweifelbar werden, geometrische und arithmetische Wahrheiten und andere, diesen verwandte Wahrheiten, die noch einfacher sind.¹⁰

Welche weiteren Wahrheiten neben Arithmetik und Geometrie Descartes tatsächlich meint, ist uneindeutig; es könnte sich um weitere mathematische Entitäten handeln, wie z. B. diejenigen der arithmetisierten Geometrie, die Descartes selbst in seinen mathematischen Abhandlungen untersucht hat. Möglich ist auch, dass Descartes derartige mathematische Entitäten bzw. Axiome vor Augen hat, die sowohl für die Arithmetik als auch für die Geometrie gelten, also eine reine Mathematik. Ein solches Axiom ist z. B.: „Das Ganze ist größer als ein Teil von ihm.“¹¹ Eine weitere Deutungsmöglichkeit könnte aber auch sein, dass Descartes einige der fundamentalen logischen Wahrheiten meint, was sich zum Teil mit der vorherigen Deutungsmöglichkeit überschneidet, da einige mathematische Fundamentalsätze zugleich logische Grundgesetze sind. Diese Frage muss wohl offen bleiben. Da Descartes im *Discours* erwähnt, er habe in seiner Jugend in La Flèche Logik, geometrische Analysis und Algebra studiert,¹² ist es wohl sehr gut möglich, dass er auch in den späteren *Meditationes* diese drei Wissenschaften vor Augen hatte.

Jedenfalls wird es aufgrund der *genius-malignus*-Hypothese möglich, rein axiomatische Geltungen zu bezweifeln. Dieser Zweifel geht an Grundsätzlichkeit über die gesamten anderen Formen der Skepsis, die ebenfalls in der *1. Meditatio* auftreten – z. B. das Traumargument –, weit hinaus, da er nicht nur die reale Existenz von etwas außerhalb des denkenden Ich, sondern darüber hinaus auch noch die Möglichkeit der Richtigkeit und Geltung eines ichimmanenten Gedankens bezweifelbar macht.¹³ Bei mathematischen – und auch logischen – Geltungen wird nicht gefragt, ob diese auch außerhalb des Geistes tatsächlich in der Welt existieren, sondern es wird gefragt, ob sie an sich gelten, unabhängig davon, ob sie im Geist oder außerhalb des Geistes auch wirklich sind; es handelt sich um ideale, an sich seiende

¹⁰ Vgl. *1. Med.*; AT VII, 20 f./69. Zu Recht kritisiert Schelling (1861), 7, in diesem Kontext, dass der *genius malignus* bezüglich der Bezweiflung mathematischer Evidenzen ein äußerlicher Zweifelsgrund ist; die antiken Skeptiker seien konsequenter bzw. konkreter als Descartes, da sie immanent aus den Prinzipien und Axiomen der Mathematik deren Bezweifelbarkeit entwickeln wollten.

¹¹ Für diese Deutung spricht ein Rückverweis auf die von uns diskutierte Stelle aus der *1. Med.*, den Descartes in der *5. Med.*; AT VII, 65/165, macht: „Auch vordem, als ich noch völlig am Sinnlichen hing [d. h. vor der Zweifelsbetrachtung, R. S.] hielt ich, wie ich mich erinnere, alle jene Wahrheiten für die allgewissesten, die ich mit Evidenz erkannte – die Wahrheiten von Figuren und Zahlen oder von anderen Gegenständen der Arithmetik oder Geometrie, [dann folgt eine Einf., die nur in der franz. Ausgabe steht:] oder überhaupt der reinen abstrakten Mathematik.“

¹² Vgl. *Discours*, 2. Teil; AT VI, 17/37.

¹³ Vgl. *1. Med.*; AT VII, 20/69.

Geltungen. Ob $3 + 2 = 5$ ist, erweist sich nicht als eine Frage der realen Existenz in der Außenwelt, sondern als eine der Geltung. Durch den *genius malignus* werden also auch derartige Geltungen bezweifelbar, die sonst völlig evident scheinen und die unabhängig vom konkret vollziehenden Geist, aber auch unabhängig von der Außenwelt Geltung haben. Die Cartesische Skepsis geht also weit über einen Zweifel an der Außenwelt hinaus und ist damit radikaler als die skeptische Konstruktion einer Situation der Gehirne im Tank, wie sie Putnam entwirft, sofern sie bloß danach fragen würde, ob es beweisbar ist, dass mentalen Ereignissen reale Vorkommnisse in der Außenwelt entsprechen. Die Wahrheit der mathematisch-logischen Geltung ist darüber hinaus auch unabhängig davon, ob sie träumend oder wachend vollzogen wird; in beiden Fällen gilt: $3 + 2 = 5$. Diese idealen Geltungen werden allererst durch den *genius malignus* bezweifelbar, der uns immer dann täuschen könnte, wenn wir $3 + 2 = 5$ als evident wahr denken.

Das Ich ist jedoch gegen die Täuschungsversuche des metaphysischen *genius malignus* immun, da es, um getäuscht werden zu können, etwas sein muss. Würde das Ich gar nicht sein, dann hätten die Täuschungsversuche des *genius malignus* keinen Sinn. Die Täuschungsversuche sind, wenn es sie denn überhaupt gibt, nur dann nicht absurd, wenn es einen Getäuschten gibt. Damit erweist sich dies: Wenn es einen täuschenden *genius malignus* geben sollte – aber auch unabhängig davon –, dann muss es auch das Ich als das Getäuschte geben, sofern ein Täuschungsakt vorliegt. Täuschung ohne Getäuschten ist absurd. Daher folgt als Gewissheit, dass selbst, wenn aufgrund der Täuschungen des *genius malignus* alle Gedankeninhalte des Ich ungültig wären, es dennoch wahr sein muss, dass das Ich existiert.

Das Gegenargument, es könne doch sein, dass uns der *genius malignus* genau darin täuscht, dass wir denken müssen, das Ich müsse existieren, wenn es getäuscht werden kann, setzt wiederum positiv voraus, dass das Ich existieren muss, da der *genius malignus* auch auf einer solchen zweiten Ebene ein zu täuschendes Ich als existent voraussetzt. Daher ist die Existenz des Ich durch die metaphysische *genius-malignus*-Hypothese nicht bezweifelbar. Das Ich ist eine „metaphysische Gewissheit“,¹⁴ denn sie zeigt sich als resistent gegen den metaphysischen Zweifel. Robert Nozick hält das skeptische Traumargument und das skeptische Argument vom Täuscherdämon allerdings auch mittels des „Ich bin“ für unwiderlegbar, denn diese skeptischen Argumente können dadurch radikalisiert werden, dass die Möglichkeit besteht, dass das Ich nicht existiert und es sich bei dem Gedanken „Ich existiere“ nur um eine fiktive Aussage in einem fiktiven Stück handelt, das sich ein Künstler oder ein in ein Gedankenspiel verträumter Dämon ausdenkt. Es könnte sein, dass sich Shakespeare die Äußerung „Ich existiere“ nur als Satz ausdenkt, den Hamlet in der Tragödie aussagt und dass dieser deswegen noch nicht wirklich existieren muss: „Descartes fragte, wie er denn wissen könne, dass er nicht träume; er hätte auch fragen sollen, wie er wissen könne, dass er nicht geträumt werde.“¹⁵ Dieser radikalisierte Skeptizismus ist tatsächlich nicht mit Descartes' Selbstgewissheit ausgeräumt.

¹⁴ *Med.*, 5. Resp. gegen Gassendi; AT VII, 352/324.

¹⁵ Nozick (1997), 332–349, dort 347.

II. Unhintergebarkeit und Substantialität des Ich

Ein weiteres Motiv der Unhintergebarkeit des Ich zeigt sich in den folgenden Überlegungen: Auch unabhängig vom *genius-malignus*-Argument muss dem Ich Existenz zukommen, wenn es denkt; dies wird insbesondere durch Descartes' oben zitierte Ergänzung der französischen Ausgabe der *Meditationes* deutlich:

Nein, ganz gewiss war Ich da, wenn ich mich von etwas überzeugt [in der franz. Ausg. ergänzt Descartes: „oder überhaupt etwas gedacht“] habe.

Das Ich muss es geben, wenn Gedankenakte vorliegen. Also auch dann, wenn das Ich nicht von einem anderen getäuscht wird, sondern wenn es sich selbst täuscht, muss es existieren.¹⁶ Für wahr gehaltene Gedanken und Überzeugungen sind nur dann sinnvoll, wenn es einen Denkenden bzw. Überzeugten gibt, der diese kognitiven Einstellungen hat. Das Vorliegen des Ich ist ein prinzipiell unbezweifelbares Faktum. Es ist prinzipiell unbezweifelbar, da es auch gegen die denkbar stärkste Form des frei konstruierenden, metaphysischen Skeptizismus resistent ist. Es ist deutlich geworden, dass Descartes die erste Gewissheit völlig unabhängig von Gott aufstellt. Auch in diesem Sinne sagt Descartes in der 2. *Meditatio* nach der Aufstellung des ersten Prinzips über das *cogito*:

Ganz sicher ist die Kenntnis dieses so genau erfassten Sachverhalts nicht abhängig von Dingen, deren Existenz mir noch nicht bekannt ist.¹⁷

Spekulativ theologische Erwägungen spielen für die Aufstellung der ersten Gewissheit im Rahmen der methodisch-systematischen Gedankenordnung der *Meditationes* keine Rolle. Das in der gedanklichen Ordnung Frühere darf das später Folgende nicht voraussetzen, sonst würde ein Fehler in der Beweisführung vorliegen.

Man darf hinsichtlich der Methode der *Meditationes* also nicht argumentieren, dass nach Descartes einerseits eine Ordnung an sich bestehe, die die ontologische Ebene darstelle, nach der Gott das uneingeschränkt Fundamentalste sei, von dem alles andere abhängt, und dass es andererseits eine Ordnung für uns gebe, die lediglich eine epistemologisch-subjektive Reihenfolge bilde, in der das Ich die fundamentalste Bestimmung sei, und dass überdies beide Ordnungen voneinander abweichen könnten, ja sogar eine genau umgekehrte Reihenfolge der darzustellenden Themen hätten. Die Unterscheidung von Ordnung an sich und Ordnung für uns trifft Descartes selbst zwar auch, aber mit der Intention, dass die Ordnung für uns die Ordnung an sich spiegelt. Dies entspricht Descartes' rationalistischer Grundposition, nach der dasjenige, was sich für uns im reinen Denken zeigt, sich auch an sich so verhält.¹⁸ Allein die kritische Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus,

¹⁶ Treffend formuliert Fischer (1912), 306: „Wenn ich von meiner Selbsttäuschung die Täuschung abziehe, so bleibt mein Selbst; ist jene möglich, so ist dieses notwendig. Ohne Selbst keine Selbsttäuschung, kein Zweifel.“

¹⁷ 2. *Med.*; AT VII, 27 f./85.

¹⁸ Ausdrücklich sagt dies Descartes *Med.*, 2. Resp. gegen Mersenne; AT VII, 155/140 und auch *Med.*, 4. Resp. gegen Arnauld; AT VII, 226/206.

die im *genius malignus*-Argument als stärkster Form des Zweifels gipfelt, führt zur Unhintergebarkeit des Ich als des ersten Prinzips.

Ein entscheidendes Motiv der Unhintergebarkeit des Ich in dem bereits zitierten Text der 2. *Meditatio* besteht darin, dass das Ich ein Etwas sein muss, wenn es denkt: „[...] mag er [der *genius malignus*; Einf. R. S.] mich nun täuschen soviel er kann, so wird er doch nie bewirken können, dass ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas“. Das Ich muss, solange es denkt, auch ein Etwas sein; ein Nichts könnte nicht denken. Dies ist nun zu erläutern:

Aus der Unhintergebarkeit und unbezweifelbaren Gegebenheit des *cogito*, das dadurch erstes Prinzip ist, folgt zunächst, dass es ein Etwas sein muss, und daraus folgt weiter, dass das Ich eine Substanz sein muss. Dies bildet den Übergang vom *cogito, ergo sum* zu dem *sum, ergo sum res/substantia cogitans*. Damit wird im weiteren Fortgang der 2. *Meditatio* die Frage geklärt, was das als Gewissheit aufgefundene Ich ist. Dabei ist die Explikation dessen, was das Ich ist, nicht künstlich davon abzutrennen, dass das Ich existiert. Die Aufstellung der ersten Gewissheit ist nicht von der Explikation dessen zu trennen, was diese erste Gewissheit inhaltlich bedeutet. In Descartes' Darstellung dieses Zusammenhangs in der 2. *Meditatio* folgt dann auch unmittelbar nach Auffindung des Ich als erster Gewissheit die Frage, was denn dieses Ich nun sei.¹⁹ Und Descartes' Antwort lautet: Das Ich ist *res cogitans*.

Der Gedanke der Substantialität bzw. des Dinges (*res*) ist nicht einfach etwas, was Descartes bloß aus der vorgefundenen Tradition aufnimmt und ontologisch voraussetzt, sondern es handelt sich um eine Bestimmung, die immanent aus dem Gedanken des *cogito* zu folgern ist.²⁰ Dabei hat man sich streng daran zu halten, dass immanent aus dem *cogito* als erstem Prinzip alle weiteren Wahrheiten zergliedernd ab- und herzuleiten sind, wodurch der Status des Ich als Prinzip und die Systematizität der Gedankenabfolge gewahrt bleiben. Die Konsequenzen der Substantialität des *ego* sind nämlich solche, die unmittelbar in dem Denkakt des *cogito* mitenthalten sind; wer also die unbezweifelbare Gegebenheit des *cogito* zugesteht, muss auch diese Substantialitätsfolgerungen zugestehen:²¹ Aus der unbezweifelbaren Gegebenheit des Denkaktes ist zu folgern, dass dieser Akt eine Eigenschaft ist, die sich in wechselnden Zuständen realisiert, weil es unbezweifelbarerweise eine Vielzahl von Gedankenerlebnissen gibt, was z.B. der Prozess des sich radikalierenden Zweifels beweist. Eigenschaften sind in dem Sinne Akzidenzien, als sie unselbständig sind, d. h. sie setzen ein Etwas voraus, an dem sie sind oder dem sie inhärieren.

¹⁹ Vgl. 2. *Med.*; AT VII, 25 ff./79 ff.

²⁰ Diese immanente Folgerung der Bestimmung der Substanz bzw. des Dinges und der Substanz-Akzidenz-Relation ergibt sich zumindest aus dem Argumentationsgang in den *Meditationes*; anders sieht es im 1. Teil der *Principia* aus, dort stellt Descartes mit definitorischer Kürze den Substanzbegriff (§ 51) getrennt von der *cogito*-Problematik (§§ 7 ff.) auf. Allerdings mag diese Trennung in dem ohnehin eher summarischen, lehrbuchhaften Charakter der *Principia* begründet sein; jedenfalls zeigt sich auch hier die systematische Reihenfolge, nach der zuerst das *cogito* und dann die Substanzbestimmung darzustellen ist. Allerdings wird in der neueren Forschung im Allgemeinen eher die Ansicht vertreten, dass sich der Substanzgedanke nicht aus dem *cogito* folgern lasse; als Beispiel für diese Ansicht vgl. Brands (1982), 139, der die Substanzkonzeption als unbewiesene Voraussetzung sieht. Vgl. zum Thema auch Carney (1962).

²¹ Vgl. zum Folgenden: 2. *Med.*; AT VII, 27 ff./83 ff. und auch 3. *Med.*; AT VII, 36/103; vgl. auch *Principia*, 1. Teil, §§ 7, 11; AT VIII/1, 6 ff.

Anderenfalls müssten Eigenschaften in anderen Eigenschaften begründet sein, was in einen unendlichen Regress der Eigenschaften münden würde. Da Eigenschaften nicht ohne ein zugrundeliegendes Etwas vorkommen, dem sie in einem sehr weiten Sinn inhärieren oder zukommen, ist weiterhin impliziert, dass diese Eigenschaft des Denkens eine Eigenschaft an Etwas ist. Ein Nichts kann keine Eigenschaften haben. Wäre das der Eigenschaft des Denkaktes Zugrundeliegende nicht Etwas, dann hätte ein Nichts eine Eigenschaft. Hieraus folgt wiederum, dass dem Etwas eine gewisse Selbständigkeit zukommen muss, denn wenn es nicht selbständig wäre, würde dies bedeuten, dass dieses Etwas an einem anderen oder durch ein anderes Etwas existierte. Das lässt zwei Alternativen zu: entweder könnte es einen unendlichen Regress geben, bei dem jedes Etwas ein anderes Etwas voraussetzte, an dem oder durch das es existiert – ein solcher unendlicher Regress ist aufgrund seiner letztlichen Unbegründetheit und Haltlosigkeit kein sinnvoller Gedanke –, oder es würde bedeuten, dass das Etwas bloß eine Eigenschaft desjenigen wäre, an dem oder durch das es existierte. Mit dieser letzten Alternative wäre aber wiederum die Substanz-Akzidens-Relation positiv vorausgesetzt.

Für diese Folgerungen gelten die ontologisch-logischen Grundbestimmungen, dass einerseits „das Nichts kein Etwas ist“ und andererseits, dass „aus Nichts nichts werden kann“ und dass „dem Nichts keine Eigenschaften zukommen“. Diese ontologisch-logischen Bestimmungen gelten notwendig, weil sonst für unser Denken unbegreifliche Widersprüche nicht vermeidbar wären: Der erste Widerspruch bestünde darin, dass ein Eigenschaften Zugrundeliegendes ein Nichts wäre, und der zweite Widerspruch bestünde darin, dass dieses Nichts selbst Eigenschaften hätte. Der logisch-ontologische Grundsatz *ex nihilo nihil fit* wäre außer Kraft gesetzt. Daher ist im Denktakt des Selbstbewusstseins impliziert, dass es Etwas und nicht Nichts sein muss.

Dasjenige Etwas, dem Eigenschaften inhärieren, ist in einem sehr weiten und noch unspezifischen Sinn eine Substanz bzw. ein Ding (*res*). Descartes identifiziert Substanz und *res* miteinander wie folgt:

Was dagegen das anlangt, was wir als Ding oder als dessen Zustand ansehen, so ist es der Mühe wert, es einzeln für sich zu betrachten. Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf [...]. Dagegen kann man die körperliche Substanz und den Geist oder die denkende Substanz, als geschaffen, unter einem gemeinsamen Begriff fassen, weil sie Dinge sind, die bloß Gottes Beistand zu ihrem Dasein bedürfen. Indes kann die Substanz nicht gleich daraus allein erkannt werden, dass sie ein daseiendes Ding ist, weil dieses allein für sich uns nicht affiziert; aber wir erkennen sie leicht aus jedem beliebigen ihrer Attribute zufolge jenes Grundbegriffs, dass das Nichts keine Attribute, keine Beschaffenheiten und keine Eigenschaften hat. Denn daraus, dass wir die Gegenwart eines Attributs wahrnehmen, schließen wir, dass irgend ein existierendes Ding oder eine Substanz, der jenes zugeteilt werden kann, notwendig da sein muss.²²

Wenn Descartes hier sagt, dass die Substanz nicht als daseiendes Ding erkannt werden kann ohne Bezug auf die Akzidenzien, dann ist damit kein Unterschied zwischen Substanz und Ding gemeint, sondern es ist gemeint, dass die Substanz

²² *Principia*, 1. Teil, §§ 51–52; AT VIII/1, 24. Vgl. zur Identifikation von Substanz und Ding *Med.*, *Rationes* zu den 2. *Resp.* gegen Mersenne; AT VII, 161/146.

bzw. das Ding nur bezüglich seiner spezifizierenden Eigenschaften erkennbar ist; ein bloßes Dasein ist uns nicht gegeben, sondern jeweils eine Wasbestimmtheit, die auf ein Daseiendes zurückverweist. Die Substanz bzw. *res* ist im Kontext der 2. *Meditatio* zunächst als eine unsinnliche, rein denkende und daher prinzipiell nicht-physikalische Entität zu bestimmen, weil alle körperlichen und sinnlichen Eigenschaften durch den hyperbolisch-metaphysischen Skeptizismus der 1. *Meditatio* bei ihr auszuschließen sind.

Der Widerspruch, dass ein Nichts Eigenschaften hat, ist also zu vermeiden, weil er für das Subjekt undenkbar ist. Widerspruchsfrei ist vielmehr der Gedanke, dass Eigenschaften ein Ding zugrunde liegt. Daran wird deutlich: Weil das Subjekt bestimmten Denkbareiten unterworfen ist, die von seinen bestimmten Fähigkeiten abhängen, muss sich das Subjekt als Etwas begreifen, genauer als ein Etwas, das Eigenschaften zugrunde liegt. Damit muss sich das Subjekt als Substanz konzipieren.

Auf diese Weise ist nach Descartes die Substanz ausschließlich durch die Akzidenzien zu erkennen.²³ Zwar besteht zwischen Substanz und Akzidens eine *distinctio realis*, d. h. ein asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis, da die Akzidenzien einseitig abhängig sind und nicht ohne die Substanz gedacht werden können; gleichwohl ist die Substanz in ihrem Wassein für uns nur vermittels der Akzidenzien erkennbar, d. h., was die Substanz über ihr bloßes Zugrundeliegen hinaus ist, können wir nur durch das ihr wesentliche Attribut erkennen. Allerdings ist das Attribut unmittelbar der Substanz zuzuschreiben, denn es ist keine selbständige Entität. Demzufolge ist unmittelbar in der Erkenntnis des Akzidens' die Erkenntnis der Substanz mitenthalten. Das Akzidens des Ich ist das Denken: Das Ich ist nicht sinnvoll vom Denken abtrennbar, da es dann überhaupt kein bestimmtes Was-Sein mehr hätte. Es wird zugleich deutlich, dass wir in dieser Hinsicht vom Ich als Substanz nur in vermittelter Weise wissen; einen direkt-unmittelbaren Zugang haben wir zu dem bestimmten, substantiellen Was-Sein des Ich nicht, sondern nur durch das Denken, das dem Ich als akzidentelle Eigenschaft zukommt, wissen wir, dass das Ich geistige Substanz ist.

Descartes entwickelt in den 4. *Responsiones* gegen Arnauld, was er unter einer real distinkten *res* bzw. Substanz versteht:

Auf das erste antworte ich, dass ich unter einem vollständigen Dinge nichts anderes verstehe, als eine Substanz, die mit den Formen und Attributen versehen ist, die genügen, damit ich aus ihnen erkenne, dass es eine Substanz ist. Denn, wie bereits an anderer Stelle bemerkt, wir erkennen die Substanzen nicht unmittelbar [in der franz. Übers. fügt Descartes ein: ‚aus sich selbst‘], sondern nur dadurch, dass wir bestimmte Formen oder Attribute auffassen. Da diese nun, um zu existieren, irgendeinem Etwas einwohnen müssen, so nennen wir dieses Etwas, dem sie einwohnen, die Substanz.²⁴

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Akzidenzien ontologisch von der Substanz abhängen und sie voraussetzen. Ohne die Substanz gäbe es keine Akzidenzien. Alle

²³ Vgl. *Med.*, 3. Resp. gegen Hobbes; AT VII, 175f./159.

²⁴ *Med.*, 4. Resp. gegen Arnauld; AT VII, 222/202. Vgl. zu der Erkenntnis der Substanz nur vermittels der Akzidenzien auch *Med.*, 5. Resp. gegen Gassendi; AT VII, 360/331.

Realität, d. h. Sachhaltigkeit, die die Akzidenzien enthalten, haben sie von der Substanz und nur in der Form einer Beziehung. Nur vermittels der Substanz und in Relation zu ihr kommt auch den Akzidenzien Sachhaltigkeit zu. Daher haben die Akzidenzien, so auch das Denken als akzidentelle Eigenschaft des Ich, nur eine modale Realität, d. h., sie existieren als Realisierungsweise der Substanz. Die Grundbestimmung der Substanz ist die Selbständigkeit bzw. die unabhängige Existenz. Das Akzidens ist dagegen wesentlich abhängig.²⁵

Der Akzidens- oder Eigenschaftscharakter des Denkens erweist sich dadurch, dass das Denken auf verschiedene modale Zustände bezogen ist. Das Akzidens „Denken“ realisiert sich in verschiedenen Modi, d. h. in den verschiedenen, wechselnden *cogitationes*. So wechseln sich z. B. Akte der Wahrnehmung, der Erinnerung und des Zweifels ab, und es ist jeweils widersinnig, zu bestreiten, dass diese Akte phänomenal als modale Zustände, d. h. sich im Bewusstsein zeigend, vorliegen und als solche wiederum auf die ihnen gemeinsame Akzidenseigenschaft des Denkens generell verweisen.

Der Akzidenscharakter der *cogitationes* ist also eine phänomenale Gegebenheit, die keine künstliche Konstruktion oder komplexe Voraussetzung bildet. Die wechselnden Denkakte werden jeweils derselben *res* zugeschrieben. Gäbe es diese bleibende Durchgängigkeit nicht, dann wäre der Wechsel der *cogitationes* gar nicht zu konstatieren. Daher folgt aus dem phänomenalen Gegebensein der Denkakte und aus deren Wechsel, dass es eine durchgängige und in diesem Sinne eine den Akten zugrunde liegende Substanz geben muss.

Dabei ist festzuhalten, dass für Descartes Modi wechselnde Zustände an Akzidenzien bzw. an wesentlichen Eigenschaften sind; so sind z. B. die vielen verschiedenen Arten von *cogitationes* wie Wahrnehmen, Zweifeln, Erinnern modale Zustände; Akzidenzien bzw. Attribute sind dagegen die einheitlichen und konstanten Eigenschaften von Etwas, die sich als durchgängig erweisen; beim *ego* ist dies das Denken in einem weiten Sinn, der alle Denkmodi umfasst; die Substanz ist dann dasjenige, welches den Eigenschaften einheitlich zugrunde liegt und insofern nicht von anderem abhängig existiert.²⁶ Substanz, Akzidens und Modi bilden nach Descartes also ein ganzheitliches Strukturgefüge, indem sie einander wechselseitig implizieren.

²⁵ Vgl. *Med.*, 5. Resp. gegen Gassendi; AT VII, 364/335.

²⁶ Vgl. *Principia*, 1. Teil, § 51; AT VIII/1, 24. Allerdings folgert Descartes hier sehr konsequent aus der Selbständigkeit und Unbedürftigkeit der Substanz, dass es dann eigentlich nur eine Substanz geben kann, nämlich Gott. Alles Geschaffene, also sowohl die ausgedehnte Körper-Substanz als auch die denkende Ich-Substanz, ist von Gott abhängig; im strengen Sinne sind Ich und Körper für Descartes also nur uneigentliche Substanzen. Mit dieser Konzeption von nur einer eigentlichen Substanz weist Descartes bereits auf die Konzeption Spinozas, von Gott als der einen und einzigen Substanz, voraus. Dass Geist und Körper nach Descartes dennoch als Substanzen bezeichnet werden dürfen, ist dadurch begründet, dass beide nur der Assistenz Gottes bedürfen, um existieren zu können, sonst aber unabhängig sind (vgl. *Principia*, 1. Teil, § 60). Des Weiteren ist nach Descartes klar und deutlich zu erkennen, dass weder der Körper des Geistes, noch der Geist des Körpers bedarf, um zu existieren (letzteres zeigt ein Rückblick auf die Zweifelsbetrachtung der *1. Meditatio*; dort wird deutlich, dass alles Körperliche in seiner Existenz durch den Geist bezweifelbar ist), also sind beide voneinander unabhängig und in dieser Hinsicht selbständige Substanzen. Dies gilt allerdings nur dann als Beweis für die Substantialität von Körper und Geist, wenn prinzipiell ausgeschlossen werden kann, dass es nicht mehr als nur genau nur diese beiden Arten von Entitäten geben kann. Das, was ist, wird von Descartes als Substanz bestimmt. Das Problem der Interpretation des Seins als

Den Gedankengang zusammenfassend, kann also gesagt werden: Die Substanz ist wesentlich als selbständig und unbedürftig zu bestimmen. Die Akzidenzien bedürfen dagegen zu ihrer Existenz der Substanz, ebenso wie wiederum die Modi der Akzidenzien bedürfen. Die Substanz spezifiziert sich allererst durch die Attribute, d. h., das, was die Substanz eigentlich ist, wird allererst durch die Attribute erkennbar. Ohne sie wäre die Substanz lediglich Zugrundeliegendes und Unbedürftiges. Die Substanz ist daher auch nicht direkt, sondern nur indirekt, vermittelt durch die Attribute, zu erkennen.²⁷ Allerdings sind die Attribute unmittelbar einer Substanz zuzuschreiben, da sie nicht selbständig existieren können. Selbständige Existenz kommt nur Substanzen zu. Es gibt Wesensattribute, die für die Substanz definitiv sind. Und so ist das *ego* nur als Denkendes zu erkennen.²⁸

Vor diesem Hintergrund ist auch die Kritik Pascals an Descartes' Ich als Substanz zu relativieren: Pascal kritisiert, dass die Eigenschaften – auch die körperlichen – dem Ich wesentlich sind und nicht die abstrakte Substantialität. Wenn auch die Eigenschaften des Ich wechseln und im Unterschied zur Substanz nicht beharrlich gleich bleiben, so sind sie dennoch das Bestimmende für das Ich.²⁹ Descartes würde dieser Argumentation durchaus zustimmen und ebenfalls sagen, dass die Ich-Substanz in ihrem Was-Sein nur durch die Eigenschaften zu erkennen ist und dass die Eigenschaften sich wiederum in den Modi spezifizieren; allerdings würde er auch die konditionale Abhängigkeit der Eigenschaften von der gleichbleibenden Substanz betonen und hervorheben, dass das Ding selbst nicht mit seinen Eigenschaften verwechselt werden darf.

Pascal hält weiterhin die Trennung von Körper und Geist bei dem konkreten Menschen für unzulässig und sieht gerade auch die körperlichen Eigenschaften für den Menschen als wesentlich an. Auch letzterem würde Descartes zustimmen; allerdings nur dann, wenn zwischen der Bestimmung des konkreten Menschen und der des reinen Ich als Prinzip der Philosophie differenziert wird. Diese Differenzierung un-

Substanz bei Descartes verschärft sich noch dadurch, weil er einerseits konzipiert, dass zwischen Gott und Geschaffenenem, *ens creatum*, ein unendlicher Unterschied besteht, aber andererseits beide als Substanzen bezeichnet werden; der Substanzbegriff gilt daher in zumindest ähnlicher Weise für Entitäten, die unendlich voneinander unterschieden sind, was die Einheit der Bedeutung des Begriffs Substanz aufhebt.

²⁷ Heidegger (1993), 24, schreibt in *Sein und Zeit*: „Mit dem ‚*cogito sum*‘ beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem ‚radikalen Anfang‘ unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn des ‚sum‘*.“ Bei dieser Kritik Heideggers scheint durch, dass er auch – eventuell sogar vor allem – seinen Lehrer Husserl als Adressaten der Kritik vor Augen hat. Descartes kann Heidegger entgegnen, dass der Seinssinn des „*sum*“ die Substantialität und das Denken ist.

²⁸ Vgl. *Principia*, 1. Teil, §§ 51–54; AT VIII/1, 24 ff.; danach kommt jeder Substanz sogar nur genau ein Wesensattribut zu; vgl. auch *Entretien avec Burman*; AT V, 156/37. Röska-Hardy (2000), 259–285, vertritt bezüglich des argumentativen Übergangs, den Descartes vom *ego sum*, *ego existo* zum *sum res cogitans* vollzieht, die Position, dass die Substantialität nicht aus dem *cogito* folge; ein solcher Übergang sei nicht möglich, da der fortschreitende Zweifel alle sinnvollen syntaktischen und semantischen Beziehungen aufhebe und daher der sprachliche Ich-Gebrauch seine Grundlage entzogen bekomme (vgl. ebd., 282 f.); dann wäre ein universaler Skeptizismus die Konsequenz der Zweifelmethode Descartes'. Röska-Hardys Deutung, dass die Verwendung des Ausdrucks *ego* bei Descartes eine „urheberindizierende Funktion“ (ebd., 260) hat, ist zuzustimmen.

²⁹ Vgl. Pascal (1997), 382 f.

terscheidet die philosophischen Positionen von Descartes und Pascal grundsätzlich. Das reine Ich als Prinzip muss ohne die körperlichen Eigenschaften analysiert werden, da sie bezweifelbar sind; für den konkreten Menschen sind dagegen – auch nach Descartes – sowohl die körperlichen als auch die geistigen Eigenschaften wesentlich. Im Rahmen der metaphysischen Grundlegung des Rationalismus geht es Descartes um das reine Ich, nicht um den konkreten Menschen; ihm ist von daher zumindest in dieser Hinsicht kein Anthropozentrismus vorzuwerfen.

Das Ich als Zugrundeliegendes hat nach Descartes dadurch den Status der Selbstständigkeit, dass es gedanklich möglich ist, das Ich völlig vom Körper zu trennen. Diese Trennung vom Körper wurde in der 1. *Meditatio* mittels der stetig radikalisierten Skepsis erreicht, bis zuletzt nur diejenige unbezweifelbare Eigenschaft des Ich übrig blieb, die nicht von ihm abtrennbar ist: das Denken. Daher folgert Descartes, das denkende Ich muss zumindest eine relative Selbstständigkeit haben, weil es unabhängig vom Körper existieren kann und ihm daher Substantialität zukommen muss. In dem Gedanken der Unkörperlichkeit des Ich ist enthalten, dass es nicht in räumliche Teile zerlegt werden kann: Was kein Körper ist, kann auch keine räumlichen Teile haben.

Mit dem Gedanken der Unhintergebarkeit des Ich – der Resistenz gegen den metaphysischen Skeptizismus und der Substantialität des Ich – ist allerdings noch nichts bezüglich der Unsterblichkeit des Ich bewiesen, denn aus der bloßen Unkörperlichkeit des Ich lässt sich nur folgern, dass es nicht wie ein Körperding vergehen kann, aber noch nicht, dass es überhaupt nicht vergehen kann. Reine Geistigkeit impliziert noch nicht per se Unvernichtbarkeit. Auch die Annahme der Ewigkeit der Seele, bzw. des Ich, lässt sich nach Descartes aus der Unkörperlichkeit und damit aus der Unteilbarkeit und Einfachheit der Seele nicht folgern. Die körperliche Unteilbarkeit impliziert nicht, dass eine solche Entität völlig ungeschaffen und also von Ewigkeit her sein und in Ewigkeit weiter existieren muss, denn es ist in dem Prädikat der Unkörperlichkeit nicht impliziert, dass eine derartige Entität nicht aufgehoben werden könnte, etwa durch die Allmacht Gottes.³⁰ Die Unsterblichkeit der Seele ist philosophisch nicht beweisbar, es gibt sie nur für denjenigen, der an die Gnade und Güte Gottes glaubt.

Hier wird deutlich, dass Descartes als Konsequenzen aus dem *ego cogito, ergo sum* nur streng logisch-ontologische Implikationen gelten lässt; alle nicht eindeutigen Spekulationen weist er ab.³¹ Darin besteht die analytische Methode in ihrer Anwen-

³⁰ Vgl. *Brief an Mersenne vom 24. Dezember 1640* (?); AT III, 265 f./223. Es wäre allerdings eine metaphysische Katastrophe, wenn Gott die Seele nach dem leiblichen Tod des Menschen zerstören würde.

³¹ Wobei Descartes im Titel der ersten Auflage der *Meditationes* (1641) noch in Anspruch genommen hat, nicht nur die Existenz Gottes bewiesen zu haben, sondern auch die Unsterblichkeit der Seele: *Meditationes de Prima Philosophia, In qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur*. In der zweiten Auflage (1642) nimmt Descartes dies Versprechen – wohl aufgrund der Kritik von Mersenne (vgl. Descartes' Antwortbrief vom 24. Dezember 1640; AT III, 265 f./223 f.) – zurück und formuliert bescheidener nur Gottes Existenz und die reale Distinktion von Körper und Geist bewiesen zu haben: *Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, et animæ humanæ à corpore distinctio, demonstrantur*. Vgl. hierzu auch Descartes' Äußerungen in der *Synopsis* zu den *Meditationes* (AT VII, 13 f./53 f.), wo er deutlich sagt, dass die Unsterblichkeit selbst nicht streng wissenschaftlich, methodisch beweisbar ist. Die Unbeweisbarkeit ist letztlich in der Unerkennbarkeit der Gnade Gottes begründet, von der abhängt, ob unsere Seele auch nach

dung auf die Erste Philosophie: Alle Prämissen für Schlussfolgerungen sind offen darzulegen und nach ihrer unmittelbaren Plausibilität und sachlichen Bezogenheit zu gliedern. Für die Unhintergebarkeit des Ich als des ersten Prinzips der Philosophie ist es nach Descartes nicht notwendig, dass das Ich ewig ist; daran wird deutlich, dass das Ich nicht als ein absolutes oder unendliches zu verstehen ist.

Descartes deutet das Ich als *res cogitans*, d. h., für das Ich ist definitiv, dass ihm überhaupt der allgemeine Charakter des Denkens in genereller Weise zukommt; er versteht das Ich als erste Gewissheit, somit nicht primär von seinen wechselnden modalen und phänomenal offenbaren Zuständen und den singulären Akten her, sondern im Ausgang von seinem allgemeinen Denkcharakter. Treffend beschreibt Heidegger dieses allgemeine Verständnis von Denken mit der Terminologie der Phänomenologie als „intentionales Erlebnis“.³² Dabei gilt, dass Descartes ausdrücklich auch Zweifeln, Einsehen, Bejahen, Verneinen, Wollen, Nicht-Wollen, Imaginieren (d. i. bildliches Vorstellen) und Empfinden zur Natur des Ich hinzuzählt, sofern dieses *res cogitans* ist.³³ Allerdings sind damit natürlich nicht körperliche oder sinnliche Vollzüge gemeint, sondern alle diese mannigfaltigen Vollzüge gehören nur insofern zur *res cogitans*, als es möglich ist, sie als vom Ich vollzogene, d. h. als bewusste, zu bestimmen. Nicht die Empfindung der Farbe Rot als solche gehört zur *res cogitans*, sondern nur, sofern es möglich ist, den Gedanken: „Ich empfinde die Farbe Rot“ zu haben, kann eine Empfindung als zur *res cogitans* gehörend verstanden werden. Das Icherlebnis macht derartige Gedankenvorkommnisse zum Besitz der *res cogitans*. Indem das Ich es ist, welches diese kognitiven Einstellungen tätigt, wird ihnen der Evidenzgrad verliehen, welcher sie als Erlebnisse der *res cogitans* qualifiziert und sie sind dadurch keine anonymen Geschehnisse.³⁴ Auch durch diese spezifischen kognitiven Erlebnisse – Zweifeln, Imaginieren, Empfinden etc. – verdeutlicht sich die Endlichkeit des *cogito* als Prinzip bei gleichermaßen apodiktischer Unhintergebarkeit.

III. Kritische Einwände unter besonderer Berücksichtigung von Husserl und Kant

Hier stellt sich nun die Frage, ob Descartes mit den Folgerungen der Substantialität des *ego* nicht in eine – wie Husserl kritisiert – dinglich-objektivierende Perspektive auf das Selbstbewusstsein zurückfällt, nachdem er das Ich als das allen dinglich-objektivierenden Gedanken Zugrundeliegende erkannt hat. Wegen der Voraussetzung des Ich als existierende Substanz bezeichnet Husserl die Position von Descartes als „widersinnigen transzendentalen Realismus“; einerseits ist die Position von Descartes nach Husserl transzendental, weil sie von der Sphäre der

dem leiblichen Tod weiter existiert. Descartes' Bezugnahme auf die Kritik von Mersenne und von befreundeten Theologen wird deutlich in Mersennes Einwänden gegen Descartes in *Med.*, 2. Objectiones; AT VII, 127 f./116 und in Descartes' Antwort darauf *Med.*, 2. Resp.; AT VII, 153 f./138 f. Zum Thema der Titeländerung der *Meditationes* vgl. Ebert (1992).

³² Vgl. Heidegger (1994), 132.

³³ Vgl. 2. *Med.*; AT VII, 28/87.

³⁴ Vgl. ebd., 29/87 f.

Bewusstseinsimmanenz ausgeht, und andererseits ist nach Husserl die Position von Descartes realistisch, weil er das bewusstseinsimmanente *ego* sogleich wieder als existierende *res*, also als Ding, und damit als einen Teil der vorhandenen Welt deutet; Descartes importiere also trotz der Bewusstseinsimmanenz zugleich einen Rest der dinglichen Welt in das – eigentlich nur in transzendentaler Perspektive zu verstehende – Subjekt.³⁵

Dieser Deutung ist aus Descartes' Sicht jedoch zu widersprechen: Zwar ist das *ego* eine *res*, aber dies bedeutet nicht, dass es sich dabei um ein weltlich vorhandenes Ding handelt, sondern für Descartes ist *res* gleichbedeutend mit *substantia*, und dies besagt zunächst lediglich, dass es sich um eine zugrunde liegende Entität handelt, die sich vermittels des Denkens als ihres Akzidens' vollzieht. Zugrundeliegendes der Denkeigenschaft zu sein, ist aber keine weltliche Verdinglichung, wie Husserl dies kritisiert. Das Verhältnis Substanz-Akzidens bzw. das Verhältnis Ding-Eigenschaft entlehnt Descartes gerade nicht der dinglichen Welt und überträgt es auf das *cogito*. Genau umgekehrt ist der ursprüngliche, paradigmatische Ort, wo das Substanz-Akzidens-Verhältnis erlebt wird, das *ego* mit seinen Gedanken, und allererst von hier aus wird diese Relation auch auf die körperlich ausgedehnte Welt angewendet.

Eine andere Kritik an Descartes könnte dahin gehend lauten, er mache für die Bestimmung des Ich als Substanz unabgeleitete logisch-ontologische Voraussetzungen, wie z. B.: „Das Nichts hat keine Eigenschaften“, und „Ein Eigenschaften zugrunde liegendes Etwas ist eine Substanz“, und überdies gelte als Voraussetzung der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Diese Voraussetzungen würden die radikale Innenperspektive auf das *cogito* überschreiten, weil eine vom *cogito* unabhängige logische Geltungsebene voraussetzen wäre.

Descartes würde sich gegen diesen Vorwurf zu Recht mit dem Argument zur Wehr setzen, dass all diese logischen Axiome nur Implikationen im Gedanken des *cogito* sind, ohne die es das kognitive Erlebnis des Selbstbewusstseins nicht gibt, welche es aber auch umgekehrt ohne das selbstbezügliche Wissen des Subjekts nicht gäbe. Denn es handelt sich um Gedanken, die es ohne Denkendes, d. h. ohne das Ich als *conditio sine qua non* nicht gäbe. Dies ist der Sinn, wenn Descartes darauf hinweist, dass „Substanz“, „Denken“, „Existenz“ etc. angeborene Ideen sind. Angeboren heißt in diesem Kontext nämlich, dass sich das Denken, also auch das *cogito*, prinzipiell nicht ohne diese Begriffe bzw. Ideen erleben kann. Wenn gedacht wird, dann immer mittels dieser Ideen; unmittelbar oder vermittelt sind diese Ideen in jedem Gedanken mitpräsent, ohne sie findet kein Denkakkt statt.

Die Ideen „Substanz“, „Akzidens“, „Denken“, „Existenz“ sind ursprünglich im Selbstbewusstsein enthalten; dies gilt gleichfalls für die grundlegenden logischen Axiome. Speziell diese Ideen und logischen Axiome sind mit dem Selbstbewusstsein gleichursprünglich. In dieser Gleichursprünglichkeit mit dem Selbstbewusstsein besteht der Innatismus, die Angeborenheit von Ideen. Es handelt sich also nicht darum, dass diese Bestimmungen „früher“ oder ursprünglicher als das Selbstbewusst-

³⁵ Vgl. Husserl (1973), § 10. Diese kritische Deutung Husserls übernimmt Schulz (1994), 32 f., 114. Das berühmte Wort Husserls aus den *Cartesischen Meditationen* aufnehmend, sieht auch Schulz das *cogito* als „ein kleines Endchen der Welt“, sofern es als Ding, Substanz und *res* gedeutet wird.

sein sind, sie sind vielmehr im Selbstbewusstsein des *cogito*-Akts ursprünglich mitgegeben. D. h., das *cogito* kann gar nicht anders gedacht werden als z. B. mittels des immer schon für es geltenden Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch und mittels der Substantialitätskategorie. Daher gehört die Kategorie der Substanz grundlegend und unabtrennbar zum Bestehen des *cogito*.

Es ist die Natur des *cogito*, sich nur mittels der fundamentalen Bestimmungen selbst denken zu können, denn alles Denken impliziert diese Bestimmungen, ohne sie wäre das Denken nicht Denken. Also gehört z. B. die Substantialität zu den unhintergehbaren Bestimmungen, die im *cogito* enthalten sind, und hat daher einen prinzipiellen Status. Die Implikationsnotwendigkeit angeborener Ideen gilt auch, wenn diese Grundbestimmungen erst nach dem konkreten kognitiven Erlebnis des *cogito, ergo sum*, z. B. im Rahmen der philosophischen Analyse, für uns deutlicher hervortreten.

Die Bestimmung der „Angeborenheit“ ist also in einem rationalistischen Sinne gemeint, der sich der kognitionsbiologischen Sphäre völlig entzieht. Daher ist der Innatismus auch nicht durch biologistische Positionen reduktiv zu ersetzen oder zu widerlegen, da diese unter Angeborenheit etwas völlig anderes verstehen; z. B. „ein Wissen, das im Laufe der Evolution erworben und in den Genen gespeichert wurde“.³⁶ Nach Descartes setzt derartiges biologisches Wissen als Wissen die Grundbegriffe immer schon voraus und kann nur aus ihnen folgen. So ist z. B. der Begriff der Substanz die Voraussetzung, um eine biologische Entität überhaupt als ein Etwas bestimmen zu können. Wenn Descartes also konzipiert, dass Ideen und Axiome dem Ich angeboren sind, dann bezeichnet dies die intelligible Struktur der sich als Substanz der Gedanken erlebenden Subjektivität. Diese Substanz bildet kein opakes Jenseits, sondern sie differenziert sich selbst bestimmend in ihren Akzidenzien, d. h., in den Gedanken erkennt sich das Ich selbst.

Descartes konzipiert im Rahmen der Ersten Philosophie bzw. der Metaphysik das Ich als unhintergehbare Prinzip, weil es gegen den Skeptizismus resistent ist. Damit stellt er einen Maßstab für die Philosophie insgesamt auf, hinter den sie nicht mehr zurückfallen darf: Sie muss sich, will sie systematisch und prinzipienorientiert argumentieren, mit dem Skeptizismus auseinandersetzen und ihn zu überwinden trachten. Der Skeptizismus hat damit eine wesentliche und positive Rolle für die Systematik der Philosophie; er erweist sich als Weg des Aufstiegs zum ersten Prinzip. Durch die Einführung des *genius malignus* radikalisiert Descartes den Zweifel zu einem metaphysischen, umfassenden Skeptizismus. Gegen einen metaphysischen Skeptizismus kann ein empirisches Prinzip nicht bestehen; woraus folgt, dass auch das Ich des „Ich denke, also bin ich“ ein metaphysisches Prinzip ist.

Dieses Ich wird mit größter Evidenz vollzogen; es ist daher nach Descartes unhintergebar, d. h., es ist unbezweifelbar, wegen des Arguments, dass jeder Zweifelsakt bereits ein zweifelndes Ich voraussetzt. Zweifeln wird dabei als ein Modus des Denkens interpretiert. Es ist also nur denkend möglich, das denkende Ich zu bezweifeln, und damit wird das Ich immer schon notwendigerweise in jedem Zweifel zirkulär und positiv vorausgesetzt.

³⁶ Singer (2002), 67.

Aus der Denktätigkeit des Ich folgt seine Substantialität, also seine Selbständigkeit. Der Denkakt erweist sich als unselbständig und bildet somit ein Akzidens. Diese Unselbständigkeit setzt aber, um überhaupt vollzogen werden zu können, etwas Selbständiges, von dem sie abhängt, voraus. Die Eigenschaft des Denkens wird so erst durch einen selbständigen Träger/Akteur ermöglicht, denn ohne substantiellen Träger wäre ein Akzidens ein Widerspruch in sich. Eine Substanz ist demzufolge in der grundlegendsten Bestimmung – die immanent aus der Zweifelsbetrachtung und der Analyse der Unselbständigkeit des Denkakts folgt – ein Etwas bzw. ein Ding, das als selbständiger Träger/Akteur von unselbständigen Eigenschaften/Akzidenzen fungiert.

Umgekehrt zu der ontologischen Relation von Substanz und Akzidens ist allerdings die epistemologische Relation beider, denn die Substanz wird mittels der Akzidenzen erkannt: Die Substanz ist nur durch die Akzidenzen zu erkennen, weil sie als bloßer zugrunde liegender Träger/Akteur ohne Akzidenzen keine sie näher qualifizierenden Spezifika aufweisen würde. Die Akzidenzen realisieren sich wiederum in verschiedenen Modi. Substanz, Akzidens und Modus bilden also eine Strukturganzheit, in der sie aufeinander verweisen. Diese Strukturganzheit von Substanz, Akzidens und Modus ist in sich ontologisch hierarchisch gegliedert. Neben der Skepsisresistenz begründet die Substantialität als Unabhängigkeit den Prinzipienstatus der Subjektivität.

Problematisch ist an Descartes' Substanzmodell der Subjektivität, dass zwischen Substanz und Akzidens insofern ein Unterschied besteht, als die zugrunde liegende Substanz nicht mit ihren Akzidenzen identisch ist; woraus das Erkenntnisproblem resultiert, was die Ich-Substanz als Geist, im Unterschied zu den Gedanken als ihren Eigenschaften, ist, sofern sie nicht mit ihren Akzidenzen identisch ist. Diese Frage bleibt bei Descartes unbeantwortet. In dieser Hinsicht verhindert das Substanzmodell der Subjektivität die Identifikation des Ich mit seinen Tätigkeiten, den Gedankenvollzügen. Die Gedanken inhärieren der Ich-Substanz zwar, sind aber als ihr anhängende nicht mit ihr identisch; die Eigenschaften erlauben in dieser Hinsicht also keine vollständige Erkenntnis des Ich als der zugrunde liegenden Substanz.

Diese Unbestimmtheit ist einer der Gründe, weshalb in der nachfolgenden Philosophie, ausgehend von Leibniz, gegenüber Descartes' Substanzmodell mehr und mehr das Apperzeptionsmodell der Subjektivität an Gewicht gewinnt. Bei Kant wandelt sich dieses dann in ein Vehikelmodell der Subjektivität; wonach das Ich der Möglichkeit nach alle Gedanken begleitet und ihnen nicht als opake Substanz zugrunde liegt, sondern reine Form und Einheit des Bewusstseins ist, die selbst auch gedanklich erfasst werden kann. Nach Kant ist das reine Ich nicht von seinen Gedanken, den Synthesisleistungen, abstrakt zu trennen, sondern bildet eine apperzeptive Einheit mit diesen.

Kant kritisiert in der *Kritik der reinen Vernunft* mittels der kritischen Theorie der „Paralogismen“ bekanntlich in entscheidender Weise die Annahme einer Substantialität des *Ego*, die aus reiner Denkgewissheit folgen soll.³⁷ Bei der Kritik der ratio-

³⁷ Zu Kants Paralogismus-Kapitel aus der *Kritik der reinen Vernunft* (im Folgenden *KrV* mit Seitenangabe

nalen Seelenlehre geht Kant in systematischer und nicht in historischer Absicht vor, d. h., er kritisiert nicht spezifisch Descartes', Berkeleys oder Mendelssohns historische Position zum Ich. Auf genereller Ebene und idealtypisch werden alle metaphysischen und rationalistischen Ich- bzw. Seelenkonzeptionen, die transzendente, d. h. prinzipiell „erfahrungsüberfliegende“ Begriffe voraussetzen, angegriffen. Alle rationalen Seelenlehren sind von der Kritik betroffen, sofern sie bezüglich des Ich mit Begriffen operieren wie: „rein denkend existierende Substanz“ (eine unkörperlich, unbedingt, selbständig seiende Wesenheit), „absolute Simplizität“, „Immaterialität“, „Inkorruptibilität“ (die einfache, rein intelligible Substanz ist durch Sinnliches nicht affizierbar und wird nicht bestimmt), „Personalität“ (eine rein theoretisch zu erkennende Identität der intellektuellen Seelensubstanz), „Spiritualität“ (ein schwärmerischer Idealismus, der die Seele als reinen Geist deutet oder zumindest annimmt, dass es Teile der Seele gibt, die rein spirituell sind) und „Kommerzium“ (die intellektuelle Seele ist zu einem Umgang mit der Körperwelt fähig).³⁸ Neben diesen Argumentationen gegen die rationalistisch-intellektualistischen Seelenkonzeptionen führt Kant aber auch Gedankengänge gegen die materialistischen Seelenkonzeptionen aus.³⁹

Kant erweist im Paralogismus-Kapitel den Gedankengang, dass aus dem Wissen darum, dass das Ich einen Gedanken erlebt, folge, dass es auch als selbständige Substanz existiert, als einen Fehlschluss der Vernunft. Die Vernunft verfängt sich bei diesem Schluss in eine Dialektik, bei der sie Begriffsbestimmungen, die eigentlich sowohl für den transzendentalen als auch für den empirischen Gebrauch geeignet sind, in einer die Erfahrungsgrenzen übersteigenden Weise auch auf rein gedachte Entitäten ausweitet. Ein Paralogismus ist dabei ein spezifischer Fehlschluss der Vernunft, der dadurch spezifiziert wird, dass das Thema dieses Schlusses die Seele des Subjekts ist und der Mittelbegriff während des Übergangs von der ersten zur zweiten Prämisse eine neue Bedeutung untergeschoben bekommt.⁴⁰ Es

der A- bzw. B-Auflage, B 399–432 bzw. A 341–405) vgl. den nach wie vor hervorragenden Kommentar von Heimsoeth (1966), 71–198, der die beiden Versionen der 1. und 2. Aufl. miteinander vergleicht; dies hat zuvor auch schon Gäbe (1954) gemacht; vgl. auch Ameriks (1982). Insgesamt bezeichnet Kant die Philosophie Descartes' als „skeptischen“ und auch „problematischen Idealismus“, vgl. Kant *KrV*, B 274 f.; auch in der 1. Aufl., A 377; ebenso in den *Prolegomena*, AA Bd. IV, 375. Der skeptisch-problematische Idealismus hält die Realität des Raumes und der darin enthaltenen Materie bloß für zweifelhaft bzw. für hypothetisch-möglich (problematisch). Raum und Materie sind nach diesem Idealismus als geistunabhängige Entitäten zwar möglich, aber nicht mit letzter Sicherheit als wirkliche zu beweisen. Diese Zweifelhafte der Materie steht im Gegensatz zur Unzweifelhaftigkeit des Geistes, der unmittelbar gewiss sei. Zum Verhältnis Kants zu Descartes vgl. Brands (1982), 79–103; Brands zeichnet instruktiv die *cogito, ergo sum*-Deutung Kants nach. Vgl. auch Düsing (1987), 95–106; hier wird zu Recht hervorgehoben, dass Kant die cartesische Selbstgewissheit des *cogito, ergo sum* in ein empirisches und in ein reines Selbstbewusstsein differenzierend aufspaltet.

³⁸ Vgl. *KrV*, B 403.

³⁹ Vgl. ebd., B 420 f.

⁴⁰ Vgl. ebd., B 397 f.: „In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse [d. h. im kategorischen Vernunftschlusse der rationalen Psychologie, R. S.] schließe ich von dem transzendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluss werde ich den transzendentalen Paralogismus nennen“. Sehr klar definiert Kant dies auch in einer Reflexion, vgl. *Reflexion Nr. 5552*, AA, XVIII, 218: „Pa-

werden dabei zwar korrekte Begriffe (Substanz – Akzidens) angewendet, aber sie werden auf den falschen Bereich appliziert. Zunächst wird von der Seele bzw. dem *Ego* als der Substanz gesprochen, sofern sie eine transzendente Bestimmung ist, doch dann wird weitergeschlossen mittels des *Ego* im Sinne einer rein rationalen Substanz, die wirklich existieren soll. Ohne jedoch bewiesen zu haben, dass ein solcher Rückschluss zulässig ist bzw. ob eine bloß denkbare Substanz mit einer wirklichen Substanz identifiziert werden darf.

In dieser Ausrichtung ist der von Kant dargestellte Paralogismus zu interpretieren:

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz [1. Prämisse; Einf. R. S.]. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden [2. Prämisse; Einf. R. S.]. Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz [Konklusion; Einf. R. S].⁴¹

Mit Kant kann dieser Schluss folgendermaßen erläutert werden: In der 1. Prämisse wird von dem sowohl empirischen als auch reinen Subjekt gesprochen, das erfahrungskonstitutive Funktionen hat und von uns auch tatsächlich erlebt werden kann. Dies entspricht einem transzendentalen Aspekt des „Ich denke“. In der 2. Prämisse ist dagegen nur noch von dem intelligiblen Subjekt („bloß als ein solches betrachtet“) die Rede. Daher wird hier ein anderer Subjektbegriff untergeschoben und der Schluss muss falsch enden. Dass das Ich nämlich eine rein intelligibel existierende Substanz ist, ist mit dem Subjektbegriff der 1. Prämisse nicht ausgesagt. Dort wird nur in Anspruch genommen, dass zu allen Vorstellungen, unangesehen ihrer Spezifikationen (als Anschauung, Empfindung, Wahrnehmung, Begriff, Urteil, Schluss, Idee), ein sie vollziehendes Subjekt hinzugedacht werden muss. Daraus folgt nicht, dass dieses Subjekt eine rein intelligibel existierende Substanz ist. Es ist natürlich klar, dass Descartes oder andere rationale Psychologen diesen Schluss nicht wörtlich in dieser Weise konzipiert haben, aber es ist der durchaus berechtigte Anspruch Kants, mit diesem Paralogismus denjenigen Vernunftschluss aufgedeckt und rekonstruiert zu haben, der, obzwar bloß latent, aber doch systematisch entscheidend, im Hintergrund allen rationalen Seelenlehren zugrunde lag.

Mit dem Nachweis dieser Inkonzinnität innerhalb des zentralen Schlusses der rationalen Psychologie wird von Kant die Frage nach der Seinsweise des *Ego* präzi-

ralogismus ist ein Vernunftschluss, der der Form nach falsch ist, ob er gleich der Materie (den Vordersätzen) nach richtig ist. – Er entspringt, wenn der Mittelbegriff in beyden Prämissen in verschiedener Bedeutung genommen wird – wenn nämlich das logische Verhältnis (im Denken) in einem der Vordersätze in dem anderen für ein reales (der Objecte der Anschauung) genommen wird.“ Ein Paralogismus kann entweder logischer oder transzendentaler bzw. transzendenter Natur sein. Ein logischer Paralogismus beruht – wie bereits nach aristotelischer Logik – lediglich auf der formalen Falschheit in einem Schluss; ein solcher Fehler liegt z. B. dann vor, wenn der Mittelbegriff in der 1. Prämisse eine andere Bedeutung hat, als in der 2. Prämisse. Der transzendente Paralogismus beruht spezifisch darauf, dass die Vernunft versucht, den Begriff des Subjekts bzw. der Seele zu denken und dabei von einem durchaus berechtigten transzendentalen Aspekt der Subjektivität ausgehend dann allerdings in formal und inhaltlich falscher Weise eine zugehörige transzendente, d. h. alle Erfahrbarkeit übersteigende Entität hinzuzuschließen. Im transzendenten Paralogismus liegt also eine implizite Bedeutungsveränderung eines Begriffes in einem solchen Schluss vor, der eine Aussage über die Subjektivität darstellt.

⁴¹ *KrV*, B 410.

siert: Welche Art von Existenz ist gemeint, wenn das Ich von sich das Erleben von Gedankenvorkommnissen prädiziert und dabei gezwungen ist, sich als existierende Substanz vorauszusetzen und zu erleben? Es gilt zu hinterfragen, ob dies tatsächlich noch ein rein gedankliches, also ein rein rationales Wissen ist oder ob das Erleben von Gedanken für uns nicht vielmehr schon ein lebendiges Wesen in Raum und Zeit voraussetzt, das in Folge dessen auch als verleiblichtes *Ego* zu konzipieren ist. Jedenfalls weist Kant mit seiner kritischen Lehre vom Paralogismus der rationalen Psychologie nach, dass hier in der rationalen Seelenlehre eine Erklärungslücke klafft, die nicht mehr allein mit rein rationalen Mitteln einer metaphysischen Seelenlehre zu füllen ist. Zugleich sind nach Kants Kritik die Beweisansprüche der rationalen Psychologie in weitem Umfang zurückzunehmen. Zwar kann das Subjekt sich auch nach Kant rein denkend erfassen, aber das ist dann keine Selbsterkenntnis und das ist dann auch keine Erkenntnis der Substantialität des Ich, es kann nun für die Selbsterkenntnis des Ich auch keine absolute Gewissheit mehr geben. Selbsterkenntnis des Ich impliziert nach Kant nämlich nicht nur die Selbstzuschreibung von rein kognitiven und logischen Fähigkeiten, sondern ergänzend auch die anschauliche Erfüllung dieser gedanklichen Strukturen; sonst bleiben die Begriffe, die das Selbst von sich bildet, leer. Kant würde nicht bestreiten, dass sich das Ich als existierende Substanz erleben kann, er würde nur gegenüber Descartes präzisieren, dass dies eine sinnliche Wahrnehmung eines konkret in Raum und Zeit existierenden Subjekts impliziert. Ohne die äußere und innere sinnliche Wahrnehmung wäre das Subjekt unbestimmt und es würde sich um ein bloß logisches Subjekt handeln, bei dem nicht im vollen Sinne von Selbsterkenntnis gesprochen werden kann, sondern höchstens von einem Selbstdenken.⁴² Für jede Erkenntnis ist nach Kant die Synthesis von Begriff und Anschauung notwendig; dies gilt auch für die Selbsterkenntnis des Subjekts, das sich durch das reine Denken seiner selbst nur als bestimmendes, aber nicht auch als bestimmtes Selbst wissen kann.

Aus der Perspektive Kants kann kritisiert werden, dass der Anspruch auf die wirkliche Existenz, die im „Ich denke, also bin ich“ erhoben wird, solange unpräzise bleibt, bis nicht geklärt ist, was wirkliche Existenz für ein denkendes Wesen bedeutet. Die Wirklichkeit muss sich auf eine Existenz in Raum und Zeit beziehen, also auch hier muss von einer versinnlichten Subjektivität ausgegangen und die bloße Denkmöglichkeit eines Subjekts überschritten werden, wenn die Existenz des Subjekts erlebt werden soll. Zwar ist die reine Denkbarkeit des Subjekts Voraussetzung für dessen Wirklichkeit, denn wenn das Subjekt nicht denkbar wäre, enthielte es einen Widerspruch, und was einen solchen enthält, kann unmöglich existieren –

⁴² Dass die Selbstwahrnehmung des empirischen Subjekts im inneren Sinn – die ein Strom von zeitlich verfließenden Vorstellungen ist – die Wahrnehmung im äußeren Sinn voraussetzt – in der etwas Reales als relativ Beharrliches dem Subjekt gegeben wird –, bildet eines der grundlegenden Argumente in Kants „Widerlegung des Idealismus“, vgl. *KrV*, B 274 ff. Dies hat zur Folge, dass nicht nur ein reines Denken nicht zur Selbsterkenntnis des Subjekts führen kann, sondern man darf auch nicht bei der Bestimmung des Subjekts durch ein bloß innerliches Anschauen stehen bleiben, da innerliche Anschauung und innerliches Bei-sich-Sein bereits eine äußere Anschauung und damit einen Leib im Raum voraussetzt, sofern äußere Wahrnehmungen nur mittels eines Leibes getätigt werden können. Insofern muss eine rein rationale Psychologie bezüglich der Selbsterkenntnis des Subjekts in fundamentaler Weise zu kurz greifen.

was wirklich ist, muss auch möglich sein –, doch folgt aus der bloßen Denkbarkeit eines Subjekts nicht dessen Wirklichkeit – was möglich ist, muss deswegen noch nicht wirklich sein. Hinter diese kritischen Einsichten Kants darf die Philosophie des Geistes nicht wieder zurückfallen. Bei Fichte wird das Ich dann als mit seinen Tätigkeiten vollständig identisch bestimmt, und es gibt gar nicht mehr das Konzept eines Substanz-Subjekts hinter den Vollzügen. Hegel konzipiert die Subjektivität als Methode des Denkens, die sich in einer Reflexion der Methode ihrer selbst als die Art und Weise, Gedanken zu vollziehen, bewusst werden kann.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

Die Werke von Descartes werden nach der Ausgabe *Œuvres de Descartes*, édition C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris 1897–1913; Neuaufl.: 1964–1967 (= AT, mit entsprechender Bandangabe in römischen Ziffern) zitiert. Es wird bei den Stellennachweisen immer zuerst die AT-Ausgabe zitiert und nach dem Schrägstrich die Seitenangaben der unten bei Descartes aufgeführten deutschen Ausgaben; bei den *Principia* wird nur der jeweilige § und die AT-Stelle angegeben.

- AT = *Œuvres de Descartes*. Édition C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris 1897–1913; Neuaufl.: 1964–1967
 KrV = Kritik der reinen Vernunft
 Prolegeomena = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

2. Weitere Literatur

- Ameriks, K. (1982), *Kant's Theory of Mind. Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford.
 Brands, H. (1982), „*Cogito ergo sum*“. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg/München 1982
 Broughton, J. (2002), *Descartes's Method of Doubt*, Oxford
 Carney, J. D. (1962), „*Cogito, ergo sum* and *sum res cogitans*“, in: *Philosophical Review* 71, 492–496.
 Cicero (1951), *Gesammelte Werke*, Bd. 19, übers. von H. Rackham, Cambridge.
 – (1990), *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, hg. von L. Straume-Zimmermann, F. Broemser, O. Gigon, Zürich.
 Descartes, R. (1949): *Briefe*, hg. von M. Bense, Köln.
 – (1961), *Die Prinzipien der Philosophie*, hg. von A. Buchenau, Hamburg.
 – (1972), *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, hg. von A. Buchenau, Hamburg.
 – (1982), *Gespräch mit Burman*, hg. von H. W. Arndt, Hamburg.
 – (1989), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle/Die Suche nach Wahrheit durch das natürliche Licht*, hg. von G. Schmidt, Würzburg.
 – (1993), *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, hgg. von H. Springmeyer, L. Gäbe, H. G. Zekl, Hamburg.
 – (2001a), *Discours de la Methode/Bericht über die Methode*, hg. von H. Ostwald, Stuttgart.
 – (2001b), *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*, hg. von G. Schmidt, Stuttgart.
 Düsing, K. (1987), „*Cogito, ergo sum?* Untersuchungen zu Descartes und Kant“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XIX, 95–106
 Ebert, T. (1992), „Immortalitas oder immaterialitas? Zum Untertitel von Descartes' *Meditationen*“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74, 180–202.
 Fischer, K. (1912), *Descartes' Leben, Werk und Lehre*, Heidelberg.
 Frankfurt, H. G. (1970), *Demons, dreamers and madmen*, New York.

- Gäbe, L. (1954), *Die Paralogismen der reinen Vernunft in der ersten und in der zweiten Auflage von Kants Kritik* (Diss.), Marburg.
- Gouhier, H. (1949), *Essais sur Descartes*, Paris.
- Gueroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Bd. 1, Paris.
- Heidegger, M. (¹⁷1993), *Sein und Zeit*, Tübingen
- (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vorlesung WS 1923/24 (= GA Bd. 17), Frankfurt a.M.
- Heimsoeth, H. (1966), *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, 1. Teil, Berlin.
- Husserl, E. (1973), *Cartesianische Meditationen* (= Husserliana Bd. I), Den Haag.
- Imlay, R. A. (1991), „Skeptizismus und die ewigen Wahrheiten bei Descartes“, in: *Studia leibnitiana* 23, 185–194.
- Kemmerling, A. (1996), *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris.
- Nozick, R. (⁴1997), „Skeptizismus“. In: P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Königstein/Ts., 332–349.
- Oedinger, K. (1958), „Der Genius Malignus et summe potens et callidus bei Descartes“, In: *Kant-Studien* 50, 178–187.
- Pascal, B. (1997), *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Stuttgart.
- Perler, D. (1996), *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a.M.
- Popkin, R. (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York.
- Röd, W. (1978), „René Descartes“, in: W. Röd (Hg.), *Geschichte der Philosophie Bd. VII, Philosophie der Neuzeit I*, München.
- Röska-Hardy, L. (2000), „Cogito“ – „Ich“-Gebrauch und Solipsismus. In: F. Nibel (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 259–285
- (²1982), *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München.
- Schelling, F. W. (1861), *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen 1827*, in: Ders. *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Abt. I, Bd. 10, Stuttgart/Augsburg.
- Schulz, W. (1994), *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*, Stuttgart.
- Singer, W. (2002), *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a.M.
- Spitzley, T. (2002), *Descartes und die Autorität der Ersten Person*, in: W. Högrefe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 671–682.
- Williams, B. (1981), *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, Königstein/Ts.

ABSTRACT

Durch die Zweifelmethode wird von Descartes die Skepsis in die Philosophie integriert und damit wird die Philosophie des Geistes zur zentralen Disziplin innerhalb der Ersten Philosophie. Die Methode des Zweifels sowie Aspekte der Unbezweifelbarkeit des Geistes werden näher untersucht. Nicht nur die Immaterialität des Geistes wird als Konsequenz und Kennzeichen der Unbezweifelbarkeit aufgewiesen, sondern auch, dass die Substantialität eine unmittelbare Konsequenz der Unbezweifelbarkeit der selbstbezüglichen Relation des Geistes zu sich ist. Aus dem *cogito, ergo sum* soll auf analytische Weise die Seinsweise des Ich als Substanz folgen, wenn genau untersucht wird, was das *sum* bedeutet. Abschließend werden einige kritische Gedanken gegen die Konsequenz der Substantialität des Geistes dargestellt.

Employing the method of doubt, Descartes integrates skepticism into philosophy. In so doing, he elevates the philosophy of mind to one of the fundamental disciplines in prima philosophia. This paper sets out to examine the method of doubt and several aspects of the certainty of the mind. In this context I will consider the immateriality of mind, which is the consequence of the impossibility to have doubt about the existence of mind. I will further touch on the meaning of “sum”, as according to Descartes, being a substance is an analytical result from the *cogito, ergo sum*. Finally, some critical arguments against the concept of a substantial mind will be considered.