

Daniel Dohrn

**Erkennen und Handeln – Descartes' Ideal eines rationalen Willens**

## **Inhalt**

<b>0 Einleitung .....</b>	<b>3</b>
<b>1 Erkenntnisaktivität .....</b>	<b>5</b>
<b>1.1 Externe Motivationsfragen der Erkenntniskritik .....</b>	<b>5</b>
<b>1.2 Ziele der Erkenntnis - Wahrheit an sich und Nutzen im Leben .....</b>	<b>15</b>
<b>1.3 Erkenntnisziele und die Durchführung der Erkenntniskritik .....</b>	<b>23</b>
<b>1.4 Anschluß an das Projekt der „reinen Untersuchung“ (pure enquiry)? .....</b>	<b>37</b>
<b>1.5 Der Bereich der Wahrheit an sich und die Rolle der Sinneswahrnehmung .....</b>	<b>44</b>
<b>1.6 Moralische Gewißheit .....</b>	<b>61</b>
<b>1.7 Übergang zum zweiten Hauptteil: Einbettung der Erkenntnisziele in die praktische Philosophie .....</b>	<b>67</b>
<b>2 Descartes' praktische Philosophie.....</b>	<b>80</b>
<b>2.1 Konkurrierende Konzeptionen des höchsten Guts.....</b>	<b>80</b>
<b>2.2 Die Ambiguität des moralischen Subjekts .....</b>	<b>91</b>
<b>3 Der rationale Wille .....</b>	<b>129</b>
<b>3.1 Abriß der Theorie geistiger Aktivität .....</b>	<b>129</b>
<b>3.2 Rationalität und Freiheit im Erkennen .....</b>	<b>154</b>
<b>3.3 Rationalität und Freiheit im Handeln .....</b>	<b>164</b>
<b>3.3.1 Die Verbindung von Einsicht und Wollen.....</b>	<b>164</b>
<b>3.3.2 Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften als praktische Einsichten .....</b>	<b>172</b>
<b>4 Die Grenzen des rationalen Willens.....</b>	<b>182</b>
<b>4.1 Freiheit zu wählen .....</b>	<b>183</b>
<b>4.1.1 Wahlfreiheit und Verantwortung .....</b>	<b>183</b>
<b>4.1.2 Die epistemische Rolle einer Wahlfreiheit .....</b>	<b>201</b>
<b>4.1.2.1 Freiheit und Verantwortung in der Erkenntnis .....</b>	<b>201</b>
<b>4.1.2.2 Die reflexive Aufhebung der Überzeugung .....</b>	<b>206</b>
<b>4.1.2.3 Das Moment der Unbestimmtheit in der Abfolge geistiger Zustände .....</b>	<b>214</b>
<b>4.1.2.4 Die Freiheit des Willens im Übergang zur Erkenntniskritik .....</b>	<b>219</b>
<b>4.1.2.5 Das Ideal der Beharrlichkeit .....</b>	<b>224</b>
<b>4.2 Der rationale Wille und die Eigenmächtigkeit des Körpers.....</b>	<b>231</b>
<b>4.2.1 Die Theorie der Leidenschaften -Möglichkeiten und Grenzen vernünftiger Selbststeuerung.....</b>	<b>233</b>
<b>4.2.2 Probleme und Ressourcen der Theorie der Leidenschaften.....</b>	<b>249</b>
<b>4.3 Schluß: Willensschwäche und die Gründe des Irregehens.....</b>	<b>268</b>
<b>Literatur .....</b>	<b>275</b>

## 0 Einleitung

Ziel der Untersuchung ist es, Descartes' umfassendes Ideal menschlicher Rationalität zu rekonstruieren. In diesem Ideal spielen das richtige Erkenntnisverhalten und der methodische Erwerb von naturwissenschaftlichem Wissen eine entscheidende Rolle, die in der Forschung umfassend gewürdigt wurde. Aufgrund dieser herausragenden Stellung erkenntnistheoretischer Fragen sowohl in Descartes' Denken als auch in der Forschungsdiskussion setzt die Untersuchung mit der Frage nach der Motivation von Descartes' radikaler Erkenntniskritik ein. Aber ebenso wichtig für Descartes' Begriff eines rationalen Willens sind Descartes' rudimentäre Ethik und seine Auffassung geistiger Aktivität in ihrem Zusammenhang mit praktischem und theoretischem Wissen einerseits und einem körperlichen Geschehen andererseits, aus der sich seine Sicht menschlichen Handelns ergibt. Letztere haben sehr viel weniger Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden.

Im *ersten Hauptteil* wird eine praktische Sicht des Erkenntniserwerbs entwickelt. Erkenntnisinterne oder –externe praktische Motive und Ziele der Erkenntnis werden diskutiert. Diese Motive und Ziele bestimmen die Erkenntniskritik. An ihnen bemessen sich die Standards, denen Wissensansprüche genügen müssen. Allerdings ist zu differenzieren, wie sich diese Ziele und Motive der Erkenntnis vor und nach dem Vollzug der Erkenntniskritik darstellen. Daher müssen die Möglichkeiten und Schwierigkeiten erwogen werden, die Erkenntniskritik aus einer unaufgeklärten Weltsicht heraus zu motivieren. Die aufzuweisenden Ziele und Motive führen ebenfalls zu Interpretationsproblemen. So ist das innerepistemische Ziel, unabhängig vom Erkennenden wahre Überzeugungen zu gewinnen und falsche streng zu vermeiden, nicht ohne weiteres mit der Durchführung der Erkenntniskritik und Descartes' Kommentaren zu den resultierenden Zirkelproblemen zu vereinbaren. Es wirft auch allgemeine erkenntnistheoretische Fragen auf, inwieweit es aus dem Gedanken einer Erkenntnis als solcher folgt. Auch die eigentlich naheliegenden erkenntnisexternen praktischen Ziele und Motive müssen genauer untersucht werden, sowohl, was Descartes' Beschränkung der Sinnesideen auf ihre pragmatische Rolle im Handeln, als auch, was den erkenntnistheoretischen Status der zu erreichenden praktischen Gewißheit angeht. Die Frage nach der cartesischen Ethik wird virulent, wenn es darum geht, Ziele und Motive der Erkenntnis in eine allgemeine Zielstruktur des Menschen einzubetten.

Im *zweiten Hauptteil* werden die Grundlagen der cartesischen Ethik und Handlungstheorie nachvollzogen. In der Ethik wird eine grundlegende Spannung in Descartes' Theorie des höchsten Guts aufgedeckt, die mit einer Ambiguität in Descartes' metaphysischer Anthropologie in Verbindung steht. Einer integrativen Vorstellung des höchsten Guts als Inbegriff natürlicher Vollkommenheiten steht seine Gleichsetzung mit dem gegenüber, was man sicher erreichen kann. Die erste läßt sich auf den Menschen als Einheit von Geist und Körper beziehen, die zweite auf den autarken Geist, mit dem der Denker der Meditationen sein eigenes Wesen identifiziert. Diese metaphysischen Voraussetzungen prägen Descartes' Handlungstheorie, wonach zielgerichtetes Handeln, auch die Erkenntnisaktivität, in einen geistigen Grundbestandteil, den Willensakt, und seine Konsequenzen zerfällt. Die Funktionen solcher Willensakte im äußeren Handeln, Urteilen und dem Ausrichten der Aufmerksamkeit werden diskutiert. Vor allem die letztere wirft das Problem auf, welche Vorgaben dieses Ausrichten der Aufmerksamkeit anleiten können, wenn man diese dazu schon auf jene Vorgaben richten muß.

Im *dritten Hauptteil* wird auf dieser Grundlage das Ideal eines *rationalen Willens* entwickelt. Dieses Ideal ist erstens ein theoretisches. Willentliches Urteilen soll an den Standards ausgerichtet werden, die im ersten Hauptteil entwickelt wurden. Freilich lassen diese Standards, die sich darauf beziehen, wie auf gegebene Ideen zu reagieren sei, verschiedene Determinanten einer rationalen

Erkenntnistätigkeit offen, insbesondere, was die Suche nach Erkenntnissen angeht. Wie schon die Problematik des Richtens der Aufmerksamkeit deutet auch diese Unbestimmtheit dahin, daß das Ideal des rationalen Willens zu sehr vereinfacht ist, um eine angemessene Norm geistiger Aktivität zu bieten. Zweitens ist dieses Ideal ein praktisches. Es wird gezeigt, daß Descartes eine internalistische Theorie der Handlungsmotivation durch Wissen vertritt, wonach eine natürliche willentliche Disposition besteht, gemäß praktischen Einsichten nicht nur zu urteilen, sondern auch zu handeln.

Im *vierten Hauptteil* über die *Grenzen des rationalen Willens* wird dieses Ideal einer willentlichen Disposition, im Erkennen und Handeln konsequent hinreichend zuverlässigen Einsichten zu folgen, wie es Descartes entwirft, durch gegenläufige Äußerungen ergänzt, die seine Grenzen aufzeigen, aber auch ein differenzierteres Bild menschlicher Rationalität ermöglichen. Diese Äußerungen kreisen um zwei Problemfelder: Das erste ist das Problem einer Wahlfreiheit, die beinhaltet, sich selbst gegen klare und deutliche Einsichten zu stellen. Sie bedroht den geordneten Erkenntniserwerb, hat aber vielleicht sogar eine Funktion in diesem Erkenntniserwerb, wenn es um die richtige Erkenntnistätigkeit geht, darum, sich den richtigen Gedankenfolgen zuzuwenden und eventuell falsche zu suspendieren. Das zweite Problemfeld betrifft das äußere Handeln und die Einflüsse des Körpers auf den Geist. Es wird in einer Rekonstruktion von Descartes' Theorie der Emotionen untersucht. Es soll gezeigt werden, wie Descartes versucht, eine eigentümliche Funktion der Emotionen in der menschlichen Rationalität mit der Notwendigkeit ihrer Steuerung zu vereinbaren. Ein Hauptproblem dabei ist, einerseits zu vermeiden, daß Emotionen durch praktisches Überlegen ersetzbar und damit überflüssig oder mit einem praktischen Überlegen gleichgesetzt werden, also die Eigentümlichkeit ihrer Funktion als geistige Repräsentationen zu erfassen, andererseits die Möglichkeit zu erhalten, sie an einem solchen Überlegen zu messen. Am Ende wird eine zusammenfassende Diskussion geführt, wie es dazu kommen kann, daß der Mensch trotz seiner natürlichen willentlichen Disposition fehlgeht, das Richtige zu erkennen und ihm gemäß zu handeln.

## 1 Erkenntnisaktivität

### 1.1 Externe Motivationsfragen der Erkenntniskritik

Um zu sehen, was zu einem Unternehmen wie der cartesischen Erkenntniskritik gehört, wird erörtert, ob die „ordinary person“, welche die Erkenntniskritik noch nicht durchlaufen hat, genug Anlaß dazu hat. Der Motivationsgang des *Discours* wird durchlaufen, um ein theoretisches und ein praktisches Streben nach Sicherheit aufzuzeigen. Es wird gezeigt, welche Rolle die „morale par provision“ in diesem Motivationsgang hat.

Das Unternehmen der Erkenntniskritik, das im Zentrum von Descartes' Philosophie steht, beruht auf dem Entschluß, nicht einfach die bisherigen Pfade der Überzeugungsgewinnung weiter zu verfolgen, sondern einmal im Leben die gesamte Erkenntnisaktivität auf den Prüfstand zu stellen (AT VIII / 1, 5). Die spezifischere Form dieser Prüfung ist die eines Zweifels an allem Bezweifelbaren. Es stellt sich eine doppelte Motivationsfrage: Was motiviert diese Prüfung und was ihre Form eines radikalen Zweifels? Als Annäherung an die Motivationsfrage werden einige wenige Forschungspositionen betrachtet, um dann genauer auf Descartes' eigene Motivationsversuche einzugehen.

E. Curley (1978) sieht hinter dem Zweifelsunternehmen eine Strategie gegen die Skeptiker. Er kann sich dabei auf eine Bemerkung gegenüber Burman berufen, in der Descartes die *Meditationen* ein antiskeptisches Argument nennt (16.1.1648, AT V, 146). Descartes betont freilich, daß die Zweifelsgründe, die er verwendet, sehr schwach und entlegen sein dürfen (AT VIII/1, 5). Sie scheinen also nicht auf der Voraussetzung zu beruhen, daß Skeptiker überzeugende Argumente gegen Wissensansprüche geltend machen, sondern auf einer unabhängigen Motivation, skeptische Argumente besonders bereitwillig aufzunehmen, die erst erklärt werden muß. Natürlich könnte es Descartes darum gehen, mit den von ihm erwogenen auch alle weniger entlegenen Zweifelsgründe zu widerlegen. Descartes wendet sich jedoch nicht an einen Skeptiker, sondern fordert, daß jeder, auch wenn er kein Skeptiker ist, das Zweifelsunternehmen vollzieht.

J. Broughton (2002) interpretiert die erste Meditation als Überwindung einer common-sense-Position durch klare und deutliche Erkenntnis. Nur durch das Unternehmen des Zweifels könne derjenige, der diese common-sense-Position einnimmt, zu der Maxime gebracht werden, sich auf klare und deutliche Erkenntnis zu konzentrieren (Broughton 2002, 32). Auch darin liegt keine Motivation des Denkers, die Zweifelsmethode zu verwenden, wenn er nicht schon davon überzeugt ist, er solle seine common-sense-Position aufgeben und sich auf klare und deutliche Erkenntnisse konzentrieren. Dann aber scheint die Zweifelsmethode überflüssig. Aber vielleicht wird er ja, wenn er die common-sense-Position einnimmt, durch den Zweifel gezwungen und muß gar nicht dazu motiviert werden. Die Zweifelsgründe jedoch, die Descartes vorbringt, sind eingeständenermaßen zu schwach, um eine common-sense-Position zu erschüttern, wenn man sich nicht schon vornimmt, auch entlegene Zweifelsgründe ernst zu nehmen. Ähnlich argumentiert Margaret Wilson, nach deren Überzeugung es neben einer antiskeptischen Zielsetzung vor allem darum geht, „to present convincingly an anti-empiricist metaphysics, a form of rationalist `scientific realism´.“ (Wilson 1978, 8) Die Schwierigkeit ist, daß man bereits unabhängig davon motiviert sein muß, die Zweifelsmethode zu verwenden, um sich auf die Präsentation einzulassen. Auch Gary Hatfield ist überzeugt, daß es vor allem darum geht, eine neue, nicht auf Sinneswahrnehmungen beruhende Quelle von Erkenntnissen zu erschließen:

„To appreciate the purely intellectual truths of metaphysics, we must turn away from the senses entirely. [...] Since he [Descartes] can't produce direct evidence of the need for such withdrawal prior to having the new cognitions, he in effect asks his readers to go along without, at this point, having provided a fully convincing reason for doing so.“ (Hatfield 2003, 73f.)

Hatfield akzeptiert die Konsequenz, daß die Zweifelsmethode untermotiviert ist.

S. Gaukroger bietet eine Mischung aus erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen Motiven der Zweifelsmethode. Er unterscheidet Descartes' erkenntnistheoretischen Zweifel von Pyrrhons doxastischem Zweifel. Der letztere zielt auf ein Kriterium, zwischen Impulsen zu entscheiden, die zu unvereinbaren Überzeugungen veranlassen. Der erstere fragt danach, welche Bedingungen für Wissen zu erfüllen seien. Descartes gebe weiter der klassischen Ontologie eine erkenntnistheoretische Wendung: An die Stelle der Frage, wie die Welt ist, trete die Frage, wie bloße Meinungen über die Welt gegen ein Wissen von der unabhängigen Welt abzugrenzen seien (Gaukroger 1996, 319). Diese Überlegungen bieten erst einen allgemeinen Rahmen, der durch eine Erklärung ergänzt werden müßte, warum die Frage, wie die Welt unabhängig von unseren Meinungen ist, nicht einfach durch Weiterführung der bestehenden Erkenntnistätigkeit beantwortet werden kann, und was die Zweifelsmethode dazu beiträgt, sie zu beantworten. Doch anstatt diesen Rahmen auszufüllen, gibt Gaukroger seiner Motivationsgeschichte eine ganz andere Wendung: Descartes wolle die Begründung seiner kopernikanischen Kosmologie auf das natürliche Licht des Verstandes gegen die Eventualität verteidigen, daß Gott, der an das, was evident scheint, nicht gebunden ist, dafür sorgt, daß die Welt anders ist, als sie scheint. Gaukroger unterstellt sogar wissenschaftspolitische Motive der Etablierung der kopernikanischen Lehre gegen die Inquisition:

„Systematic doubt is used as a prelude to legitimating a contentious natural philosophy, not to providing 'knowledge' with a firm foundation. [...] Because of the nature of the problem, nothing short of indubitable metaphysical foundations will be sufficient to counter the threat posed by the Inquisition to Copernicanism [...] Self-conviction is the key, but our conviction cannot derive from the clarity or vividness of our ideas, since the basic problem is not the mind's cognitive relation to the empirical world, but our cognitive relation to a transcendent God who can create and change empirical truths at will.“(Gaukroger 1996, 321)

Für Gaukrogers Interpretation spricht, daß Descartes sich von der Unbezweifelbarkeit der Urteile auch die Vermeidung von Streitigkeiten verspricht (AT IX / 2, 17f.). Ansonsten wirft sie mehr Fragen auf, als sie klärt: Was hat der theologische Voluntarismus damit zu tun, das kopernikanische Weltbild gegen die Inquisition zu verteidigen, die einen solchen Voluntarismus wohl gar nicht fordert noch voraussetzt? Warum ist der Voluntarismus, wonach Gott uns immer täuschen *könnte*, überhaupt ein erkenntnistheoretisches Problem? Was soll bloße „self-conviction“ gegen die Eventualität ausrichten, daß Gott das falsch sein läßt, wovon wir überzeugt sind? Wenn Descartes' Argument aus der Wahrhaftigkeit Gottes selbst auf klaren und deutlichen Einsichten beruht, wie kann es dann hinreichend für „self-conviction“ sein, wenn es die Klarheit und Lebhaftigkeit unserer Ideen nicht sind? Vor allem fragt sich, warum das Interesse an der grundlegenden erkenntnistheoretischen Frage, ob die Welt so ist, wie sie nach unserer festen Überzeugung ist, gegen alle Aussagen, die Descartes in der Erkenntnistheorie trifft, die er in den *Meditationen* am ausführlichsten entwickelt, unbedingt an das Interesse an einer kopernikanischen Physik gekettet werden muß, das Descartes auch hatte. Vielleicht ist Descartes auf dem Weg, den Gaukroger zeichnet, auf diese Frage gestoßen. Aber das heißt nicht, daß sein ganzes Interesse dem gilt, was ihn irgendwann daran interessiert hat.

J. Rosenberg meint, die cartesische Methode, insbesondere das Täuschergottargument zielt nicht darauf, die Wahrheit von Überzeugungen sicherzustellen, sondern, daß diese nicht zufällig sind:

„An den Repräsentationen die der Tätigkeit des malin génie entspringen, beunruhigt ihn am meisten nicht etwa, daß sie ipso facto falsch, sondern daß sie arbiträr sein würden.“(Rosenberg 1987, 437)

Nun ist nicht ganz klar, wo die Arbitrarität liegen soll. Diese Repräsentationen sind nicht arbiträr von seiten des Erkenntnissubjekts, das sein Bestes tut. Am ehesten sind sie wohl arbiträr, was den genius

malignus betrifft, der einen willkürlich täuscht. Aber Descartes beschreibt den *genius malignus* als *systematischen* Täuscher, der den Erkennenden durchgehend täuscht (AT VII, 22f.). Außerdem scheint es Descartes nicht zu stören, daß wir von der Willkür Gottes ebenso abhängig sind, wie wir es von der eines Dämons wären, nur daß Gott uns nicht täuscht. Es könnte Rosenberg darum gehen, daß zwischen die Weisen der Überzeugungsgewinnung und die Wahrheit der Überzeugungen ein Moment des epistemischen Zufalls tritt. Doch warum ist dieses Moment problematisch? Es könnte der Vorstellung eines methodischen Vorgehens widersprechen, das Bedingung rationalen Erkenntniserwerbs ist. Aber die Anerkennung der Eventualität eines *genius malignus* sagt nichts, wie methodisch unser Vorgehen ist. Die Schwierigkeit könnte darin liegen, daß wir keine Möglichkeit haben, einzuschätzen, wie wahrscheinlich Überzeugungen wahr sind. In der normalen Situation sind sie wahr, in der des *genius malignus* falsch. Wir hätten keinen Anhaltspunkt, wie wahrscheinlich diese Situationen sind. Aber diese Lesart berücksichtigt nicht, daß wir gute Anhaltspunkte haben. Descartes ist der Überzeugung, daß es in normalen Erkenntniskontexten völlig abwegig wäre, an den *malin génie* zu denken. Er findet diesen Zweifelsgrund extrem schwach (AT VII, 36). Was dieses Argument betrifft, so hätten wir guten Grund, es hinreichend wahrscheinlich zu finden, daß unsere methodisch gewonnenen Überzeugungen aufgrund klarer und deutlicher Einsicht wahr sind. Warum sollte das verbleibende Moment des Zufalls, daß es doch einen *genius malignus* gibt, ein Problem beinhalten?

Nach diesem kursorischen Durchgang durch einzelne Forschungspositionen bleibt die Motivationsfrage weiter offen. Im folgenden soll versucht werden, in Descartes' eigenen Äußerungen eine zweistufige Motivationsüberlegung nachzuvollziehen. Descartes unterscheidet diese zwei Stufen nicht ausdrücklich. Aber ihre Unterscheidung ergibt sich nicht nur aus einer systematischen Überlegung, sondern hat auch eine philologische Erschließungskraft. Die erste Motivationsüberlegung setzt dort an, wo Descartes seine Leser erwarten muß. Wenn es gilt, sie vom Projekt einer erkenntnistheoretischen Untersuchung zu überzeugen, können die Ergebnisse der Erkenntniskritik nicht einfach vorausgesetzt werden. Die Leser müssen von einem exoterischen Standpunkt zur Untersuchung hingeführt werden. Broughton sieht darin ein systematisches Defizit in Descartes' Hinführung zu seiner Methode, daß Descartes' Zweifelsgründe von einem äußeren Standpunkt keine rationale Motivation böten, die eigenen Überzeugungen zu suspendieren.

„[...] no ordinary person, untutored in Cartesian metaphysics, would ever have a good reason for suspending judgment about something simply by considering the radical grounds for doubt [...] This is a serious internal flaw in Descartes's presentation of the method of doubt, one that I think he did not recognize.“(Broughton 2002, 32)

Im folgenden soll kurz gezeigt werden, daß Descartes durchaus über gewisse Ressourcen verfügt, auch vom exoterischen Standpunkt der „ordinary person“ zu seinem Zweifelsunternehmen hinzuführen<sup>1</sup>. Der Fokus auf die *Meditationen* statt auf den *Discours* läßt diese Ressourcen aus dem Blick geraten. Zunächst ist freilich die common-sense-Position zu charakterisieren, mit der es der Denker zu tun hat. Descartes hat sehr spezifische Vorstellungen, wie die „ordinary person“ denkt, die vom Projekt der Erkenntniskritik überzeugt werden soll. Der präphilosophische Mensch sieht sich nur als ein körperliches Wesen unter anderen körperlichen Wesen. Er gewinnt seine Überzeugungen vor allem durch Sinneswahrnehmungen. Es gilt, daß er, da er

„[...]nur mit Sinnlichem und Gegenständen der Einbildung sich beschäftigte, im Denken über diese Dinge mehr Übung und Leichtigkeit erlangt hat als über anderes. Deshalb können viele keine andere Substanz sich vorstellen als eine bildliche, körperliche und sinnliche. Sie wissen nicht, daß nur das, was aus Bewegung, Gestalt und Ausdehnung besteht, bildlich vorstellbar ist, obgleich noch vieles andere erkennbar ist; sie meinen, es gäbe nur

---

<sup>1</sup> Vgl. die sehr kursorische Zusammenfassung bei Kenny (1968, 14).

Körper, und jeder Körper sei auch wahrnehmbar. Da nun in Wahrheit keine Sache, wie sie ist, bloß mit der Wahrnehmung erfaßt wird [...]kommt es, daß die meisten Menschen während ihres ganzen Lebens nur verworrene Vorstellungen haben.“(II.I, 28, AT VIII / 1, 37)<sup>2</sup>

Viele Menschen haben nur Übung in den Erkenntnissen, die mittels der Sinne und der Einbildungskraft gewonnen werden, und können daher die Natur des Geistes nicht erfassen, die nicht auf diese Weise erkannt werden kann. So „[...]zweifeln Menschen, die der natürlichen Einheit verhaftet bleiben, niemals an der Einheit von Leib und Seele.“(Röd 1982, 141, vgl. Gueroult 1953, 74) Entsprechend haben sie auch keine Ziele jenseits der Erhaltung und des Wohlergehens des eigenen Körpers.

Descartes unterscheidet indes zwischen der eben beschriebenen Phase, in der sich der Mensch ganz an seinen körperlichen Bedürfnissen ausrichtet, und einer, in der er andere Ziele hat als bloß körperliche, und seine Überzeugungen korrigiert, die trotzdem beharrlich sind:

„[...] Wenn nun auch der Geist in unseren Jahren, wenn er dem Körper nicht mehr ganz dient und nicht alles auf ihn bezieht, sondern auch *die Wahrheit der Dinge an sich selbst* untersucht, vieles früher derart Angenommene für falsch erkennt, so beseitigt er dies doch nicht leicht aus dem Gedächtnis, und so können diese Vorurteile, so lange sie darin hängen bleiben, mancherlei Irrtümer verursachen.“(II.I, 28, AT VIII / 1, 36, m.H.)<sup>3</sup>

Diese zweite Phase scheint nicht nur ein Resultat methodischer Erkenntnisreflexion zu beschreiben, sondern etwas, was sich im Lauf des Lebens ergibt. Es ist freilich nicht ganz klar, ob dieses natürliche Hineinwachsen in eine Situation, in der man dem Körper nicht mehr dient, bereits zur Erkenntniskritik führt, oder, ob es lediglich eine günstigere Ausgangssituation für Motivationsüberlegungen schafft. Die Überlegungen, die im folgenden nachvollzogen werden, scheinen die letztere, weniger gewagte Alternative zu erfordern. Die „common sense“-Position, an die eine Motivation der Erkenntniskritik adressiert wird, ist also eine, in der sich der einzelne von der Fehlorientierung durch und auf den eigenen Körper bereits soweit befreit hat, daß er eine gewisse Offenheit für Fragen entwickelt hat, die sich mit der noch zu erklärenden Wendung von der „Wahrheit der Dinge an sich selbst“ verbinden.

So sieht also die natürliche Position aus, aus der heraus der Denker des *Discours* seine Motivationsüberlegungen anstellt. Er geht von einer Bestandsaufnahme des vermeintlichen Wissens seiner Erkenntnisgemeinschaft und der etablierten Weisen aus, Wissen zu gewinnen. Beide läßt Descartes in einem möglichst ungünstigen Licht erscheinen. Weil er ja nichts anderes als das bestehende Überzeugungssystem zur Verfügung hat, das er mit seinen Zeitgenossen teilt, um es zu bewerten, gebraucht er das Kriterium der Widerspruchsfreiheit. Im *Discours* skizziert er die idealisierte Autobiographie eines Lernwilligen, der den Kursus der etablierten Wissenschaften ebenso absolviert, wie er die Sitten und die Lebensklugheit seiner Zeitgenossen beobachtet. Descartes' Ergebnis ist, daß die Philosophie als fundierende Wissenschaft bisher ebensowenig ein konsistentes

---

<sup>2</sup> „[...]quia in primis annis, cùm tantùm circa sensus & imaginationes occuparetur, majorem de ipsis quàm de caeteris rebus cogitandi usum & facilitatem acquisivit. Hinc autem fit, ut jam multi nullam substantiam intelligant, nisi imaginabilem, & corpoream, & etiam sensibilem. Neque enim nõrunt ea sola esse imaginabilia, quae in extensione, motu & figura consistunt, etsi alia multa intelligibilia sind; nec putant quidquam posse subsistere, quod non sit corpus; nec denique ullum corpus non sensibile. Et quia revera nullam rem, qualis ipsa est, sensu solo percipimus, [...] hinc accidit, ut plerique in totâ vitâ nihil nisi confusè percipiant.“ Die ersten lateinischen Zahlen (II.I) beziehen sich auf den Band der Buchenau-Übersetzung, die AT-Zahlen auf die Adam/Tannery-Ausgabe. Zur Rechtschreibung: Die Schreibung stimmt, soweit es mir möglich war, mit der AT-Ausgabe überein. Sie ist von einem Werk Descartes' zum anderen nicht konsistent. Französische Wörter werden nur, soweit sie als Zitat intendiert sind, dem zitierten Werk angepaßt, sonst modern geschrieben.

<sup>3</sup> „Et quamvis jam maturis annis, cùm mens non ampliùs tota corpori servit, nec omnia ad illud refert, sed etiam de rerum, in se ipsis spectatarum, veritate inquit, permulta ex iis, quae sic antea judicavit, falsa esse

Lehrgebäude bildet (AT VI, 8), wie die praktischen Auffassungen seiner Zeitgenossen miteinander harmonieren (AT VI, 10). Einzig die Mathematik erbringt im Gegensatz zur Philosophie, die eigentlich die Aufgabe einer Fundamentalwissenschaft erfüllen sollte, bisher zuverlässige Ergebnisse (AT VI, 8f.). Descartes will damit auch zeigen, daß seine Leser, was ihre Wissenssituation angeht, nicht viel schlechter als bisher dastünden, wenn sie all ihre bisherigen Überzeugungen suspendierten. Er verweist freilich schon auf den eigenständigen Wert der Wahrheitssuche (AT VI, 3). Der Grund dafür könnte in der Erwartung liegen, daß seine Leser bereits die Fixierung nur auf die Bedürfnisse des Körpers hinter sich gelassen und eine gewisse Offenheit für andere Erkenntnisziele entwickelt haben. Insofern kann es nicht schaden, aber es sollte vielleicht auch nicht gefordert werden, den eigenständigen Wert der Wahrheitssuche herauszuheben.

An die Bestandsaufnahme schließt Descartes zwei Bilder an, das Bild des Hauses, das auf ein festes Fundament gestellt werden muß (AT VI, 15), und der Stadt, die besser nach einem systematischen Plan errichtet werden sollte als aufs Geratewohl entstehen (AT VI, 13f.). In die gleiche Richtung geht die Metapher des Äpfelkorbs aus den *Erwiderungen*, aus dem faule Früchte ausgesondert werden müssen, weil sie andere anstecken (AT VII, 481). Diesen Metaphern lassen sich drei Argumente entnehmen: Erstens sind Überzeugungen wechselabhängig, so daß eine falsche Überzeugung zu anderen führen kann. Diese Abhängigkeit sollte bei der Abwägung des Schadens, den diese Überzeugung anrichtet, gegen den Aufwand ihrer Korrektur berücksichtigt werden. Zweitens bauen Überzeugungen aufeinander auf, so daß es sich lohnt, die fundierenden Überzeugungen mit größerer Aufmerksamkeit zu bedenken, weil viele von ihnen abhängen. Dies gilt besonders für die Metaphysik als Grundlage aller anderen Wissenschaften. Drittens ist ein methodisch entstandenes System der Erkenntnis zweckmäßiger als ein zufälliges Aggregat, wie es unsere Überzeugungen bisher bilden. So macht Descartes sinnfällig, daß angesichts der Dürftigkeit des Bestehenden ein systematischer Neubau der Erkenntnis den Aufwand lohnt, wenn der Nutzen der gewonnenen Erkenntnis für beliebige normale Zwecke betrachtet wird, ohne diese spezifizieren zu müssen. Auf diese Weise entwickelt er ein „ameliorative problem“, das Programm einer Verbesserung der eigenen Erkenntnistätigkeit: „can we improve our ways of seeking knowledge?“ (Williams 2001, 2).

Die Zweifelmethode hat nun zwei Vorteile. Erstens bietet sie eine Lösung des folgenden Dilemmas: Einerseits muß die Prüfung innerhalb des eigenen Überzeugungssystems ansetzen, weil noch kein unabhängiger Maßstab bekannt ist, an dem es gemessen werden könnte. Andererseits darf sie sich aber auch nicht auf die Verwendung der eingespielten Weisen der Überzeugungsgewinnung und -prüfung beschränken, weil diese ja bisher nicht zum wünschenswerten Erfolg geführt haben. Der Zweifel könnte einen Maßstab bieten, bisherige Überzeugungen zu bewerten, der bereits etabliert ist, aber zugleich die Möglichkeit einer Radikalisierung bietet, indem Zweifelsgründe, die bisher nicht berücksichtigungswert erschienen, nun ernst genommen werden. Damit scheint der Zweifel auch eine methodische Vorgabe zu bilden, die mit den Mitteln des common sense erfüllbar ist. Zweitens ist auch vom common-sense-Standpunkt klar, daß ein solcher radikalierter Zweifel, wenn irgendwelche Wege des Überzeugungserwerbs ihn überstehen, zu einer Reduzierung der Zahl falscher Überzeugungen führt, so daß sich auch die Wahrscheinlichkeit von Widersprüchen reduziert, die aus dem Unterhalten von wahren und entgegengesetzten falschen Überzeugungen resultieren.

Diese Argumentation ist in mehreren Hinsichten lückenhaft, selbst wenn wir von der Frage der Möglichkeit eines radikalisierten Zweifels absehen. Descartes spricht von einer radikalen

---

deprehendat: non tamen ideò facilè ipsa ex memoriâ suâ expungit, & quamdiu in eâ haerent, variorum errorum causae esse possunt.“

Infragestellung der eigenen Meinungen. Die Weise, in der die Zweifelsmethode bisher eingeführt wurde, beinhaltet keinen solchen radikalen Umsturz. Sie kann vielleicht radikalisiert werden, bis sich ein solcher Umsturz ergibt. Aber wozu bedarf es einer solchen Radikalisierung? Vielleicht wäre eine nur graduelle Verbesserung der Zuverlässigkeit unseres Überzeugungssystems vorzugswürdig oder sogar allein möglich (Hatfield 2003, 73, Wilson 1978, 8). Dieses Argument ist nicht von der noch zu diskutierenden Frage abhängig, ob der Zweifel wirklich das Überzeugungssystem suspendiert, oder nur so getan wird, als ob. Denn erstens bedeutet auch die letztere Vorgehensweise einen geistigen Aufwand, dessen Größe nicht ohne weiteres abschätzbar ist. Zweitens beinhaltet auch eine Fiktion des Umsturzes eine methodische Entscheidung, zu der inhaltlich weniger radikale Alternativen bestehen. Drittens soll die Untersuchung ja zu Ergebnissen führen, die irgendwann in die Erkenntnistätigkeit einfließen sollen. So könnte das Ergebnis sein, daß keinerlei Überzeugungen sich als unbezweifelbar erweisen. Ein solches Ergebnis könnte nur ignoriert werden oder zu einem Skeptizismus führen. Daher müssen bei der Entscheidung für die radikale Zweifelsmethode auch im Fall einer bloß fiktiven Suspendierung mögliche Auswirkungen auf das Überzeugungssystem berücksichtigt werden. Die Zweifelsmethode erlaubt auch nicht unbedingt einen systematischen Neubau des eigenen Überzeugungssystems. Dazu muß Descartes annehmen, ein hinreichend radikaler und methodisch gehandhabter Zweifel führe zu einem zuverlässigen Kriterium basaler Überzeugungen und fundamentalistischer Rechtfertigungsstrukturen und auf diesem Wege zu einer weitgehenden Neugewinnung bisheriger Überzeugungsfelder. Doch auch wenn er einen Neubau des Überzeugungssystems erlaubt, heißt das nicht, daß ein solcher Neubau zwangsläufig mit Hilfe des radikalen Zweifels ausgeführt werden muß. Außerdem wissen wir noch gar nicht, wie aufwendig ein solches Unternehmen des radikalen Zweifels und seiner Überwindung ist. Erst im Nachhinein erweist sich, daß dieser Aufwand relativ gering ist, weil sich Überzeugungen mit Hilfe des radikalen Zweifels einfach klassifizieren und in einem kurzen Argumentationsgang rechtfertigen lassen; daß die Methode des Zweifels zu einer Gliederung führt, die den angemessenen Fundierungsbeziehungen von Überzeugungen entspricht, und daher der Königsweg zur Erneuerung des eigenen Überzeugungssystems im Sinne einer idealen Ordnung ist. Der Rückgriff auf die Überlegungen des *Discours* beinhaltet auch die Schwierigkeit, daß die Relevanz des methodischen Zweifels eingeschränkt wird. Wenn der Zweifel nur dadurch motiviert wird, daß sich unabhängig davon die bisherigen Weisen des Überzeugungserwerbs als unbefriedigend erweisen lassen, muß derjenige, dem gegenüber kein solcher Nachweis geführt wird, sich nicht auf den methodischen Zweifel einlassen.

Im *Discours* scheint eine weitere Motivationslinie der Suche nach Gewißheit auf: ein Bedürfnis nach Sicherheit des eigenen Handelns:

„In mir lebte nämlich stets ein brennend großer Wunsch, das Wahre vom Falschem unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen.“(I.I, 8, AT VI, 10)<sup>4</sup>

Wer handelt, will möglichst sichergehen, daß er richtig handelt. Was auch immer die Sicherheit eines Urteils erfordert, die bisherigen praktischen Urteile scheinen diese Anforderungen nicht zu erfüllen.

Diese Suche nach Sicherheit eines praktischen Wissens nimmt eine prominente Stellung im *Discours* ein. Dort vergleicht Descartes Moralphilosophie und Mathematik zum Nachteil der ersteren:

„Vor allem fand ich an den mathematischen Wissenschaften wegen der Sicherheit und Klarheit ihrer Gründe Gefallen; doch bemerkte ich ihren wahren Nutzen noch nicht. Ich glaubte nämlich, sie fänden nur in den mechanischen Künsten Verwendung, und war daher erstaunt, daß man bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Grundlagen darauf nichts Gewaltigeres gebaut hatte; so wie ich im Gegensatz dazu die von den Sitten

---

<sup>4</sup> „Et i'auois tousiours vn extreme desir d'apprendre a distinguer le vray d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, & marcher avec assurance en cete vie[...]“

handelnden Schriften der Alten stolzen und recht prächtigen Palästen verglich, die nur auf Sand und Erde gebaut waren: Sie erheben nämlich die Tugenden sehr hoch und lassen sie über alle anderen Dinge in der Welt schätzenswert erscheinen, aber sie geben keine genügende Belehrung, sie zu erkennen. So ist denn häufig, was sie mit einem so schönen Namen bezeichnen, nur eine Sinnlosigkeit [besser: Fühllosigkeit] oder eine Tat des Stolzes oder der Verzweiflung oder gar ein Verwandtenmord[...].“(I.I, 6, AT VI, 7f.)<sup>5</sup>

Descartes verknüpft hier den Anspruch auf eine geeignete Begründungsmethode mit dem Bedürfnis einer Moralphilosophie. Diese wäre ein wichtigeres Ziel als die „mechanischen Künste“. Die Alten wie Aristoteles und die Stoa haben dieser Forderung nicht genügt. Auch die Inhalte der antiken Morallehren sind teilweise fragwürdig. Es gälte nicht nur, ihnen eine feste Begründung zu geben, sondern auch, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden.

Descartes hebt die Notwendigkeit eines fundamentalen Neubaus der eigenen Überzeugungen nach ihrer natürlichen Erkenntnisordnung hervor, indem er sie einem Haus vergleicht, dessen Grundfesten erst einmal gesichert werden müssen. Bei genauerer Betrachtung zeigt auch diese Metapher des Hausbaus Züge der praktischen Suche nach Sicherheit. Descartes stellt den Neubau seines eigenen Hauses der Reform einer ganzen Stadt gegenüber. Dabei geht es ihm nicht nur darum, an beiden Fällen den Nutzen systematischer und wohlbegründeter Erkenntnis darzutun, wie es bisher dargestellt wurde. Denn nachdem er zunächst das Bild der geplanten und der ungeplanten Stadt nur als Analogon systematischer und unsystematischer Erkenntnis entwickelt hatte, gibt er diesem Bild plötzlich eine politische Wendung, indem er es wörtlich nimmt. Es geht unversehens nicht mehr nur um die Analogie, sondern um die politischen Folgen der Revision bisher geltender Erkenntnisansprüche. Descartes warnt, daß der Umsturz des Staatswesens oder der Stadtordnung destabilisierende Wirkung hätte, und zieht die Konsequenz, nur seine eigenen Überzeugungen zu reformieren (AT VI, 14).<sup>6</sup> Diese Wendung einer Metaphorik, die doch nur darauf zu zielen schien, bestimmte erkenntnistheoretische Zusammenhänge per analogian zu beleuchten, ist am ehesten verständlich, wenn ein praktisches Motiv mitschwingt. Es geht nicht nur darum, das bestmögliche Erkenntnis Konzept zu etablieren, sondern auch um den praktischen Kontext, sein Leben bestmöglich einzurichten. Auch für das eigene Leben steht das eigene Haus, wie die Stadt für das soziale Leben. Es gilt nicht nur, die eigenen Überzeugungen gut zu begründen, weil fundiertes Wissen prima facie besser erscheint als nicht fundiertes Wissen, sondern auch, weil es gilt, im Leben sicher zu gehen. Solange nicht andere Ziele des Menschen dadurch beeinträchtigt werden, gibt es keinen Grund, das Sicherheitsstreben zu limitieren. Sicherheit aber hat damit zu tun, wie gewiß Überzeugungen sind, von denen die Richtigkeit des Handelns abhängt.

Descartes stellt also besondere Anforderungen an die Sicherheit des Handelns. Doch wenn sich diese Anforderungen nicht auf die bisher angestellten allgemeinen Überlegungen zur bestehenden Wissenssituation und zu den Vorzügen methodischen und systematischen Wissenserwerbs reduzieren sollen, muß geklärt werden, was die besondere Rolle sicherer Überzeugungen, die das Handeln leiten,

---

<sup>5</sup> „Je me plaisois surtout aux Mathematiques, a cause de la certitude & de l'evidence de leurs raisons; mais ie ne remarquois point encore leur vray vsage, & pensant qu'elles ne seruoient qu'aux Arts Mechaniques, ie m'estonnois de ce que, leurs fondemens estans si fermes & si solides, on n'auoit rien basti dessus de plus releué. Comme, au contraire, ie comparois les escrits des anciens payens, qui traitent des meurs, a des palais fort superbes & fort magnifiques, qui n'estoient bastis que sur du sable et sur de la bouë. Ils esleuent fort haut les vertus, & les font paroistre estimables par dessus toutes les choses qui sont au monde; mais ils n'enseignent pas assez a les connoistre, & souuent ce qu'ils appellent d'un si beau nom, n'est qu'une insensibilité, ou vn orgueil, ou vn desespoir, ou vn parricide[...].“

<sup>6</sup> „Descartes' Interesse an einer gesicherten Wissenschaft ist also unter anderem ein Interesse an der Verbesserung der Lage des Menschen, ein Effizienzinteresse der Wissenschaft und ein politisches Friedensinteresse.“(Specht 1996, 18) Gleiches bei Verga (1974, 32).

in der Argumentationssituation des *Discours* ausmacht. Der brennende Wunsch nach Sicherheit könnte auf die scholastische Moraldiskussion bezogen werden. Francisco Suárez, der Descartes' Bildungshorizont mit prägt, nennt ein Handeln schlecht, das nicht durch ein *sicheres* Urteil bestimmt wird (Suárez 1656-78, 4, 441 a). Sicherheit scheint etwas mit Unbezweifelbarkeit zu tun zu haben (Suárez 1858-76, 4, 447a). Auch wenn er nicht ganz klar macht, was zur Unbezweifelbarkeit gehört, so scheint sie doch mehr zu erfordern als die Sicherheit der praktischen Überzeugungen, die der Denker des *Discours* bisher hat. Descartes' Zweifelsmethode könnte ein Vorschlag sein, das Kriterium der Unbezweifelbarkeit zu handhaben. Diese historische Erklärung zeigt zwar vielleicht, warum Descartes auf eine gewisse Vertrautheit mit seinen Gedanken hoffen konnte, nicht aber, warum die Leser sich ein solches Sicherheitsstreben zu eigen machen sollten. Doch gerade dann, wenn noch nicht auf ein hinreichend starkes Interesse an Erkenntnissen als solchen zu hoffen ist, kann der Rückgriff auf ein praktisches Sicherheitsstreben vorteilhaft sein: Auch wenn man keinerlei Interesse an der Wahrheit seiner Überzeugungen hat, darf doch ein ganz natürliches Interesse erwartet werden, daß die Überzeugungen richtig sind, von deren Richtigkeit der Handlungserfolg abhängt. Die Wahrscheinlichkeit, daß sie falsch sind, sollte minimiert werden, wenn keine weiteren Rücksichten genommen werden müssen. Dies führt zum Gedanken eines Maximums an Gewißheit derjenigen Überzeugungen, von deren Richtigkeit der Erfolg des Handelns abhängt. Allerdings dürfen keine äußeren Rücksichten die Verbesserung der Sicherheit der praktisch relevanten Überzeugungen einschränken, damit das erkenntniskritische Unternehmen motiviert wird. Auch das praktische Sicherheitsstreben allein erzwingt den methodischen Zweifel daher nicht. Aber Descartes bietet weitere Ressourcen, dieser Schwierigkeit abzuhelfen. Insbesondere diese praktische Motivation beinhaltet die Kautele, daß die gute Praxis nicht durch die Suche nach Gewißheit beeinträchtigt werden darf. Descartes zeigt, warum Gewißheitssuche der Praxis nicht schädlich ist, wenn man einmal weiß, welche Gewißheit von welchen Weisen der Überzeugungsgewinnung zu erwarten ist. Diese Situation ist jedoch nicht die Ausgangssituation der „ordinary person“. Diese muß erst den Gang der Erkenntniskritik vollziehen. Für diesen Gang ergibt sich aus einem Sicherheitsstreben, das zu jeder bewußten Praxis gehört, eine neue, bisher unberücksichtigte Motivationslinie, aber auch ein Hindernis für den Gang der *Meditationen*. Dieser Gang wirkt zugleich als Bedrohung. Denn er beinhaltet, bestimmte Überzeugungen in Frage zu stellen, die unsere bisherige Praxis leiten, und beansprucht Ressourcen an Zeit und Kraft, die dieser Praxis dann abgehen. Descartes muß zeigen, wie der Gang der Erkenntniskritik mit der Gewährleistung gelingender Praxis zu verbinden sei, wie auch die „ordinary person“ sich die letztere vorstellt.

Die Suspendierung bestehender Überzeugungen darf die Lebensführung nicht stören. Gewöhnlich hätten ein Zweifel und in seiner Folge das auch nur zeitweilige Aufgeben bestehender Überzeugungen Auswirkungen auf praktische Schlüsse und implizite Selbstverständlichkeiten, die das Handeln leiten. So ist das Handeln von der Selbstverständlichkeit geprägt, daß es äußere Dinge in einer räumlichen Welt gebe. Zweifeln wir ernsthaft in einer Weise, die auch nur irgendwann zu einer Suspendierung dieser Selbstverständlichkeit führen könnte, so müßten alle Handlungen suspendiert werden, die von ihr abhängen, es sei denn, wir verhindern, daß der Zweifel diese Auswirkung hat (Wilson 1978, 46f.). Diese Unabhängigkeit des Praktischen vom Zweifelsunternehmen muß in eine Haltung eingebaut werden. Descartes entwickelt zu diesem Zweck seine Konzeption der provisorischen Moral („*morale par provision*“).<sup>7</sup> Die provisorische Moral stellt sicher, daß die Praxis unberührt weiterläuft, während

---

<sup>7</sup> M. Le Doeuff führt diesen Begriff auf eine Rechtsterminologie zurück, in der „*par provision*“ diejenigen Summe bezeichnet, die eine Prozeßpartei vorbehaltlich des Prozeßausgangs für die andere bereitstellt. Wenn

eine Rechtfertigung der Grundsätze gesucht wird, die sie leiten sollen. Descartes meint, daß die Gewißheitssuche und die Erfordernisse des Lebens separiert werden können. Daraus resultieren die Anforderungen an die provisorische Moral:

- 1) Die Suche nach sicheren Erkenntnissen darf die Lebensführung nicht beeinträchtigen.
- 2) Diese muß daher von den bestmöglichen Grundsätzen geleitet werden, die vor der Erlangung einer Moral möglich ist, deren Grundsätze gewiß sind.
- 3) Die Lebensführung darf ihrerseits den Gang der Untersuchung nicht stören.
- 4) Die provisorische Moral muß offen dafür sein, in einer Gesamthaltung aufzugehen, wie sie aus den Ergebnissen der Untersuchung hervorgeht.
- 5) Sie muß aber auch dem, der diese Ergebnisse nicht kennt, annehmbar erscheinen.

Aus dem zweiten Kriterium (2) der provisorischen Moral folgt, daß sie in gewissem Maße nur ein Provisorium sein kann, weil sie Prinzipien übernehmen muß, die eventuell ihrer Überprüfung nicht standhalten und daher im Lichte der endgültigen Moral falsch erscheinen könnten. In der ersten Maxime (a) fordert Descartes Konformität mit gesellschaftlichen Usancen, Akzeptanz der common-sense-Meinungen, die am vernünftigsten scheinen, Vermeidung von Exzessen, Leben im Verborgenen und Freiheit von äußeren Verpflichtungen (AT VI, 23). Bevor die Untersuchung ihn mit wahren Prinzipien versorgt, muß er sich an die hier und jetzt verfügbaren halten, also an tradierte und etablierte Usancen und an die Meinungen, die jetzt am vernünftigsten scheinen. Da er sich daran ohnehin halten würde, schadet die Untersuchung jedenfalls nicht. Descartes erwähnt hier nicht ausdrücklich die wichtigste Voraussetzung dafür, Lebensführung und Kritik zu vereinbaren: Die ehemaligen Überzeugungen über die Welt, die zugleich bezweifelt werden, wie z.B. daß es äußere Dinge gebe, müssen die Praxis weiter leiten, vielleicht in Form von als-ob-Maximen („Handle, als ob es äußere Dinge gebe“) (AT VII, 22). Aber diese Überzeugungen gehören wohl zu den vernünftigsten common-sense-Ansichten. Das Leben im Verborgenen und die Vermeidung von Exzessen sollen Lebensrisiken minimieren. Descartes mag auch versuchen, den Eindruck zu vermeiden, daß er die herkömmliche Moral umstürze.<sup>8</sup> Descartes vertritt Forderungen wie das Leben im Verborgenen oder die Vermeidung von Exzessen auch ohne Beschränkung auf die provisorische Moral (Röd 1982, 163). Insofern belegt die erste Maxime (a) die Vorläufigkeit der provisorischen Moral nicht. Doch Descartes begründet die Freiheit von Verpflichtungen damit, daß er noch nicht weiß, ob er sie im Licht seiner späteren Einsichten wird halten können. Diese Begründung hängt von der Vorläufigkeit der provisorischen Moral ab, denn sie setzt den beschränkten Standpunkt dessen voraus, der noch nichts sicher weiß (AT VI, 25). Die Meinungen, die vor der Untersuchung am vernünftigsten scheinen, müssen vielleicht korrigiert werden.<sup>9</sup>

---

damit eine Summe gemeint ist, die von der Prozeßpartei auf jeden Fall zu bezahlen ist, so daß es nur noch um deren eventuelle Aufstockung geht, wie Le Doeuff meint, spricht diese Ätiologie des Begriffs dafür, daß die provisorische Moral schon einen Teil der endgültigen bildet (Le Doeuff 1989, 60ff.). Wenn eine Summe gemeint ist, die später nach unten oder nach oben verändert werden kann, bleibt offen, wieviel von der provisorischen Moral in die endgültige überführt werden kann. Descartes erklärt den Begriff „par provision“ nicht weiter, auch nicht in diesem rechtlichen Sinn. Daher sollte vielleicht eher von der Aufgabe ausgegangen werden, die Descartes der provisorischen Moral explizit stellt.

<sup>8</sup> Gaukroger verweist auf die Gedanken der „libertins“ unter Descartes' Zeitgenossen, die eine private Philosophie des Materialismus vertraten und ihre freigeistige Haltung mit Hilfe eines zur Schau getragenen Konformismus schützten (Gaukroger 1996, 307).

<sup>9</sup> Auch Gaukroger hält dafür, daß die Konformismusmaxime für Revisionen offen ist: „The provisional moral would then simply be the public commitment to social and religious mores and teachings, something to be abandoned when the truth of the matter can be established without doubt.“(Gaukroger 1996, 308) Er sieht freilich in Descartes' späterem Werk keine bedeutenden Ansätze zu einer Morallehre.

Descartes versucht, die provisorische Moral für die Umsetzung der Folgerungen der Erkenntniskritik offen zu halten und zugleich den Erfordernissen der Lebensführung gerecht zu werden, wie sie vom common-sense-Standpunkt erscheinen. Dies läßt sich an der zweiten Maxime (b) demonstrieren. Sie beinhaltet, erforderlichenfalls einen Grundsatz des Handelns blind zu wählen und konsequent dabei zu bleiben. In dieser Maxime laufen mehrere Motivationsstränge zusammen. Die Anforderung (1) beinhaltet auch, den theoretischen Zweifel in praktischen Dingen nicht zu einer Haltung des Zauderns ausarten zu lassen. Insofern bildet diese Maxime (b) ein Gegengewicht zur theoretischen Suspendierung der Überzeugungen. So ist Descartes' Abneigung gegen die antiken Skeptiker auch dadurch motiviert, daß sie eine praktische Haltung propagierten, sich nicht festzulegen (die sie selbst, wie Descartes argwöhnt, nicht durchhalten können, AT VI, 29, vgl. Williams 2001, 9). Insofern läßt sich die zweite Maxime (b) durch den Zweck der provisorischen Moral motivieren. Sie hat vielleicht noch einen weiteren Hintergrund. Schon Suárez sieht das Dilemma, daß man einerseits praktisch sicher sein soll, daß das, was man tut, richtig ist, andererseits aber manchmal unter dem Druck steht, eine zweifelhafte und damit praktisch unsichere Maxime anzunehmen. Dann genügt es, die am wenigsten zweifelhafte Alternative zu wählen (Suárez 1858-76, 4, 447a). Damit hat man aber noch keine praktische Sicherheit gewonnen. Descartes könnte nun die an dieser Stelle fragwürdige Lösung bieten, praktische Sicherheit durch Entschlossenheit zu ersetzen. Er glaubt aber auch, mit dieser Maxime einer natürlichen Tendenz des Menschen entgegenzukommen, die ihre Umsetzung gemäß Erfordernis (5) erleichtert. Der Mensch tendiert, Zustände des Schwankens zu vermeiden. Vielleicht meint Descartes deshalb, diese Maxime als Trivialität vermitteln zu können, wenn er an einen Verirrten im Wald erinnert, der am besten geradeaus geht. Gerade dieses Beispiel zeigt jedoch, daß Descartes' Motivationsüberlegungen nicht hinreichen. Denn in Wahrheit sollte der Verirrte natürlich alle zugänglichen Informationen nutzen und seinen Weg in deren Licht korrigieren, auch wenn er dann nicht geradeaus geht. Diesen Gesichtspunkt betont Descartes auch an der Parallelstelle (AT VII, 149). Für die zweite Maxime der Konsequenz müssen wohl weitere Gründe in Descartes' Denken gesucht werden, die erst am Ende vorliegender Abhandlung entwickelt werden können und die erkenntnistheoretische Untersuchung voraussetzen.<sup>10</sup> Sie bilden einen Motivationsstrang, der über den Standpunkt der provisorischen Moral hinausweist und letztlich mit der Anforderung (4) der Vorwegnahme der endgültigen Moral erklärt werden muß.

Die dritte (c) und vierte Maxime (d) bilden eine motivische Einheit, die aus dem Prinzip der Vorbereitung auf die Ergebnisse der Erkenntniskritik (4) hervorgeht. Die dritte beinhaltet ein Autarkieideal, das Descartes an dieser Stelle noch nicht vollständig motivieren kann (AT VI, 25f.). Erst aus der Untersuchung wird genau erhellen, worin die Grenze der Autarkie besteht, hinter die sich der einzelne zurückziehen soll, und warum sich der einzelne mit dem identifizieren kann, was innerhalb dieser Grenze liegt. Der einzelne wird also aufgefordert, in die Lebensführung schon Prinzipien zu integrieren, die einer endgültigen Moral angehören und aus den Notwendigkeiten der Lebensführung nicht ohne weiteres zu rechtfertigen sind, selbst wenn er dadurch etwa den Sitten und Gebräuchen seiner Heimat widersprechen mag. Diese Aufforderung ist, wie derjenige weiß, der die Gewißheitssuche schon vollzogen hat, für die Lebensführung auch dann nützlich, wenn man jene noch nicht vollzogen hat. Die provisorische Moral muß freilich gemäß dem fünften Erfordernis (5) auch aus

---

<sup>10</sup> Gaukroger dagegen sieht hier nur „[...] a rigid adherence to social and moral conventions.“(1996, 307) Aber was sollte Descartes mit einer solchen rigiden Anhängerschaft bezwecken? Sie scheint für den unbedarften Leser keineswegs überzeugender als der Vorschlag geringerer Rigidität. Auch die Maske der Konformität, um den Umsturzwahnsucht zu vermeiden, erfordert ja nicht gleich „rigid adherence“. Außerdem geht es ja auch um unter Unsicherheit gewählte Überzeugungen und Maximen wie die Richtung im Wald.

der Perspektive dessen, der die Gewißheitssuche noch nicht vollzogen hat, plausibel sein. Daher versucht Descartes trotz dieser impliziten Voraussetzungen der dritten Maxime (c) auch den Anschein zu erwecken, sie verstehe sich von selbst, indem er sie aus gängigen moralphilosophischen Gemeinplätzen rekonstruiert. Das eingängige, von J. Marshall in dieser Form genauer rekonstruierte Argument lautet, der Mensch möge sich auf das konzentrieren, was er verändern kann, und das Unabänderliche hinnehmen lernen (Marshall 1999, 50-53). Daß Descartes sehr pointierte Überzeugungen hat, was der Mensch verändern kann, und warum er den Rest hinnehmen kann, ohne sich sehr grämen zu müssen, klingt nur am Rande an. Daß Descartes hier zwischen der Vorwegnahme von Ergebnissen der Untersuchung und einer Form der Hinführung schwankt, die ohne solche Vorwegnahmen auskommt und traditionelle moralische topoi aufnimmt, verführt Interpreten wie Marshall dazu, die Abhängigkeit der Maxime (c) von starken anthropologischen Voraussetzungen zu vernachlässigen.

Die vierte Maxime (d) dient nun dazu, die Untersuchung zu unterstützen und die provisorische Moral für ihre Ablösung durch die Ergebnisse der Untersuchung offenzuhalten (Anforderungen 3 und 4, AT VI, 27). Sie unterstreicht damit ebenfalls den provisorischen Charakter dieser Moral. Die Fokussierung der provisorischen Moral auf die Lebensführung wird ergänzt durch etwas, das Descartes die „Untersuchung der Wahrheit der Dinge an sich selbst“ nennt. Was er damit über die bisher motivierte Erkenntniskritik hinaus meint, wird noch zu diskutieren sein. Diese Untersuchung wird als die bestmögliche Lebensweise dargestellt. Dadurch wird die Motivation der Untersuchung aus der Perspektive der Lebensführung, die durch die provisorische Moral geleitet wird, aufrechterhalten. Auch diese Maxime nimmt thetisch vorweg, was erst im Verlauf der Untersuchung wirklich motiviert wird. Daß die Wahrheitssuche die beste Lebensform ist, läßt sich erst aus der Analyse der menschlichen Natur begründen. Allerdings soll ja die provisorische Moral selbst zumindest die negative Fassung dieser Maxime aufrechterhalten helfen, daß die Wahrheitssuche keine Tätigkeit ist, die dem Leben schädlich ist, und daher ganz natürlich aus dem Streben nach größtmöglicher Sicherheit der eigenen praktischen Überzeugungen folgt, denn die provisorische Moral bietet Mittel, einen eventuell resultierenden Schaden abzuwehren.

Die Diskussion hat gezeigt, daß Descartes über Ressourcen verfügt, vom common-sense-Standpunkt zur Untersuchung hinzuführen. Allerdings blieben verschiedene Fragen offen. So erschien seine vernichtende Diagnose der bestehenden Weisen, Wissen zu erwerben, zu sehr *ad hominem*, als daß jeder sie sich zu eigen machen könnte. Der common-sense-Standpunkt, den Interpreten wie Broughton im Sinn haben, beinhaltet wohl ein günstigeres Urteil über die eigene Erkenntnistätigkeit. Weiter wurde zwar verständlich, warum man auf die Methode eines radikalisierten Zweifels verfallen könnte; Irrtümer lassen sich eher vermeiden, wenn man Verdachtsmomente gegen die eigenen Überzeugungen ernst nimmt. Aber ein Umsturz des eigenen Überzeugungssystems mit Hilfe eines sehr radikalen Zweifels wurde dadurch nicht hinreichend motiviert. Schließlich scheint auch noch die „Wahrheit der Dinge an sich selbst“ eine Rolle zu spielen, die erst verständlich gemacht werden muß.

## **1.2 Ziele der Erkenntnis - Wahrheit an sich und Nutzen im Leben**

Der Erkenntniskritik immanent werden zwei unabhängige Ziele der Erkenntnis aufgewiesen, ein rein epistemisches Ziel der Wahrheit und ein instrumentelles Ziel für das Leben brauchbarer Überzeugungen.

Die externe Perspektive ließ bestimmte Motivationslücken, was das radikale Unternehmen der *Meditationen* angeht. Doch ihre Diskussion hat auch die Naivität der Vorstellung gezeigt, man könne irgendeinen common-sense-Standpunkt als selbstverständlichen Ausgangspunkt nehmen, um ihn mit

Descartes' Überlegungen zu konfrontieren. Descartes macht bestimmte Voraussetzungen, welche natürlichen Motivationen in den Erkenntniserwerb eingehen. Mit ihnen muß man sich auseinandersetzen, bevor man eine Motivationslücke vom common-sense-Standpunkt her konstatiert. Ein wesentlicher Gesichtspunkt, ohne den die Methode, die Descartes vorschlägt, tatsächlich kaum zureichend motiviert erscheint, verbindet sich mit der Offenheit für eine Untersuchung der „Wahrheit der Dinge an sich selbst“, die Descartes annimmt. Die erste Motivationsüberlegung führt so zu einer zweiten, die verständlich macht, was es mit dieser Offenheit auf sich hat.

Die erste Zielsetzung der Erkenntnis, die von einem common-sense-Standpunkt erwartet werden darf, ist wohl ein instrumenteller Nutzen für das gute Leben, zu dem die Erkenntnis für sich genommen nicht ohne weiteres gehört. Eine Reihe von Illusionen könnte unter Umständen einen größeren instrumentellen Nutzen haben. Es wäre dann besser, diese Illusionen statt Erkenntnissen zu haben. Es scheint, als spanne Descartes die Erkenntnis vor allem in dieses Ziel ein. Er stellt sich die Aufgabe, „[...] zu Erkenntnissen zu gelangen, die für das Leben recht nützlich sind [...] Dies ist nicht nur zum Zwecke der Erfindung einer unendlich großen Zahl von Kunstgriffen zu wünschen, die bewirken würden, daß man ohne irgendwelcher Mühe der Früchte der Erde und aller Annehmlichkeiten, die sich hier bieten, genösse, sondern hauptsächlich auch um der Erhaltung der Gesundheit willen, die zweifellos das erste Gut und die Grundlage aller anderen Güter dieses Lebens ist“ (I.I, 51, AT VI, 61f.)<sup>11</sup>

So spricht Descartes schon im *Discours* davon, sein verbleibendes Forscherleben einer Wissenschaft zu widmen, die der Medizin sichere Grundlagen bietet (AT VI, 78). Descartes unterscheidet indes zwischen dem instrumentellen Nutzen der Erkenntnis, und dem, was er kurz „die Wahrheit“ nennt.<sup>12</sup> Zumindest in der vierten Meditation geht es ihm nur um sie:

„[...]auch beschäftigt uns hier nichts, was in das Gebiet des Glaubens oder des praktischen Lebens gehört, sondern nur die theoretischen Wahrheiten, die wir bloß durch das natürliche Licht erkennen.“ (AT VII, 15)<sup>13</sup>

Descartes nimmt die scholastische Unterscheidung von Glaubens- und Vernunftfragen auf. Er will sich (wohl auch aus politischen Gründen) auf die letzteren beschränken. Zugleich grenzt er seine Überlegungen gegen Fragen des praktischen Lebens („*vitam agendam*“) ab. Beide Arten von Fragen, die des Glaubens und die des praktischen Lebens, sollen keine Rolle spielen. An anderer Stelle erklärt Descartes Irrtümer, die gleichwohl zu genau denselben Überzeugungen führen wie der rechte Gebrauch des Erkenntnisvermögens, die also pragmatisch genau dieselben Auswirkungen auf unser Überzeugungssystem und den praktischen Gebrauch haben, den wir davon in der Selbstbehauptung machen, für schuldhaft:

„Wenn ich nun nicht klar und deutlich genug auffasse, was wahr ist, und mich des Urteils enthalte, so handle ich offenbar recht und bin vor Irrtum bewahrt. Urteile ich aber, es sei so oder es sei nicht so, dann mache ich einen verkehrten Gebrauch von meiner freien Willkür. Wende ich mich dabei dem Falschen zu, so irre ich durchaus. Im andern Fall treffe ich zwar zufällig das Richtige, doch nicht ohne Schuld, da mir das natürliche Licht offenbart, daß die geistige Auffassung stets der Entscheidung des freien Willens vorhergehen müsse.“ (AT VII, 59f.)<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> „[...] de paruenir a des connoissances qui soient fort vtiles a la vie [...]Ce qui n'est pas seulement a desirer pour l'inuention d'une infinité d'artifices, qui feroient qu'on iouiroit sans aucune peine, des fruits de la terre & de toutes les commoditez qui s'y trouuent, mais principalement aussy pour la conseruation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, & le fondement de tous les autres biens de cete vie.“

<sup>12</sup> Diesen Unterschied vollzieht auch Verga nach: „Ma la philosophia, così come Cartesio la intende, non e solo utile per le scienze pratiche a cui dà luogo; lo e anche per se stessa.“ (Verga 1974, 31)

<sup>13</sup> „Nec ea spectari quae ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas & solius luminis naturalis ope cognitatas veritates.“

<sup>14</sup> „Cum autem quid verum sit non satis clare & distincte percipio, si quidem a iudicium ferendo absteineam, clarum est me recte agere, & non falli. Sed si vel affirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor; atque si in eam partem quae falsa est me convertam, plane fallar; si verò alteram amplectar, casu quidem incidam in

Das natürliche Licht zeigt mir, daß bestimmte Erkenntnisregeln einzuhalten sind, auch wenn die praktischen Konsequenzen in Gestalt der Überzeugungen, die ich meinem Handeln zugrunde lege, dieselben sind. Ich mache mich schuldig, wenn ich über Dinge urteile, ohne sie genügend klar und deutlich einzusehen (was hier offenbar der falsche Gebrauch des Erkenntnisvermögens ist im Gegensatz zum Urteilen nur aufgrund genügend klarer und deutlicher Einsichten), ganz gleich, welches Ergebnis ich damit erziele. Der Fehler liegt darin, daß bestimmte Erkenntnisregeln verletzt werden. Warum aber liegt darin ein Fehler, wo doch die Ergebnisse für die Lebensführung dieselben sind? Die nächstliegende Erklärung ist wohl die: Die Zufälligkeit, mit der ich das Richtige treffe, beeinträchtigt eine epistemische Tätigkeit auch aus der rein konsequentialistischen Sicht, daß mit Hilfe wahrer Überzeugungen viele praktische Ziele erreicht werden sollen. Die angemessene Weise, diese zu erreichen, erforderte eine verlässliche Erfolgsrate an wahren leitenden Überzeugungen.

Descartes beschränkt diese Auffassung nicht auf den Denker der dritten Meditation, der z.B. Sinnesdaten noch keinen Glauben schenken darf und sich um praktische Belange nicht kümmert. So schreibt er in den zweiten Erwiderungen:

„Und ich behaupte kühn, daß ein Ungläubiger, der [...] in völliger Unkenntnis darüber wäre, daß unser Christenglaube von Gott geoffenbart ist, und der dennoch dieselben Glaubenssätze, obwohl ihm selbst dunkel, infolge irgendwelcher *falschen* Gedankengänge annähme, darum nicht gläubig werden würde, sondern vielmehr darin sündigen würde, daß er seinen Verstand nicht richtig gebraucht.“(I.III, 134, AT VII, 148)<sup>15</sup>

Descartes unterscheidet die Offenbarung vom natürlichen Licht, aber beide haben dieselben epistemisch relevanten Eigenschaften der Klarheit und Deutlichkeit. Die Kühnheit der zitierten Behauptung liegt in der starken Reaktion auf den Einwand, daß der Ungläubige keine Sünde beginge, wenn er die christliche Religion aus unzureichend geklärten Gründen annähme (AT VII, 126). Descartes könnte auf diesen Einwand erwidern, der Ungläubige sündigt nicht darin, das Christentum anzunehmen, sondern nur darin, die klaren und deutlichen Gründe nicht an die Stelle der anderen zu setzen. Er scheint hier dem religiösen Glauben eine epistemische Komponente einzubeschreiben. Glauben, ohne zu wissen, ist sündhaft. Im Fall des religiösen Glaubens bildet also das Wissen die normative Vorgabe, nicht praktische Folgerungen daraus. Obgleich er einen spezifischen Einwand widerlegt, führt Descartes hier selbst in Glaubensdingen ein allgemeines Gesetz durch, wonach wahre Überzeugungen als solche wertvoll sind und falsche moralisch schlecht. Daß er darauf besteht, der Erwerb von Überzeugungen aufgrund unzureichender Gründe einschließlich seines Ergebnisses sei sündhaft, obgleich christliche Glaubenssätze doch nur nützen können, zeigt, wie wichtig ihm die Unterscheidung von Wahrheit an sich und praktischem Nutzen war.

Wenn wir dieses Beispiel aus der religiösen Sphäre des Glaubens allgemein in die Sphäre der Erkenntnis übertragen, da ja die Vorgängerstelle aus den *Meditationen* zeigt, daß seine Geltung nicht auf Glaubensdinge beschränkt ist, so zeigt es, daß wir selbst dann, wenn wir zu Ergebnissen kommen, die denen gleichen, zu denen echte Einsicht geführt hätte, also zu denselben Erfolgen in der Selbstbehauptung oder der Moral oder im frommen Vertrauen zu Gott führen, gegen ein Gebot verstoßen, das nicht vom instrumentellen Wert der Erkenntnis abhängt, sondern als eine Aufgabe oder als ein Ziel des Menschen fungiert, denn warum sonst sollte der Ungläubige sündigen, wenn er

---

veritatem, sed non ideo culpâ carebo, quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectûs praecedere semper debere voluntatis determinationem.“

<sup>15</sup> „Atque audacter [sic!] dico infidelem qui[...] plane ignorans ea quae nos Christiani credimus a Deo esse revelata, ipsa tamen, quamvis sibi obscura, falsis aliquibus ratiociniis adductus amplecteretur, non ideo fore fidelem, sed potius in eo peccatum, quòd ratione suâ non recte uteretur.“

dieselben Überzeugungen hat wie der Gläubige? Wir können zwar auch diese Stellen durch die Behauptung entschärfen, daß Descartes den nachhaltigen Nutzen der Akzeptanz richtiger Sätze mit falschen Gründen leugne, weil so ein Präzedenzfall für die Annahme anderer, schädlicher Überzeugungen ohne zureichende Gründe gegeben sei, oder dieselben falschen Gründe irgendwann andere Überzeugungen nach sich zögen, die schädlich seien. Allerdings scheinen Glaubenssätze so wichtig, daß es schwer ist, zu sehen, worin der Nachteil bestehen könnte, der ihre Annahme um jeden Preis kompensiert. Zumindest kann Descartes, der ja eigentlich nicht von Dingen des Glaubens reden will, ihre Bedeutung nicht gegen die anderer Überzeugungen abwägen.

Die Unterscheidung an anderer Stelle zwischen dem Gebrauch des Lebens und der Betrachtung der Wahrheit zeigt, daß nicht nur ein möglichst nachhaltiger instrumenteller Nutzen erreicht werden soll:

„Übrigens möchte ich Euch hier darauf aufmerksam machen, daß ich in dem, was dem Willen anzunehmen freisteht, sehr streng unterschieden habe zwischen dem *Gebrauch des Lebens und der Betrachtung der Wahrheit*. Denn in den Dingen des gewöhnlichen Lebens bin ich *so weit entfernt zu glauben, man dürfe nur dem klar Erkannten zustimmen*, daß ich im Gegenteil glaube, daß man nicht einmal das Wahrscheinliche immer abwarten darf, sondern bisweilen aus dem völlig Unbekannten eines auswählen und das Ausgewählte ebensogut festhalten muß, solange keine Gründe dagegen geltend gemacht werden können, als ob es aus sehr einleuchtenden Gründen ausgewählt wäre, wie ich in der Abhandlung zur Methode, 26 dargelegt habe. *Sobald es sich aber nur um die Betrachtung der Wahrheit handelt, wer hat da jemals geleugnet, daß man dem nur dunkel und nicht distinkt genug Erkannten gegenüber seine Zustimmung zurückhalten müsse*. Daß ich aber in meinen Meditationen allein über die Betrachtung der Wahrheit gehandelt habe, das versteht sich eigentlich von selbst, außerdem habe ich es aber auch ausdrücklich [...] erklärt [...], da es mir ja nicht auf ein Handeln, sondern nur auf ein Erkennen ankomme.“(m.H. I.III, 134f., AT VII, 149)<sup>16</sup>

Das völlig Unbekannte sind Alternativen, bei denen es keine Gründe für die eine im Gegensatz zur anderen gibt. Descartes läßt offen, ob das Ergebnis dieser Wahl ein Urteil oder nur eine Handlungsentscheidung ist. Was bedeutet die Rede, es gehe um die Betrachtung der Wahrheit? *Cum grano salis* geht es wohl um wahre Überzeugungen. Um sie zu erwerben, ist auf das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit zu achten, dem das dunkel und nicht distinkt genug Erfasste gegenübersteht. Descartes bietet an der obigen Stelle offenbar zunächst zwei gegensätzliche Maximen:

1. Akzeptiere nur klare und deutliche Überzeugungen.
2. Akzeptiere Überzeugungen, die nicht hinreichend deutlich sind.<sup>17</sup>

Descartes spricht zwar von „genügend klar und deutlich“. Damit könnte er auch eine Abstufung der Klarheit und Deutlichkeit je nach den Erfordernissen der jeweiligen Überzeugungsfelder meinen. Aber indem er diese hinreichende Klarheit und Deutlichkeit etwas anderem gegenüberstellt, mit dem wir uns in praktischen Dingen manchmal begnügen müssen, zeigt er, daß Klarheit und Deutlichkeit nicht relativ zu den jeweiligen Überzeugungsfeldern beschrieben wird, denn für praktische Annahmen wäre dann eben hinreichend deutlich, was er nicht hinreichend deutlich nennt, sondern daß es anscheinend ein bestimmtes Maß der Klarheit und Deutlichkeit gibt, das „genügend“ im Sinne der obigen Maximen

---

<sup>16</sup> „Caeterum velim ut hîc memineritis me, circa ea quae licet amplecti voluntati, accuratissime distinxisse inter usum vitae & contemplationem veritatis. Nam, quod ad usum vitae attinet, tantum abest ut putem nullis nisi clare perspectis esse assentiendum, quin è contra nequidem verisimilia puto esse semper expectanda, sed interdum è multis plane ignotis unum eligendum, nec minus firmiter tenendum, postquam electum est, quandiu nullae rationes in contrarium haberi possunt, quam si ob rationes valde perspicuas fuisset electum, ut in Dissertatione de Methodo pag. 26 explicui. Ubi autem agitur tantùm de contemplatione veritatis, quis negavit unquam ab obscuris & non satis distincte perspectis assensionem esse cohibendam? Quòd autem de hac solâ in Meditationibus meis egerim, tum etiam expressis verbis declaravi, dicendo, [...]non rebus agendis sed cognoscendis tantum incumbenam.“

<sup>17</sup> Descartes beschränkt sich hier wieder auf das Distinkte, weil dieses das eigentliche Kriterium innerhalb des Kriteriums genügender Klarheit und Deutlichkeit ist, denn viele nicht zureichend sichere Überzeugungen beruhen auf klaren Ideen.

ist und daher Klarheit und Deutlichkeit tout court genannt werden kann. Descartes spricht denn auch an vergleichbaren Stellen von Klarheit und Deutlichkeit ohne Zusatz (AT VIII / 1, 21).

Descartes trifft also eine seltsame Unterscheidung, die es erlaubt, die beiden gegensätzlichen Maximen gleichzeitig zu unterhalten:

1. Wenn es um die Betrachtung der Wahrheit geht, akzeptiere nur klare und deutliche Überzeugungen.
2. Wenn es um den Gebrauch im Leben bzw. das Handeln geht, akzeptiere auch Überzeugungen, die nicht hinreichend klar und deutlich sind.

Entsprechend der ersten Forderung mag der Ungläubige sündigen, wenn er den Glauben ohne sichere Einsicht annimmt, wenn eine solche Annahme ein Handeln ist. Es gibt auch andere Stellen, an denen Descartes die Sünde auf mangelnde Sorgfalt im Erkenntnisverhalten zurückführt. Entsprechend der zweiten Einschränkung muß man manchmal ohne eine solche Einsicht handeln. Descartes mag mit seinen Aussagen auf eine Problemstellung seiner Zeit reagieren. Suárez schränkt seine Forderung nach sicherem praktischen Urteilen ja dadurch ein, daß manchmal die am wenigsten zweifelhafte Alternative zu wählen sei (Suárez 1858-76, 4, 447a). Man könnte daher vermuten, daß Descartes in der Erkenntnistheorie Suárez' Forderung nach sicherem *praktischen* Urteilen in den Situationen umsetze, in denen kein Druck besteht, unter Unsicherheit zu handeln. Dafür spräche auf den ersten Blick auch das Kriterium der Bezweifelbarkeit, das Descartes verwendet, um Sicherheit zu erreichen. Denn auch Suárez richtet praktische Sicherheit an Unbezweifelbarkeit aus, ohne daß er freilich wie Descartes einen Prüfungsprozeß kennt, um Unbezweifelbarkeit festzustellen. Wie Suárez läßt auch Descartes hier eine entscheidende Frage offen: Auch er stellt einer Forderung nach sicherem Urteilen die Notwendigkeit gegenüber, manchmal unter Zweifelhaftem, Unsicherem auszuwählen. Suárez fordert, im letzteren Fall sein Bestes zu tun, das Richtige zu erkennen (Suárez 1856-78, 4, 448a). Aber darin liegt angesichts der Unsicherheit, wann die Umstände keine weitere Untersuchung zulassen, keine Antwort darauf, wie groß der Aufwand sein darf, die eigenen Überzeugungen abzusichern, und wann sie hingenommen werden müssen. Wie wir sehen werden, geht es Descartes wirklich auch darum, daß bestimmte Handlungen auf sicherem Wissen beruhen sollen. Aber seine Redeweise im letzten Zitat mahnt zur Vorsicht, anzunehmen, das erkenntnistheoretische Unternehmen mit seinen hybriden Gewißheitsanforderungen sei am Ende vollständig auf Anforderungen an die Sicherheit *des Handelns* zurückzuführen, wie sie Suárez artikuliert. Suárez unterscheidet zwischen spekulativer und praktischer Sicherheit oder Unbezweifelbarkeit. Irritierenderweise schlägt sich diese Unterscheidung auch in einer Verwendung des Wahrheitsbegriffs nieder. Spekulative Sicherheit erfordert meinungsunabhängige Wahrheit, praktische eine Wahrheit, die mit meinungsunabhängiger Falschheit vereinbar ist. Es kann praktisch wahr sein, daß p, aber objektiv wahr, daß nicht p (Suárez 1858-76, 4, 441a). Descartes spricht nun an der Stelle über den Ungläubigen von *falschen* Gedankengängen. Er könnte damit in Suárez' Terminologie solche meinen, die praktisch unsicher sind. Dann wäre offen, ob nicht praktische Unsicherheit verboten, aber meinungsunabhängige Falschheit erlaubt ist. Nun geht es Descartes an der zuletzt zitierten Stelle gerade nicht um ein Handeln aufgrund unbezweifelbarer Einsicht, sondern um die Wahrheit im Gegensatz zum Gebrauch des Lebens. Auch wenn diese Aussage schwer zu verstehen ist, wäre sie doch eine seltsame Formulierung von Suárez' praktischer Sicherheitsforderung, die wohl ad usum vitae zielt. Es scheint am ehesten um eine spekulative Sicherheit zu gehen, die über das hinausgeht, was Suárez für das Handeln fordert. Selbst dann, wenn Suárez' dreiteilige Unterscheidung von spekulativer Sicherheit, praktischer Sicherheit und Entscheidungen unter Unsicherheit nicht auf Descartes übertragbar ist, spricht diese Überlegung auch

dagegen, daß Descartes mit seiner Vorstellung der Wahrheit an sich nur auf die praktische Sicherheit des Handelns zielt, die ihm ein so brennendes Bedürfnis ist. Die Spannung zwischen einer subjektiven Sicherheit und der objektiven Wahrheit zieht sich freilich, wie erhellen wird, durch die gesamte Erkenntnistheorie Descartes'. Es gibt nämlich sowohl Anhaltspunkte dafür, diese Theorie als zielend auf bloß subjektive Gewißheit, als auch dafür, sie als zielend auf objektive Wahrheit zu interpretieren.

Doch wann geht es um die Wahrheit? Auch wenn die beiden Maximen nun vereinbar sind, so scheinen sie doch um die Lebensbereiche des Erkennenden zu konkurrieren. Es gibt Kontexte, in denen kann oder soll der Mensch den Nutzen für das Leben hintanstellen, und Kontexte, in denen kann oder soll eher auf diesen Nutzen als auf die Wahrheit gezielt werden. Descartes könnte freilich seine Bemerkungen methodisch auf den Gang der *Meditationen* einschränken. Es kann jedoch wohl nicht darum gehen, methodisch nur auf die Wahrheit zu sehen, um die epistemologische Frage zu beantworten, wie man zu wahren Überzeugungen kommt. Wenn letztlich nur der Gebrauch im Leben zählte, müßte auch die Erkenntnistheorie daran ausgerichtet werden, was dazu beiträgt, und nicht an irgendetwas, was dagegen abgegrenzt wird. Zwar könnte es heuristisch von Vorteil sein, eine rein erkenntnistheoretische Fragestellung zu verfolgen. Für eine solche Auffassung spricht auch, daß Descartes seine Untersuchung damit einleitet, daß es in ihr nur um die Wahrheit, nicht um die Dinge des Glaubens gehe. Doch angesichts der Aufmerksamkeit, die er auf die externe Motivation wendet, sollte Descartes etwas darüber sagen, warum es methodisch klug ist, den externen Nutzen aus der Untersuchung auszublenden. An der zitierten Stelle der Erwiderungen erläutert Descartes nicht nur seine Methode. Vielmehr zieht er Folgerungen aus seiner Untersuchung, die daher nicht nur Strategien innerhalb derselben sein können. Die Bedürfnisse der Lebensführung könnten gleichsam Nebenbedingungen bilden, die die Suche nach der Wahrheit einschränken. Aber auch dann muß diese Suche eine eigenständige Zielfunktion bestimmen. Jene Verhaltensvorschrift für den Fall, daß es um die Wahrheit geht, könnte vielleicht für einen rein hypothetischen Fall („Wenn es um die Wahrheit ginge...“) gelten. Doch Descartes benutzt keinen kontrafaktischen Konditionalsatz, sondern redet so, als gebe es wirklich Situationen, in denen es nur um die Wahrheit geht.<sup>18</sup>

Im Schreiben an Picot, das als Vorwort der französischen Übersetzung der *Prinzipien* dient, entwickelt Descartes das Programm der Wahrheitssuche im ausdrücklichen Gegensatz zum Ziel der Klugheit in praktischen Dingen und bringt es mit der Suche nach (spekulativer) Sicherheit zusammen, nachdem er

---

<sup>18</sup> Es wäre nun denkbar, daß der Gegensatz zwischen dem Ziel der Wahrheit und den Belangen des Lebens nur für eine Interimszeit bestünde. Vielleicht wird an dieser Stelle, an der sich Descartes ausdrücklich auf die provisorische Moral des *Discours* bezieht, nur zwischen dem unterschieden, was wir bis zur Gewinnung weitestgehender klarer und deutlicher Erkenntnis *annehmen* müssen, und der klaren und deutlichen Erkenntnis, die solche Annahmen ersetzt. Es wäre nur eine Zeit lang besser, Überzeugungen anzunehmen, die nicht klar und deutlich sind. Später aber wäre es auch ad usum vitae besser, nur klar und deutlich Erkanntes zu akzeptieren. So betont Röd, die endgültige Moral kenne keine Entscheidungen, bei denen es nötig sei, „[...] auf gut Glück zu handeln.“ (Röd 1982, 160) Dann müßte das Ziel der Wahrheit nicht eigenständig neben dem Nutzen für das Leben stehen, sondern es wäre diesem vielleicht untergeordnet. Allein Descartes nimmt zwar auf die provisorische Moral des *Discours* Bezug, macht jedoch auch nach dem Vollzug der *Meditationen*, nachdem das Kriterium zuverlässiger Erkenntnis etabliert ist und auch gemäß der Vorläufigkeitsthese kein Hindernis mehr besteht, von der klaren und deutlichen Erkenntnis allgemeiner Prinzipien zu konkreten Folgerungen für das Handeln überzugehen, keinerlei Einschränkungen, was die Notwendigkeit ungesicherter Annahmen für das Handeln in der Welt betrifft. Das bedeutet, das Handeln bedarf immer bestimmter Annahmen, die nicht klar und deutlich ausgewiesen sind. Wo es aber um die Wahrheit geht, dürfen sie nicht zählen. Damit es aber um eine Wahrheit gehen kann, in deren Verfolgung diejenigen Annahmen nicht zählen dürfen, die doch notwendig für die Selbstbehauptung im täglichen Leben sind, kann die Wahrheit nicht nur ein instrumentelles Ziel sein, das im Zuge der Erringung der Selbstbehauptung verfolgt wird, sondern sie muß unabhängig von der Selbstbehauptung ein Ziel oder eine Aufgabe für sich bilden.

die vier Wissensquellen erwähnt hat, aus denen wir gewöhnlich schöpfen, klare Begriffe, Sinneserfahrung, Umgang mit Menschen und Lektüre von Büchern:

„[...]Nun hat es zu allen Zeiten große Männer gegeben, die versucht haben, eine fünfte unvergleichlich erhabener und sicherere Stufe der Weisheit zu finden, indem sie die ersten Ursachen und die wahren Prinzipien suchten, woraus man die Gründe alles Wißbaren ableiten könnte, und wer hieran gearbeitet hat, wurde vorzüglich als Philosoph bezeichnet.“(I.I, XXXIV, AT IX / 2, 5)<sup>19</sup>

Die Philosophen suchten eine Stufe der Weisheit, deren Hauptkennzeichen die Sicherheit aller Überzeugungen ist, die auf dieser Stufe stehen. Dadurch soll zugleich eine Grundlegung alles Wißbaren erreicht werden. Da Descartes klare und deutliche Einsicht als Standard empfiehlt, wenn es um die Wahrheit geht, und da er keinen Unterschied zwischen klaren Begriffen und klaren Einsichten macht, geht es bei dieser fünften Stufe darum, diese Einsicht erforderlichenfalls auf eine neue, höhere Stufe der Sicherheit zu heben, oder zu zeigen, daß sie diese Stufe erreicht, nicht darum, eine neue Erkenntnisquelle zu erschließen. Um diese höhere Stufe zu erreichen, wird die Unbezweifelbarkeit von Überzeugungen aufgrund klarer und deutlicher Einsicht dargetan. Im folgenden macht Descartes klar, daß das Ziel, diese Stufe zu erreichen, auch mit dem autonomen Ziel der Wahrheit an sich zu tun hat, wie wir später in der Diskussion der zwei Fehler, die auf der Suche nach der fünften Stufe gemacht werden, zeigen werden.

Auf die gerade dargestellten Überlegungen scheint sich nun die Rede von einer Situation zu beziehen, wenn der Geist dem Körper nicht mehr ganz dient, sondern nach der Wahrheit der Dinge an sich selbst fragt (AT VIII / 1, 36).<sup>20</sup> Wie er oben den vier Weisen, zu Überzeugungen zu gelangen, die Suche der Philosophen nach einer anderen Stufe der Gewißheit gegenüberstellt, so hier der Praxis von Kindheit an die gereifte Wahrheitssuche. Die Aufgabe, die Wahrheit der Dinge an sich selbst zu untersuchen, ergibt sich erst daraus, daß der Geist dem Körper nicht mehr ganz dient, sondern eigene Ziele verfolgt. Man könnte versucht sein, den Dienst am Körper von allgemeineren praktischen Zielen zu unterscheiden, denen das Streben nach der Wahrheit dienen könnte. Aber da Descartes an den zitierten parallelen Stellen allgemein von „ad usum vitae“ spricht, scheint die Unterscheidung eine der Wahrheitssuche und irgendwelcher pauschaler praktischer Ziele zu sein. Wenn nun die *Wahrheit der Dinge an sich* in unserer Lesart dasselbe ist, was auch der Philosoph als fünfte Stufe der Weisheit sucht,<sup>21</sup> dann liegt im Rückgriff auf das Schreiben an Picot auch der Sinn dieser Suche nach der Wahrheit der Dinge an sich darin, daß der Mensch

„[...] zu jener höheren Stufe der Weisheit gelangt, in der ja das höchste Gut des menschlichen Lebens besteht.“ (II.I, XXXVII, AT IX / 2, 9)<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> „[...]Or il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tasché de trouuer vn cinquième degré pour paruenir à la Sagesse, incomparablement plus haut & plus assuré que les quatre autres: c'est de chercher les premières causes & les vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de sçavoir; & ce sont particulièrement ceux qui ont trauaillé à cela qu'on a nommez Philosophes.“

Descartes scheint an dieser Stelle zweierlei zu konfundieren: eine Aufzählung normaler Erkenntnisquellen und eine Differenzierung verschiedener Grade der Sicherheit von Überzeugungen, denn nur auf eine solche Differenzierung kann sich die fünfte Stufe („cinquième degré“) beziehen. Der Grund dafür ist wohl, daß er hier zugleich an sein Programm der Begründung aller Überzeugungen aus sicheren Grundlagen denkt. Dieses Programm soll zugleich eine Antwort auf die Frage nach zulässigen Erkenntnispfaden bieten und eine größere Sicherheit. Daher werden normale Erkenntnispfade aufgezählt und ihnen zugleich ein Auswahlkriterium der zuverlässigen und zulässigen Erkenntnispfade gegenübergestellt.

<sup>20</sup> „[...]Et quamvis jam maturis annis, cùm mens non ampliùs tota corpori seruit, nec omnia ad illud refert, sed etiam de rerum, in se ipsis spectatarum, veritate inquirat, permulta ex iis, quae sic antea iudicavit, falsa esse deprehendat[...]"

<sup>21</sup> wie die später diskutierte Stelle (AT IX / 2, 7) zeigt.

<sup>22</sup> „[...] on peut paruenir à ce plus haut degré de Sagesse, auquel consiste le souuerain bien de la vie humaine [...]"

Es scheint daher das höchste Gut des menschlichen Lebens, hinsichtlich bestimmter Dinge wahre und sichere Überzeugungen zu haben. Der fünfte Grad der Weisheit hat auch praktische Vorteile, denn er erschließt die Fundamente alles Wißbaren. Aber diese instrumentelle Funktion allein würde ihn nicht zum höchsten Gut machen, sondern nur das, wozu er dient.

Wie stehen nun Sicherheit und Wahrheit zueinander? Wahre Überzeugungen sind nicht immer gegeben, sondern müssen gesucht werden. Dazu gibt es geeignetere und weniger geeignete Wege. Ein Kriterium dieser Eignung ist die Zuverlässigkeit, mit der ein Weg zu wahren und nicht zu falschen Überzeugungen führt. Um den richtigen Weg finden zu können, muß auch darüber entschieden werden können, ob das Kriterium der Zuverlässigkeit erfüllt ist. Eben diese Anforderungen scheinen mit der Auszeichnung der Sicherheit gemeint zu sein, die insofern mit einem anderen Schlüsselbegriff der cartesianischen Erkenntnislehre übereinkommt: Gewißheit. Gewißheit mag neben der Zuverlässigkeit einer bestimmten Überzeugung ein vielleicht implizites Gewährsein dieser Zuverlässigkeit beinhalten. Die Methode, zu dieser höheren Stufe der Weisheit zu gelangen, muß gewährleisten, daß man Gewißheiten von dem unterscheiden kann, was nicht gewiß ist. Die fünfte Stufe der Weisheit soll ja das Ziel der Wahrheit an sich dadurch umsetzen, daß sie nicht nur zu einer höheren, sondern zu einer *unvergleichlich* höheren Stufe der Sicherheit führt. Der Komparativ wird also zugleich zurückgenommen. Eine neue Qualität an Sicherheit wird gefordert, eine von der Vergleichbarkeit ausgenommene, *absolute* Sicherheit. Das Ziel der „Wahrheit der Dinge an sich selbst“ ist wohl so zu fassen, daß Wahrheiten gesucht, *Irrtümer* aber methodisch ausgeschlossen werden sollen. Der bekehrte Ungläubige im obigen Beispiel tut nicht genug, einen Irrtum zu vermeiden.

Neben die externe Motivation von einem common-sense-Standpunkt tritt nun eine sehr starke Motivationsressource des methodischen Zweifels: Das Ziel, infallible Methoden des Erwerbs von Erkenntnissen auszuzeichnen. Als Methode, zur Gewißheit zu gelangen, dient eine Zweifelsoperation, „[...]einmal im Leben sich zu entschließen, an allem zu zweifeln, worin man auch nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit [incertitudinis] antrifft“(II.I, 1, AT VIII / 1, 5)<sup>23</sup>

Es wird an allem Ungewissen gezweifelt, damit das Gewisse übrig bleibe. Descartes erklärt, alles in Zweifel ziehen zu wollen, was bezweifelt werden *kann*:

„In der zweiten Meditation macht der Geist von der ihm eigenen Freiheit Gebrauch und nimmt an, daß nichts existiere, an dessen Dasein nur der geringste Zweifel möglich ist.“(AT VII, 12)<sup>24</sup>

Wenn der Zweifel als zuverlässige Methode der Erringung jener fünften Stufe der Weisheit dienen soll, also Irrtümer ausschließt, müssen Unbezweifelbarkeit und Infallibilität zusammenhängen.

Der Ausdruck der Gewißheit wird oft gebraucht, um etwas Subjektives zu bezeichnen. So sagen wir: „Sie war gewiß, daß ihr Pferd das Rennen gewinnen würde“, selbst dann, wenn kein anderer diese Gewißheit teilen würde. Gleiches gilt für den Zweifel: „Er war zu keiner richtigen Selbsteinschätzung fähig. Er war unfähig zum geringsten Zweifel, daß sein Pferd gewinnen würde.“ In unserem Kontext interessiert aber vor allem eine andere Bedeutung, die mit der Zuverlässigkeit von Überzeugungen zu tun hat. Auch in dieser objektiven Bedeutung scheint Gewißheit eine Sache von Graden oder Stufen zu

---

<sup>23</sup> „[...]semel in vitâ de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus.“

<sup>24</sup> „In secundâ, mens quae, propriâ libertate utens, supponit omnia non existere de quorum existentiâ vel minimum potest dubitare[...].“ Die Übersetzung gibt dem lateinischen Text („mens [...] vel minimum potest dubitare“) zu recht eine objektivierende Wendung. Es kann nicht gezweifelt werden, nicht nur, irgendein Geist kann nicht zweifeln.

sein, wenn auch nicht einfach quantifizierbar. Sie scheint aber auch von der Qualität von Gründen abhängig, die nicht ohne weiteres gegeneinander abgewogen werden können. Wenn Descartes von einer unvergleichlich höheren und sichereren Stufe der Weisheit spricht, und behauptet, als Philosoph gelte, wer sie suche, so enthebt er die damit erzielte Gewißheit allen normalen Kontexten, in denen wir sonst zuversichtlich sind, die er in der Beschreibung der vier anderen Stufen der Gewißheit aufzählt. Da die Philosophen nach ihr suchen und damit den Raum des natürlichen Denkens und Tuns überschreiten, kann sie „metaphysisch“ (AT I.I,32 VI, 39)<sup>25</sup> oder „absolut“ genannt werden. In den *Meditationen* nennt Descartes den Zweifelsgrund eines höchst mächtigen Betrügers aufgrund seiner Entlegenheit „metaphysisch“ (AT VII, 36).<sup>26</sup> Dieser Zweifelsgrund wird denkbar, wenn die normalen Wahrscheinlichkeitsanforderungen an Zweifelsgründe außer Kraft gesetzt werden, so daß auch schwächste und entlegenste Zweifelsgrund akzeptabel erscheinen. Der Grund, warum Descartes hier von „metaphysisch“ spricht, ist offenbar zunächst die Abgrenzung gegen Alltagskontexte und der Rekurs auf ein Thema der Philosophie, einen Täuschergott, aber auch der, daß er eine Beziehung zu dem Ideal metaphysischer Gewißheit herstellt, das zu erreichen Aufgabe der Philosophie ist, also der Wissenschaft, zu der die Metaphysik gehört. Sie ist durch die Unmöglichkeit gekennzeichnet, daß etwas in dieser Weise gewiß und doch falsch ist.<sup>27</sup> Es ist notwendig so, daß alles, was metaphysisch gewiß ist, wahr ist. Descartes schlägt vor, die metaphysische Unmöglichkeit des Irrtums durch die Unbezweifelbarkeit herbeizuführen, und die Möglichkeit des Zweifels weit genug aufzufassen, so daß sie auch dort besteht, wo sie im Alltag absurd wäre. Nur was die höchste Stufe der Gewißheit einnimmt, kann im starken Sinne nicht bezweifelt werden. Diese Überlegung, was Descartes mit der Untersuchung der „Wahrheit der Dinge an sich selbst“ verbindet, motiviert ein sehr starkes Zweifelsunternehmen. Es beinhaltet, durch den Zweifel falsche Urteile auszuschließen.

### 1.3 Erkenntnisziele und die Durchführung der Erkenntniskritik

Es wird gezeigt, wie Descartes seine Erkenntniskritik auf die Ziele der Wahrheit und des *usus vitae* ausrichtet. Zunächst werden Alternativvorschläge zur Motivation dieser Kritik diskutiert. Dann wird die resultierende Hauptinterpretationslinie der *Meditationen*, nach der sie auf unabhängige Wahrheit zielen, gegen eine andere verteidigt, nach der sie nur aufzeigen, was man glauben muß. Dazu bedarf es einer Interpretation der klaren und deutlichen Ideen, wonach sie nicht nur psychisch zwingend, sondern in transparenter Weise verlässlich sind.

Dieser kurze Abriß des Zusammenhangs zwischen den Erkenntniszielen und dem Projekt der Erkenntniskritik muß nicht nur mit den Interpretationen dieses Projekts in der Forschung, sondern auch mit Descartes' Durchführung des Projekts abgeglichen werden. Zuerst werden einige Probleme dieses Abgleichs diskutiert; dann wird mit der Deutung von B. Williams eine erörtert, die Descartes' Anregung eines Ziels der Wahrheit aufnimmt und systematisch ausbaut. Descartes' Konzeption der metaphysischen Gewißheit wurde in der neueren Philosophie kritisch diskutiert. Bei A. Plantinga (2000) bezeichnet Gewißheit (*certainty*) ein epistemisches Maximum, das eine Überzeugung erreichen kann. Ein solches Maximum ist das, von dem wir wissen, daß wir es nicht glauben können, ohne daß es wahr ist, wobei jenes Wissen selbst dieses Maximum erreicht. Aber er leugnet, daß solche Gewißheit erreichbar ist. E. Sosa kritisiert die Forderung der Infallibilität, die er als Kennzeichen des cartesischen Fundamentalismus („*foundationalism*“) sieht:

<sup>25</sup> „[...]certitude métaphysique[...]“ L. Gäbe übersetzt diesen Ausdruck mit „absoluter Gewißheit“.

<sup>26</sup> „[...] Metaphysica dubitandi ratio est[...]“

<sup>27</sup> Oder, wie Röd meint, dadurch, daß „[...] unbedingte Gewißheit des Urteilens und notwendige Wahrheit des Urteils koinzidieren.“ (1982, 46) Es kann indes nicht um notwendige Wahrheit gehen, denn gewisse

„Rationalism requires [for epistemic justification..] a process to be perfectly reliable.“(Sosa 1991, 89, vgl. auch Audi 1993, 361-362, zur Gewißheit als epistemischem Maximum 434).

Überzeugungen sind in der rationalistischen Sichtweise genau dann gerechtfertigt, wenn sie aus infalliblen grundlegenden Einsichten oder Schlüssen aus solchen Einsichten hervorgehen, die ebenfalls infallibel sind, wenn sie mit der nötigen Sorgfalt ausgeführt werden. Dieses Bild entspricht dem fundamentalistischen Modell, mit dem Descartes das Ideal sicherer Überzeugungen umsetzt.<sup>28</sup>

Trotz dieser Rezeptionsgeschichte erheben sich gegen diese Interpretation des cartesischen Programms auch philologische Bedenken: In seiner Durchführung scheint der Zweifel schwächer als in ihr vorgestellt. Erstens, weil Descartes verlangt, daß zum Zweifeln Gründe vorgebracht werden müssen (AT VII, 18). Daher scheint die Beweislast umgekehrt: Nicht Überzeugungen müssen sich als unbezweifelbar erweisen, sondern der Zweifel an ihnen begründet werden. Damit wäre ein recht schwacher Sinn von Unbezweifelbarkeit gewonnen, nämlich, daß keiner einen Zweifelsgrund findet, nicht, daß keiner gefunden werden kann. Zweitens sieht es in der ersten Meditation so aus, als widerlege Descartes nur ganz bestimmte Zweifelsgründe, die mannigfaltigen Sinnestäuschungen, die Eventualität eines Traums, eines mächtigen Täuschergenius. Es scheint ihm eher um das strategische Ziel zu gehen, sein Überzeugungssystem in einer schon sinnvoll gegliederten Form zu suspendieren. Die Zurückweisung der konkreten einzelnen Zweifelsgründe, deren Vollständigkeit sich nur an der Vollständigkeit der in Zweifel gezogenen Überzeugungen bemißt, nicht daran, daß alle Zweifelsgründe erwogen werden, scheint nicht hinreichend, um die absolute Gewißheit herzustellen, die das Ziel der Wahrheit enthält. Man könnte daraus folgern, daß Descartes keine Gewißheit erreichen will, die beinhaltet, daß die Überzeugungen wahr sind, die in dieser Weise gewiß sind.

Gegen diese Abschwächung des Beweisziels sprechen all die angeführten Stellen, an denen Descartes sein Programm des Zweifels mit dem Ziel in Verbindung bringt, nach einer Wahrheit der Dinge an sich selbst zu suchen in dem Sinne, daß man nur wahre Überzeugungen unterhält. Weiterhin

---

Überzeugungen wie „Ego cogito, ego sum“ sind nicht notwendig, sondern darum, daß der Zusammenhang zwischen der metaphysischen Gewißheit einer Überzeugung und ihrer Wahrheit notwendig ist.

<sup>28</sup> mit zwei Unterschieden. Es schließt erstens noch nicht die Forderung der Reflexivität ein, die der Gewißheitsbegriff wohl hinzubringt. Darin könnte schon eine Reduktion von Descartes' Anspruch liegen. Descartes selbst spricht zweitens von Sicherheit und Gewißheit und nicht von Rechtfertigung. Eine Interpretation muß diesen normativen Begriff nicht unterstellen. Wir werden ihn nur bequemlichkeitshalber weiter verwenden. Auf diese Weise ließe sich die Kritik Alstons (1987) an einer fundamentalistischen Theorie der Rechtfertigung vermeiden, die Alston auch gegen Descartes richtet. Nach Alston muß eine solche Theorie davon ausgehen, daß die Rechtfertigung mancher Überzeugungen nicht aus anderen Überzeugungen erfolgen muß. Die Rechtfertigung einer Überzeugung B beinhaltet eine Überzeugung A, daß B gerechtfertigt sei, die ihrerseits gerechtfertigt werden muß. Da eine Überzeugung betreffend die Rechtfertigung als normative Eigenschaft auf Überzeugungen betreffend nichtnormative Eigenschaften beruht, kann jene Überzeugung A aber nicht grundlegend sein. Alston muß dabei voraussetzen, daß jede Rechtfertigung einer nichtepistemischen Überzeugung eine Überzeugung beinhaltet, daß jene nichtepistemische Überzeugung gerechtfertigt ist. Denn sonst könnte eine fundamentalistische Rechtfertigung erfolgen, ohne daß irgendeine Überzeugung betreffend die Rechtfertigung einer Überzeugung eine Rolle spielt. Wenn eine fundamentalistische Theorie der Erkenntnis jedoch normative Begriffe wie den der Rechtfertigung vermeidet, dann vermeidet sie diese Schwierigkeit. Ob sie sich allerdings vermeiden läßt, erscheint fraglich, wenn Bemerkungen wie derjenigen über die Sünde des Ungläubigen, die darin liegt, Urteile ohne hinreichend klare und deutliche Einsicht zu fällen, Rechnung getragen werden soll. Allerdings könnte Descartes' Vollkommenheitsmetaphysik ohnehin eine Zurückweisung von Alstons Prämisse beinhalten, daß normative auf nichtnormativen Eigenschaften beruhen, wenn sie besagt, daß es grundlegende normative Eigenschaften gibt, die nicht auf anderen natürlichen Eigenschaften beruhen, denn Vollkommenheit scheint mit Realität identisch. Statt Alstons Abhängigkeitsthese zurückzuweisen, könnte auch zwischen normativen Eigenschaften wie Rechtfertigung, die mit der Erfüllung von Regeln zu tun haben könnten, und normativen Eigenschaften wie Vollkommenheit unterschieden werden dergestalt, daß nur die ersten auf nicht-normativen Eigenschaften beruhen müssen. Auch dann wäre es vielleicht sinnvoll, den Begriff der Rechtfertigung zu vermeiden.

spricht dagegen, daß Descartes wohl beansprucht, der Geist könne nach Abschluß der *Meditationen* an dem, was er unbezweifelbar gefunden hat, nicht mehr zweifeln. Wenn er nur einzelne Zweifelsgründe widerlegt, die er gerade findet, oder die hinreichend sind, ein ganzes System von Überzeugungen in Zweifel zu ziehen, kann er aber nicht beanspruchen, der Geist könne an den Überzeugungen, zu denen er gelangt, dann nicht mehr zweifeln, denn es wäre immer denkbar, daß er irgendwann einen Zweifelsgrund findet und dann doch zweifeln kann. Daß etwas unbezweifelbar ist, heißt nicht, daß mehr oder weniger zufällig kein Zweifelsgrund gefunden wird, sondern, daß kein Grund zum Zweifel gefunden werden *kann*. Dieses Können muß auch stärker sein als das, was der einzelne Denker Descartes gerade kann. Es darf nicht davon beeinträchtigt werden, daß diesem Denker gerade oder irgendwann keine Zweifelsgründe einfallen. Es muß beinhalten, daß ein in geeigneter Weise idealisierter Denker keine Zweifelsgründe finden kann. Dazu genügt es nicht, die aktuellen Zweifelsgründe zu widerlegen, die Descartes vorbringt, sondern es muß gezeigt werden, daß keine gefunden werden können. Entweder Descartes' Beweis geht über die Widerlegung der einzelnen Zweifelsgründe hinaus, die er nennt, oder er begründet, warum er nur *diese* Gründe widerlegen muß, um zu beweisen, daß keine Zweifelsgründe mehr gefunden werden können. Diese Begründung bleibt Descartes aber schuldig. Doch auch wenn er manchmal suggeriert, daß er nur die konkreten Zweifelsgründe widerlegt, die er nennt, trägt Descartes dem Anspruch Rechnung, einen Inbegriff möglicher Zweifelsgründe zurückzuweisen. Obgleich Descartes nämlich den Beweis aus Gottes Wahrhaftigkeit explizit als Widerlegung des konkreten Zweifelsgrundes eines höchst mächtigen Täuschergenius einführt (AT VII, 36), benutzt er diesen Beweis, um die Unbezweifelbarkeit der klaren und deutlichen Ideen darzutun, ohne sich auf bestimmte Gründe des Zweifels zu beschränken. Denn er argumentiert nicht nur, daß es jenen Täuschergenius nicht geben kann, weil Täuschung oder die Akzeptanz eines Täuschers mit der Güte Gottes unvereinbar wäre. Er argumentiert nicht, daß Gott nicht täuscht, sondern, *daß er unter bestimmten Bedingungen keinen Irrtum zuläßt*, wenn wir den Intellekt richtig benutzen (AT VII, 53f.). Mit dem Nachweis, daß eine Falschheit von Urteilen, die aufgrund klarer und deutlicher Einsichten gefällt werden, mit der Wahrhaftigkeit Gottes kollidieren würde, wird jeder Zweifelsgrund zurückgewiesen. Wie wir sehen werden, wäre es problematisch, wenn die Widerlegung des Zweifels wirklich vom Gottesbeweis abhinge. Aber für andere Kandidaten der Widerlegung gilt ebenfalls, was hier über den Gottesbeweis gesagt wird.

Nun steht hinter vielen Interpretationen, die versuchen, eine andere Motivationslinie zu finden, wohl die Beobachtung, daß die Weise, in der Descartes aufzeigen will, welche Überzeugungen das Kriterium der Unbezweifelbarkeit erfüllen, nicht hinreicht, zu zeigen, daß diese Überzeugungen nicht falsch sein können. Das entscheidende Problem in der Durchführung des Beweises entsteht, wenn Descartes sich auf die klare und deutliche Evidenz beruft, daß Gott kein Täuschter sei, um die Eventualität eines mächtigen Betrügers zurückzuweisen und die Wahrhaftigkeit klarer und deutlicher Evidenzen darzutun. Diese Evidenzen gehören zu unserer Natur, die Gott eingerichtet hat. Sie sind unwiderstehlich und unkorrigierbar.<sup>29</sup> Gott wäre ein Täuschter, wenn sie in ihrer unwiderstehlichen und unkorrigierbaren Weise zu falschen Überzeugungen führen würden. Nun liegt eine offenkundige Zirkularität in Descartes' Erklärung, weil er sich auf eine bestimmte klare und deutliche impulsive Evidenz beruft, um andere klare und deutliche impulsive Evidenzen als zuverlässig auszuweisen. Auf diesen Zirkel weist Arnauld hin:

---

<sup>29</sup> Indes ist die Unkorrigierbarkeit durch die Möglichkeit der reflexiven Überprüfung in den Meditationen eingeschränkt.

„Nur ein Bedenken bleibt mir noch, ob er nicht einen Zirkelschluß gemacht hat, wenn er sagt, ‚es steht uns aus keinem anderen Grunde fest, daß das, was wir klar und deutlich erfassen, wahr ist, als dadurch, daß Gott ist‘. Aber es kann uns nicht feststehen, daß Gott ist, es sei denn, daß es von uns klar und evident erfaßt wird. Also bevor es uns feststeht, daß Gott ist, muß es uns feststehen, daß wahr ist, was immer von uns klar und evident erfaßt wird.“(I.III, 194, AT VII, 214)<sup>30</sup>

Descartes reagiert auf den Zirkeleinwand mit einer Argumentation, die folgendermaßen beginnt:

„Erstlich sobald wir meinen, etwas klar zu erfassen, so überreden wir uns ganz von selbst, daß dies wahr ist. Ist diese Überzeugung nun so fest, daß wir niemals einen Grund haben können, an dem zu zweifeln, wozu wir uns so überredet haben, so ist darüber hinaus nichts zu suchen; wir haben dann alles, was man vernünftigerweise wünschen kann. Denn was hat es zu sagen, wenn etwa einer sich ausdenkt, daß eben das, von dessen Wahrheit wir so fest überzeugt sind, Gott und den Engeln falsch erscheint und also im absoluten Sinn falsch ist? Was brauchen wir uns um diese absolute Falschheit zu kümmern, da wir doch nicht im geringsten daran glauben und auch nicht den geringsten Argwohn in dieser Hinsicht hegen? Denn wir nehmen ja diese Überzeugung als so fest an, daß sie in keiner Weise erschüttert werden kann; diese Überzeugung ist doch genau dasselbe wie die vollkommenste Gewißheit“(I.III, 131, AT VII, 144f.)<sup>31</sup>

Hier setzt Descartes eine Überzeugung, die so fest ist, daß wir sie nie aufgeben, auch wenn sie falsch ist, größtmöglicher Gewißheit gleich.<sup>32</sup> Also scheint metaphysische Gewißheit keine Wahrheit zu erfordern. Frankfurt bezweifelt daher, daß Descartes Gewißheit und Wahrheit im Sinne einer Korrespondenz mit unabhängigen Tatsachen in Verbindung bringe. Der Erkennende sei gleichgültig gegen eine Falschheit seiner Überzeugungen vor Gott. Ihm gehe es nur um deren Kohärenz.

„His account makes it clear that the notion of truth that is relevant is a notion of coherence. Descartes cares less about the correspondence of his beliefs to reality than he does about their permanence and constancy.“(Frankfurt 1970, 179f.)

Frankfurt spricht von einer Kohärenztheorie der Wahrheit. Das Entscheidende seiner Interpretation ist jedoch wohl folgendes. Klare und deutliche Ideen bilden Fixpunkte unseres Überzeugungssystems, da sie zwingend und nicht revidierbar sind. Mit ihnen, nicht durch ihre Suspensierung muß Kohärenz hergestellt werden. Wir sind daher gleichgültig dagegen, ob Überzeugungen aufgrund klarer und deutlicher Ideen wahr im Sinne einer Korrespondenz mit unabhängigen Tatsachen sind, weil sich durch eine Entscheidung dieser Frage nichts an unserem Überzeugungssystem änderte.

Diese Erklärung erscheint jedoch unzureichend, wenn wir fragen, warum dann noch Gründe für den Zweifel an klaren und deutlichen Einsichten widerlegt werden müssen. Zunächst ist zu beantworten, inwiefern Zweifel die Kohärenz unseres Überzeugungssystems bedrohen. Man könnte für den Fall klarer und deutlicher Einsichten die Antwort erwägen: Zweifelsgründe zwingen dazu, anzuerkennen, daß klare und deutliche Einsichten mit einer gewissen geringen Wahrscheinlichkeit zu Irrtümern führen. Dies scheint unvereinbar mit ihrer Rolle als Fixpunkte unseres Überzeugungssystems. Insofern lohnt es sich, Zweifelsgründe zu widerlegen. Dies gilt jedoch nur, wenn klare und deutliche Einsichten

---

<sup>30</sup> „Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, non aliter nobis constare, quae a nobis clare & distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est. At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare & evidenter percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcumque a nobis clare & evidenter percipitur.“

<sup>31</sup> “Imprimis, statim atque aliquid a nobis recte percipi putamus, sponte nobis persuademus illud esse verum. Haec autem persuasio si tam firma sit ut nullam unquam possimus habere causam dubitandi de eo quod nobis ita persuademus, nihil est quod ulterius inquiramus; habemus omne quod cum ratione licet optare. Quid enim ad nos, si fortè quis fingat illud ipsum, de cuius veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo, absolute loquendo, falsum esse? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus, nec vel minimum suspicemur. Supponimus enim persuasionem tam firmam ut nullo modo tolli possit; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo.“(AT VII, 145f.)

<sup>32</sup> Descartes’ Ausführungen erinnern an Suárez’ Abgrenzung spekulativer gegen praktische Gewißheit. Wer praktische Gewißheit hat, muß sich im Handeln nicht um unabhängige Wahrheit kümmern. Doch Descartes schien ja auf spekulative oder -in seiner Terminologie- metaphysische Gewißheit zu zielen.

nicht schon als Fixpunkte unseres Überzeugungssystems akzeptiert werden. Denn wenn sie akzeptiert werden, ist Kohärenz einfach herzustellen, indem die Zweifelsgründe ohne weitere Argumentation abgewiesen werden. Descartes will vielleicht Gleichgültigkeit erzeugen, indem er durch das Erwägen von Zweifelsgründen die Rolle klarer und deutlicher Ideen als Fixpunkte erst dartut.

Wäre nun Frankfurts Lesart der Gleichgültigkeit richtig, die wir gegen die Möglichkeit an den Tag legen, daß eine gerade vergegenwärtigte klare und deutliche Überzeugung vor Gott und den Engeln falsch sein könnte, würde dadurch jedoch die Täuscherdämonhypothese zumindest in der Fassung als Täuschergotthypothese, die Descartes ihr in der dritten Meditation gibt (AT VII, 36), als Zweifelsgrund entwertet. Da Descartes diese Gleichgültigkeit nicht erst in den zweiten Erwiderungen, sondern schon an derselben Stelle der dritten Meditation betont, wäre damit die Täuschergotthypothese vor ihrer Widerlegung durch den Gottesbeweis überwunden. Da sie aber gerade der Ausgangspunkt der Überlegungen der dritten Meditation ist, kann Frankfurts Lesart der Gleichgültigkeit nicht richtig sein. Die Täuschergotthypothese würde deshalb sinnlos werden, weil Frankfurt mit seiner Auffassung der Gleichgültigkeit eine Gleichgültigkeit gegenüber der Situation impliziert, die durch die Täuschergotthypothese beschrieben wird: In dieser Situation ist das, was wir glauben, vor Gott, nämlich dem Täuscher Gott, falsch. Wären wir gleichgültig gegen diese Situation, wären die *Meditationen* nicht auch dazu gedacht, zu zeigen, daß sie nicht eintritt, dann müßte Descartes sich nicht die Mühe machen, diesen Zweifelsgrund zu widerlegen. Es hätte gar keinen Sinn, ihn zu widerlegen, weil wir damit über das Ziel der *Meditationen* hinausschossen. Nähmen wir umgekehrt die Täuschergotthypothese ernst, hätte Descartes mit seinem Beweisgang versagt, denn wir können offenbar in den zweiten Erwiderungen immer noch die Eventualität akzeptieren, daß vor Gott und den Engeln falsch ist, was wir glauben; wir sind nur gleichgültig dagegen, ohne daß diese Gleichgültigkeit die Unbezweifelbarkeit implizierte, denn wir wollen voraussetzungsgemäß die Täuschergotthypothese als Zweifelsgrund ernst nehmen. Auch das Unternehmen, unsere Gleichgültigkeit über die Zustände klarer und deutlicher Einsicht hinaus auszudehnen, ginge Descartes wenig geschickt an, indem er diesen Zweifelsgrund des Täuschergottes widerlegte. Denn er müßte ja versuchen, dafür zu sorgen, daß wir gegen diese Eventualität eines täuschenden Gottes gleichgültig würden, nicht, daß wir diese Eventualität für nicht gegeben hielten. Descartes müßte einfach das Programm der *Meditationen* vorstellen, das Programm einer Kohärenztheorie der Wahrheit und möglichst stabiler Überzeugungen, und auf die Eigentümlichkeit klarer und deutlicher Einsichten verweisen, die Frankfurt als Prämisse der Argumentation sieht, anstatt sich mit Zweifelsgründen herumzuschlagen, die nach diesem Programm gleichgültig sind.

Curley argumentiert gegen die These einer Kohärenztheorie der Wahrheit, daß Descartes in der zeitgenössischen astronomischen Debatte eine kohärenztheoretische Sicht der Wahrheit naturwissenschaftlicher Theorien ausdrücklich erwäge und zurückweise (Curley 1978, 111f., vgl. AT IX / 2, 322ff.). Auch Descartes' Rede von der Wahrheit der Dinge an sich spricht dagegen. Eine Kohärenztheorie muß zudem unabhängige Standards akzeptieren, weil sie sonst am besten durch eine stimmige Phantasietheorie realisiert wird. Im Falle der cartesischen Theorie sind diese Standards entweder durch unabhängige Wahrheit oder durch gegebene Erkenntnisquellen wie die klare und deutliche Einsicht festgelegt. Es ist aber gar nicht klar, ob diese Einsichten selbst zu kohärenten Überzeugungen führen. Das Argument, daß Gott nicht täuscht, sorgt nur für ein Minimum an Kohärenzgewinn: Es sorgt für eine klare und deutliche Einsicht, daß klare und deutliche Einsichten nicht täuschen, und dafür, daß die jeweiligen Zweifelsgründe nicht mehr geltend gemacht werden können. Das heißt aber nicht, daß ein System solcher Einsichten kohärent wäre, wenn es keine

unabhängige Tatsache ist, daß Gott existiert und dafür sorgt, daß es kohärent ist. Insofern kann Descartes gar nicht beanspruchen, seine Erkenntnistätigkeit verbessert zu haben. Frankfurt verweist auf Descartes' Streben nach Stabilität und Fortdauer unseres Überzeugungssystems. Er geht ganz umstandslos von einer Kohärenztheorie der Wahrheit zu dieser Stabilität und Fortdauer über. Beides ist aber zu unterscheiden. Kohärenz ist nicht hinreichend für zeitliche Stabilität. Ein zu t1 perfekt kohärentes Überzeugungssystem kann instabil sein, z.B. wenn wir zu t2 auf damit unvereinbare Evidenzen stoßen. Damit wird es inkohärent. Diese Inkohärenz wird zudem nicht durch eine Methode wie die cartesische, sondern durch Revision des Überzeugungssystems beseitigt. Da die Zweifelsmethode ja nicht die unabhängige Tatsache aufdeckt, daß Gott dafür sorgt, daß klare und deutliche Einsichten nicht zu inkohärenten Überzeugungen führen, führt sie in dieser wesentlicheren Hinsicht nicht zu größerer erwarteter Stabilität unseres Überzeugungssystems.

Wie ist Descartes' Aussage (AT VII, 145) dann zu verstehen? Kurz danach sagt er:

„Also bleibt nur übrig, daß wir diese Gewißheit nur von dem haben können, was klar vom Verstande erfaßt wird. Darunter ist nun manches so durchsichtig und zugleich so einfach, daß wir niemals daran denken können, ohne es für wahr zu halten, so, daß ich, solange ich Bewußtsein habe, existiere[...]Denn wir können daran nicht zweifeln, ohne daran zu denken; wir können aber nicht daran denken, ohne es für wahr zu halten [...] das heißt, wir können überhaupt nicht daran zweifeln. Dem widerstreitet auch nicht, daß `wir oft die Erfahrung gemacht haben, daß sich andere in dem getäuscht haben, was sie sonnenklar zu wissen glaubten.' Denn wir bemerken niemals, und es kann auch niemals von jemand bemerkt werden, daß das denen begegnet ist, die die Klarheit ihrer Auffassung in der bloßen Verstandeseinsicht suchen[...] Dem widerstreitet auch nicht, wenn sich jemand ausdenkt, dies erschiene Gott oder einem Engel falsch; denn die Evidenz unseres Erfassens erlaubt es nicht, auf den, der sich solches ausdenkt, zu hören. Es gibt andere Gegenstände, die von unserem Verstand zwar ebenfalls aufs Klarste erfaßt werden, wenn wir genügend auf die Gründe achten, von denen die Erkenntnis abhängt – und wir können eben dann an ihnen nicht zweifeln-, weil wir aber jene Gründe vergessen und uns inzwischen doch der aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen erinnern können, so ist die Frage, ob von diesen Schlußfolgerungen ebenfalls eine feste und unwandelbare Überzeugung möglich ist[...] Darauf antworte ich, daß allerdings diejenigen sie haben können, die Gott so erkennen, daß sie einsehen, es sei unmöglich, daß die Fähigkeit des Verstehens, die ihnen von ihm verliehen worden ist, etwas anderes als die Wahrheit zum Ziel hat.“(I.III, 132, AT VII, 145f.)<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> “[...] Superest [...] ut, si quae [certitudo] habeatur, sit tantum de iis quae clare ab intellectu percipiuntur. Ex his autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quod ego, dum cogito, existam [...] & talia, de quibus manifestum est hanc certitudinem haberi. Non possumus enim de iis dubitare, nisi de ipsis cogitemus; sed non possumus de /iisdem cogitare, quin simul credamus vera esse [...]; ergo non possumus de iis dubitare, quin simul credamus vera esse, hoc est, non possumus unquam dubitare. Nec obstat, quod saepe simus experti alios deceptos fuisse in iis quae sole clarius se scire credebant. Neque enim unquam advertimus, vel ab ullo adverti potest, id contigisse iis qui claritatem suae perceptionis a solo intellectu petierunt [...] Nec obstat etiam, si quis fingat illa Deo vel Angelo apparere esse falsa, quia evidentia nostrae perceptionis non permittit ut talia fingentem audiamus. Alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cum ad rationes ex quibus pendet ipsorum cognitio satis attendimus, atque ideo tunc temporis non possumus de iis dubitare; sed quia istarum rationum possumus oblivisci, & interdum recordari conclusionem de ipsis deductarum, quaritur an de his conclusionibus habeatur etiam firma & immutabilis persuasio, quando recordamur ipsas a evidentibus principiis fuisse deductas; haec enim recordatio supponi debet, ut dici possint conclusiones. Et respondeo haberi quidem ab iis qui Deum sic norunt ut intelligant fieri non posse quin facultas intelligendi ab eo ipsis data tendat in verum; non autem haberi ab aliis. Alia sunt, quae quidem etiam clarissime ab intellectu nostro percipiuntur, cum ad rationes ex quibus pendet ipsorum cognitio satis attendimus, atque ideo tunc temporis non possumus de iis dubitare; sed quia istarum rationum possumus oblivisci, & interdum recordari conclusionem de ipsis deductarum, quaeritur an de his conclusionibus habeatur etiam firma & immutabilis persuasio, quando recordamur ipsas a evidentibus principiis fuisse deductas; haec enim recordatio supponi debet, ut dici possint conclusiones. Et respondeo haberi quidem ab iis qui Deum sic norunt ut intelligant fieri non posse quin facultas intelligendi ab eo ipsis data tendat in verum[...]“

Descartes interpretiert den psychischen Zwang, den klare und deutliche Evidenzen ausüben, in bestimmter Weise:<sup>34</sup> Er unterscheidet direkte klare und deutliche Einsichten und indirekte, die aus anderen erschlossen werden müssen. Eine direkte klare und deutliche Einsicht, daß p, ist unbezweifelbar, solange wir erwägen, ob p der Fall sei. Auf sie muß wohl die Gleichgültigkeit abstellen, die schon in der dritten Meditation besteht. Daher ist für uns nie ausdrücklich bezweifelbar, daß p. Auch eine indirekte klare und deutliche Einsicht, daß q, ist in dem Augenblick unbezweifelbar, in dem wir zu ihr durch eine aktualisierte Kette von klaren und deutlichen Einsichten kommen. Sie ist aber bezweifelbar, wenn wir uns nur noch fragen, ob q, ohne daß wir den Schluß, der dazu geführt hat, durchlaufen. Diese erkenntnispsychologischen Voraussetzungen sollen erlauben, den Bereich einzuschränken, in dem Unbezweifelbarkeit erreicht werden muß. Es bedarf nun nur noch eines Arguments, das erlaubt, die verbleibenden Zweifel zu beseitigen. Diese Leistung soll der Gottesbeweis erbringen. Aber indem Descartes das Beweisziel dahin verschiebt, eine bestimmte Situation psychischen Zwangs herzustellen, verstellt er sich jede weitere Möglichkeit, das Ziel der Unbezweifelbarkeit argumentativ zu erreichen. Denn welches Argument er auch immer vorführt, es wird ein Schluß mit dem Ergebnis indirekter Evidenz sein. Andernfalls wäre die Schlußfolgerung, daß klare und deutliche Ideen zuverlässig sind, etwas, was gar nicht erst im Rekurs auf Gottes Wahrhaftigkeit etabliert werden, sondern woran man nur denken muß. Das Ergebnis eines solchen Schlusses ist aber nicht mehr zwingend, wenn ich den Schluß nicht mehr aktuell vollziehe. Insofern ist die Möglichkeit des Zweifels nicht beseitigt. Selbst wenn Descartes sich darauf beschränkt, einzelne Zweifelsgründe zurückzuweisen, ergibt sich nur eine Art Patt: Der Zweifelsgrund kann geltend gemacht werden. Ein Zweifel folgt. Dagegen kann das Argument für die Zuverlässigkeit klarer und deutlicher Ideen vorgebracht werden. Der Zweifel ist beseitigt. Dann erinnern wir uns nur noch an das Ergebnis des Arguments, das nicht mehr zwingend ist. Der Zweifelsgrund kann wieder geltend gemacht werden etc.. Diese Interpretation muß nicht falsch sein, aber sie wäre wenig wohlwollend. Unter bestimmten erkenntnispsychologischen Zusatzannahmen erscheint sie allerdings in vorteilhafterem Licht. Wenn sich die Übertragung von Evidenz in Schlüssen durch häufiges Durchlaufen dergestalt verkürzt, daß sie wie einfache Einsichten erfaßt würden, ließe sich die Pattsituation überwinden: Wenn der bloße Versuch zu zweifeln nach entsprechender Übung bereits ohne Übergang die klare und deutliche Einsicht bewirkte, daß Gottes Wahrhaftigkeit die Wahrheit klarer und deutlicher Einsichten sichert, wäre es möglich, den Zweifel zu beseitigen. Trotzdem bleibt ein Unbehagen. Descartes' Strategie beruhte auf einer Äquivokation im Zweifelsbegriff. In der bisherigen Interpretation soll die Unbezweifelbarkeit ein Mittel sein, jeden Irrtum auszuschließen. Die obige erkenntnispsychologische Strategie der Etablierung klarer und deutlicher Einsichten dagegen stellt auf die psychische Fähigkeit zu zweifeln ohne jede Rücksicht auf die normative Verbindung zwischen Unbezweifelbarkeit und Wahrheit ab.

---

<sup>34</sup> Nach H. Wickes (1994) geht es an der Stelle, auf die sich auch Frankfurt bezieht, darum, die momentane Unbezweifelbarkeit von Überzeugungen während der Erwägung der klaren und deutlichen Ideen, die zu ihnen führen, auf alle geistigen Zustände auszudehnen. Dazu setzt Wickes voraus, daß das, was wir einmal klar und deutlich erkannt haben, dann nicht mehr bezweifelt werden kann. Der Gottesbeweis führt nun zu der klaren und deutlichen Einsicht, daß klare und deutliche Einsichten nicht bezweifelt werden können. Diese können daher nicht mehr bezweifelt werden. Es ist jedoch nicht ausgemacht, daß Descartes die Prämisse akzeptiert, daß wir an dem nicht mehr zweifeln können, das wir uns erinnern, einmal klar und deutlich eingesehen zu haben. Außerdem ist es nicht trivial, daß wir nur, weil wir nicht zweifeln können, daß klare und deutliche Einsichten zuverlässig sind, an keiner dieser Einsichten mehr zweifeln können, z.B. wenn wir nicht darauf achten, daß sie eine solche ist.

A. Kemmerling interpretiert den Beweisgang unabhängig von der Unterscheidung der direkten oder indirekten Einsichten. Auch direkte klare und deutliche Einsichten sind bezweifelbar, indem nicht sie selbst konzentriert erwogen werden, sondern etwas geglaubt wird, was damit unvereinbar ist, und zu dessen Erwägung nicht gehört, jene zu erwägen:

„Der Denker zweifelt mittelbar an einer Sache x, wenn er an ihr zwar nicht unmittelbar zweifelt, wohl aber eine andere Sache, y, für möglich hält, die mit x unverträglich ist.“(Kemmerling 1996, 143)

Nun bezweifelt einer etwas noch nicht, nur weil er etwas de facto damit Unvereinbares für möglich hält. Das, was bezweifelt werden soll, muß in geeigneter indirekter Weise thematisiert werden, z.B. indem erwogen wird, daß ein höchst mächtiger Betrüger einen in Einsichten vom Typ mathematischer Einsichten täuschen könnte, und daß derartige Einsichten, die de facto klare und deutliche Einsichten sind, daher bezweifelt werden sollten. Kemmerling interpretiert die Wirkung klarer und deutlicher Einsichten zunächst rein als psychischen Zwang. Solche Einsichten wirkten wie eine Droge, die einen zwingt, etwas zu glauben (Kemmerling 1996, 149). Der Zweifel und seine Widerlegung dienten dann freilich, die Rolle solcher Einsichten aus dem Bereich der bloß kausalen Wirkung psychischen Zwangs in die „Dimension des Rational-Kognitiven“ (Kemmerling 1996, 152) zu erheben. Doch worin liegt nun der Übergang vom Psychischen zum Rational-Kognitiven? Ein Sinn des Rational-Kognitiven wird vielleicht schon dadurch erschlossen, daß überhaupt die Frage nach der Verlässlichkeit von klaren und deutlichen Einsichten gestellt und diese damit in epistemische Zielsetzungen und Fragen ihrer methodischen Erreichung eingebunden werden. Aber dieser Sinn scheint nicht hinreichend, um vollends auf die Ebene des Rational-Kognitiven zu gelangen, wenn ein Teil der Antwort auf die Frage dann darin besteht, sich einer „Droge“ auszusetzen, die zwingt, etwas zu glauben, auch über ihre eigene Wirkungsweise, und die gerade noch kein Element des Rational-Kognitiven sein, sondern durch den Beleg ihrer eigenen Verlässlichkeit erst werden sollte. Natürlich könnte es Möglichkeiten geben, eine erkenntnistheoretische Perspektive auf die „Droge“ zu entwickeln, die ihren Gebrauch zu einem Element des Rational-Kognitiven macht. Die Dimension des Rational-Kognitiven würde etwa gewahrt, wenn gesagt würde, es spreche schon für die Wahrheit von Sätzen, daß sie sehr einleuchtend wirken. Der Unterschied zu Descartes' Argumentation, wie Kemmerling sie sieht, besteht aber darin, daß das entscheidende Element des Beweisgangs noch nicht der Ebene des Rational-Kognitiven angehört und daher so nicht gebraucht werden darf.

Diese gesamte Interpretationslinie aus der psychischen Wirkung ist auch schwer vereinbar mit Descartes' Reaktion auf Hobbes' Einwand, wir hätten oft gesehen, wie sich Menschen in dem getäuscht hätten, was sie klar und deutlich einzusehen glaubten. Er müßte sagen, daß wir gar nicht mehr denken können, es sei jemandem geschehen, daß er sich in vermeinten klaren und deutlichen Einsichten getäuscht habe. Stattdessen reagiert er mit der Behauptung, wir hätten eine solche Täuschung nie bemerkt und keiner *könnte* sie je erleben (AT VII, 146). Er spricht also über die Verlässlichkeit solcher Einsichten. Nun könnte darin gerade der Vollzug dieser Unfähigkeit liegen, uns etwas anderes vorzustellen. Descartes selbst kann sich gar nichts anderes mehr vorstellen. Aber eine solche Wendung wäre seltsam, denn gerade vorher hat Descartes ja den Zwang, auf den es allein ankomme, noch von der objektiven Verlässlichkeit für Gott oder die Engel abgegrenzt, also gerade das getan, was er dann nach dem Vollzug der *Meditationen* nicht mehr können dürfte. Die Antwort auf Hobbes bestätigt übrigens noch einmal, daß es offenbar nicht möglich ist, eine Idee nur für klar und deutlich zu halten. Denn sonst könnte ja denen, die Erkenntnis in der Klarheit der Verstandes suchen, geschehen, daß sie fehlgehen. Klarheit und Deutlichkeit müssen transparent sein.

Doch gibt es angesichts der Vorwurfs der Zirkularität überhaupt eine Alternative, das Argument aus der Wahrhaftigkeit Gottes zu verstehen? Ein Vorschlag wird von E. Sosa unterbreitet. Er interpretiert den zirkulären Gang als eine kohärentistische Begründungsschleife. Innerhalb unserer eingespielten Weisen der Überzeugungsgewinnung werden wir irgendwann auch über diese Weisen und ihre Zuverlässigkeit ein reflexives Wissen erwerben:

“[...]Descartes] meditates along attaining the kind of epistemic justification and even ‘certainty’ that might be found in an atheist mathematician’s reasonings, one deprived of a world view within which the universe may be seen as epistemically propitious. [...] Absent an appropriate world view, however, no such reasoning can rise above the level of *cognitio*. If we persist in such reasoning, nevertheless, enough pieces may eventually come together into a view of ourselves and our place in the universe that is sufficiently comprehensive and coherent to raise us above the level of mere *cognitio* into the realm of higher, reflective, enlightened knowledge, or *scientia*.”(Sosa 1997, 240)

Descartes’ Begriffe „cognitio“ und „scientia“ werden dabei als nichtreflexives, animalisches und reflexives Wissen interpretiert (AT VII, 141).<sup>35</sup> Reflexives Wissen ist ein Erkenntnisziel:

“It is better to believe and act in ways that are reflectively right than in ways that happen to be right but unreflectively so.”(Sosa 1997, 232)<sup>36</sup>

Sosas Interpretation ist problematisch, weil er nicht auf die Rolle des methodischen Zweifels achtet, der verhindert, daß reflexives Wissen schrittweise innerhalb unserer normalen Erkenntnispraxis entsteht, weil diese suspendiert wird. Aber sie kann trotzdem helfen, zu beantworten, warum Descartes’ Argument trotz seiner Zirkularität auch dann einen Fortschritt bringen könnte, wenn wir die seltsamen erkenntnispsychologischen Annahmen ausblenden, mit denen er es verteidigt. Wir gewinnen ein reflexives Wissen über das, was klare und deutliche Einsichten leisten, und streben damit dem Ideal metaphysischer Gewißheit nach, auch wenn die Zirkularität des Arguments verhindert, daß wirklich metaphysische Gewißheit gewonnen wird, weil klare und deutliche Evidenz just bei ihrer Verwendung in dem Argument unzuverlässig sein könnte, das ihre Zuverlässigkeit zeigt. Obgleich also die Zirkularität Descartes’ Argument nicht notwendig ganz entwertet, wirkt sie doch im Rahmen der bisher dargestellten Erkenntnistheorie sehr bedrohlich. Denn in dieser Erkenntnistheorie hat die Vermeidung von Irrtümern großes Gewicht. Insofern aber der Nachweis der Zuverlässigkeit klarer und deutlicher Einsichten von deren Selbstanwendung abhängt, bleibt eine Unsicherheit bestehen, ob klare und deutliche Einsicht gerade in der Selbstanwendung zuverlässig ist.

Gibt es angesichts dieser Schwierigkeiten überhaupt eine Alternative zur Abschwächung des Beweisziels? Diese Abschwächung kann in zwei Richtungen erfolgen. Sie kann wie in den bisherigen Interpretationen beinhalten, daß nicht mehr nach erkenntnisunabhängiger Wahrheit, sondern nur nach einer festen Überzeugung gesucht wird, oder, daß die Zuverlässigkeit klarer und deutlicher

---

<sup>35</sup>Diese Interpretation ist nicht selbstverständlich. Die Übersetzer der englischen Ausgabe fassen die Unterscheidung folgendermaßen: “Descartes seems to distinguish between an isolated cognition or act of awareness (*cognitio*) and systematic, properly grounded knowledge (*scientia*).”(Descartes 1982, 101, ann. 2) Diese Unterscheidung hängt nicht unbedingt von der reflexiven und nichtreflexiven Wissens ab.

<sup>36</sup>Ähnlich argumentiert Specht: „Man sagt, daß hier Descartes einen Zirkel begeht. Aber bei der Untersuchung des ‘*Cogito, sum*’ hat er lediglich festgestellt, daß er an seiner eigenen Existenz nicht zweifeln kann. Nach der *IV. Meditation* weiß er außerdem, w e s h a l b er daran nicht zweifeln kann: Allgemeinste Begriffe und logische Gesetze stehen unter göttlicher Garantie.“(Specht 1996, 12) Arnaulds Zirkel bezieht sich aber auf die Verwendung klarer und deutlicher Ideen. Prinzipiell ist fraglich, was das „weshalb“ meint. Wenn es eine Widerlegung des Zweifels sein soll, ist offen, was den Zirkel zu vermeiden erlaubt. Es erklärt auch nicht den epistemischen Mechanismus, der das *Cogito* zwingend macht. Es erklärt lediglich, was die Ursache der klaren und deutlichen Einsichten ist. Specht will vielleicht sagen, daß der Gottesbeweis einen Zusammenhang zwischen Unbezweifelbarkeit und Wahrheit aufdeckt. Dieser muß aber vorausgesetzt werden, wenn die Zweifelsmethode ein Weg ist, Descartes’ Ziele zu erreichen.

Erkenntnisse nicht mehr bewiesen, sondern einfach vorausgesetzt wird.<sup>37</sup> Es kann nicht beansprucht werden, daß die letztere Interpretationslinie, die im folgenden entwickelt wird, Descartes Aussagen eher gerecht wird als die oben skizzierte aus der psychischen Wirkung von Ideen. Aber es gibt gute Gründe zu der Annahme, daß sie die einzige ist, die dem bisher entwickelten Programm der Suche nach sicheren Wahrheiten gerecht würde.

Descartes unterscheidet demnach zwar zwischen dem psychischen Zwang und der Zuverlässigkeit klarer und deutlicher Einsichten, aber nur um der erkenntnistheoretischen Klärung willen, nicht, weil die Zuverlässigkeit wirklich bewiesen werden müßte. Er will nach dieser Lesart aufzeigen, daß klare und deutliche Einsichten in einzigartiger Weise psychischen Zwang und äußere Verlässlichkeit vereinigen. Er geht vom Beispiel des Gedankens „Existo“ und der Transparenz geistiger Zustände aus, um aus diesen Beispielen klarer und deutlicher Einsichten direkt die allgemeine Regel zu extrapolieren, daß wir solchen Einsichten trauen sollten (AT VII, 35).<sup>38</sup> Erst dann beruft er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Das Beispiel des „Existo“ zeigt uns die besondere Eigenschaft klarer und deutlicher Einsichten. Descartes nennt sie „perspicua“ (AT VII, 145). Diese Eigenschaft kann in zwei Weisen begriffen werden. Sie kann als bloßer psychischer Zwang beschrieben werden. Wir können nicht anders als glauben, was wir so einsehen. In dieser Verständnisweise kommen wir nie aus der Innenperspektive, was wir glauben müssen, zu objektiver Verlässlichkeit. Descartes muß daher, wenn er auf Verlässlichkeit hinauswill, diese Eigenschaft anders fassen. Klare und deutliche Einsichten lassen uns *sehen*, was der Fall ist. Im Unterschied zu visueller Wahrnehmung aber können wir uns darin nicht täuschen. Nur diese Interpretation des Beweisgangs erschließt die Dimension des Rational-Kognitiven. Wie es genügt, „Existo“ zu denken, um zweifelsfrei und infallibel zu wissen, daß man existiert, genügt es, einen bestimmten Zusammenhang aufmerksam zu erwägen, um zweifelsfrei und infallibel zu wissen, daß er besteht. Eine klare und deutliche Idee hat die epistemischen Eigenschaften a) der vollständigen *Verlässlichkeit* und b) der *Transparenz* dieser Verlässlichkeit. Diese Transparenz erleben wir, wenn wir bestimmte Sachverhalte konzentriert erwägen, so daß wir eine innere Disposition zu klarer und deutlicher Erkenntnis realisieren. Die Annahme solcher epistemischer Eigenschaften erscheint vielleicht zu extrem, um sie Descartes zu unterstellen. Aber die philosophische *communis opinio* in Descartes' Umgebung muß ohnehin beinhalten, daß solche Eigenschaften zumindest in einem Fall exemplifiziert sind: Sie müssen Gottes Erkenntnis kennzeichnen. Denn es ist nicht nur unmöglich, daß Gott in seiner Allwissenheit sich irrt. Ihm muß auch transparent sein, daß sein Wissen diese Eigenschaft hat. Der Mensch unterscheidet sich von Gott darin, daß er diesen privilegierten Zugang nur zu einem Teilbereich an Erkenntnissen hat. Betrachtet

---

<sup>37</sup> Trotz seiner Beschränkung auf „self-conviction“ teilt Gaukroger diese Annahme. Gaukroger sieht zwar einen Wandel in Descartes' Auffassung der Klarheit und Deutlichkeit. Während die frühere Auffassung der *Regulae* dadurch gekennzeichnet sei, daß Klarheit und Deutlichkeit das Kriterium der Erkenntnis bilden, bedarf dieses Kriterium in den *Meditationen* der zusätzlichen Begründung durch Gottes Wahrhaftigkeit (1996, 209). Gaukroger verweist zu recht darauf, daß Descartes zwischen dem psychischen Zwang und der epistemologischen Validierung klarer und deutlicher Ideen unterscheidet. Die epistemologische Validierung geschieht durch ein reflexives Wissen über Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium, welches sonst einfach gebraucht wird. Freilich wendet Gaukroger gegen den Arnauldschen Zirkelvorwurf das Argument, daß das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit nicht erst durch klare und deutliche Einsichten begründet werden soll, sondern daß bestimmte Fälle klarer und deutlicher Einsicht, z.B. der Gedanke „Existo“ nur Beispiele der Klarheit und Deutlichkeit sind, die auf dieses Kriterium hinweisen, das dann Gegenstand einer allgemeinen Regel sein kann, nicht aber dieses Kriterium begründen. Für die Stellung der klaren und deutlichen Einsichten in den *Meditationen* wie in den *Regulae* muß in dieser Auffassung gelten: „They bear their legitimacy on their face[...] To provide further legitimation for such ideas, destroys, or rather, completely changes their function and their rationale.“ (Gaukroger 1996, 209)

<sup>38</sup> Viele Interpreten kritisieren die Transparenz geistiger Zustände (Williams 1981, 60, Williamson 2000, 93-95).

man Beispiele wie den „Existo“-Gedanken, so gibt es gute Begründungen für das epistemische Privileg, das dieser Gedanke genießt, z.B. als pragmatische oder performative Tautologie. Man muß diese Begründung jedoch nicht geben können, um sicher sein zu können, daß „Existo“ wahr ist, wenn es gedacht wird. Weiter könnten diese Begründungen letztlich doch auch erfordern, daß einem etwas transparent ist, etwa der pragmatische Widerspruch, zu denken, man existiere nicht.<sup>39</sup>

Aber mit einer Einsicht wie dem „Cogito“ haben wir noch kein reflexives Wissen über klare und deutliche Ideen überhaupt. Dieses könnte der Argumentationsgang der *Meditationen* schaffen, indem durch das Zweifelsargument die Aufmerksamkeit darauf gelenkt wird, was nicht falsch sein kann, um dann mit Hilfe von Beispielen wie dem „Existo“-Gedanken zu einer Einsicht betreffend die Verlässlichkeit klarer und deutlicher Ideen überhaupt hinzuführen. Diese Hinführung dürfte dann freilich nicht als Schluß verstanden werden, weil eine Extrapolation aus Beispielen keinen absolut verlässlichen Schluß erlaubt. Die Einsicht in die Verlässlichkeit klarer und deutlicher Einsichten muß unabhängig von der Hinführung sein. Es fragt sich, was die Beispiele nützen. Die Beispiele könnten dazu dienen, überhaupt erst den Begriff klarer und deutlicher Einsichten zu generieren, den derjenige, der bisher gewohnt ist, den Sinnen zu trauen, ja nur als Disposition hat.

Frankfurt wurde kritisiert, weil er nicht erklärt, welche Relevanz das Täuschergott-Argument hat. Auch wenn die Transparenz-Interpretation nicht wie die seine eine Gleichgültigkeit gegenüber der Eventualität einer Falschheit vor Gott erfordert, muß angenommen werden, daß diese Eventualität schon vor dem Gottesbeweis ausgeschlossen wird. Es fragt sich, welchen Sinn der Gottesbeweis noch hat. Er erhellt Ursprung und Zweck der Ideen, was für sich genommen ein epistemisches Ziel ist. Descartes sagt, der Gottesbeweis lasse uns einsehen, daß unsere Erkenntnisfähigkeiten die Wahrheit zum Ziel hätten (AT VII, 146). A. Plantinga entwickelt diesen Gedanken zu einer Erkenntnistheorie:

Now warrant, the property enough of which distinguishes knowledge from mere true belief, is a property had by a belief if and only if (so I say) that belief is produced by cognitive faculties functioning properly in a congenial epistemic environment according to a design plan successfully aimed at truth.“(Plantinga 2000, 204)

Eine notwendige Bedingung der Erkenntnis ist die Funktion der Erkenntnisvermögen gemäß einem Designplan, der erfolgreich auf wahre Überzeugungen gerichtet ist. Hieraus könnte sich das erkenntnistheoretische Interesse an einem Plan hinter unseren Erkenntnisfähigkeiten erklären. Wenn reflexives Wissen besser ist als animalisches Wissen, dann ist es auch ein Ziel, herauszufinden, ob ein solcher Plan besteht. Der Gottesbeweis zeigt, daß er besteht.<sup>40</sup> Nun kann eine solche Auffassung epistemischer Rechtfertigung Descartes nicht ohne weiteres unterstellt werden. Aber etwas von ihrer Art könnte doch eine Rolle in Descartes' Motivationslage gespielt haben. Der Gottesbeweis hat vielleicht noch einen zweiten, konkreteren Sinn. Wenn wir annehmen, daß wir zwar einzelne klare und deutliche Einsichten haben können, aber keine unmittelbare klare und deutliche Einsicht haben, daß alle klaren und deutliche Einsichten zuverlässig sind, könnte der Gottesbeweis unverzichtbar sein, eine allgemeine epistemische Regel zu etablieren: Es geht nicht nur darum, den Designplan zu finden, sondern als einen darzustellen, der zweierlei leistet: Er macht erst die allgemeine Regel zwingend, daß wir klaren und deutlichen Einsichten trauen dürfen, die Descartes vorher nur tentativ und aus Beispielen extrapolierend aufgestellt, aber nicht selbst eingesehen hatte, Er macht weiter zwingend, dass, wenn nicht extraepistemische Rücksichten genommen werden müssen, *alle* kognitiven

---

<sup>39</sup> Vgl. zu einer solchen Argumentation Bonjour 1998.

<sup>40</sup> Ich habe diese Zusammenhänge ausführlicher dargestellt in Dohrn (2005). Dabei habe ich allerdings nicht an die Möglichkeit gedacht, daß die allgemeine Regel, klare und deutliche Einsicht sei verlässlich, nicht selbst eine unmittelbare Gewißheit ist, sondern erst durch den Gottesbeweis vermittelt wird.

Fähigkeiten, die Gott gegeben hat, bei geeignetem Gebrauch verlässlich sind, auch die Sinneswahrnehmung, die nicht klar und deutlich ist (AT VII, 90). Der Gottesbeweis würde dann als Ausgangspunkt der allgemeinen erkenntnistheoretischen Bewertung aller Erkenntnisquellen dienen. Diese Einsichten werden durch das praktische Inanspruchnehmen klarer und deutlicher Einsichten bewiesen. Dieses Inanspruchnehmen ist legitim, weil jeder konkrete Fall einer klaren und deutlichen Einsicht einem transparent macht, was der Fall ist. Es wäre nur illegitim, wenn statt solcher einzelner klarer und deutlicher Einsichten ein allgemeines Prinzip in Anspruch genommen werden müßte, wonach klare und deutliche Einsichten nicht täuschen, das selbst aber nicht unmittelbar klar und deutlich eingesehen wird.

Diese Interpretation des Beweisanspruchs rückt freilich den Zweifel aus dem Zentrum der Argumentation. Die Alternativinterpretation, die auf den psychischen Zwang abstellt, erklärt die Zweifelsmethode besser. Aber sie war nicht nur unvereinbar mit dem Ziel der Wahrheit an sich; sie erschien auch aus erkenntnistheoretischen Gründen unbefriedigend. Es mag indes Gründe für die Zweifelsmethode geben, die durch die Transparenzinterpretation nicht berührt werden. Wie Suárez' Verwendung des Zweifelsbegriffs zeigt, ist dieser Begriff ein allgemeiner erkenntnistheoretischer Schlüsselbegriff für Descartes und seine Zeitgenossen wie heute vielleicht „Rechtfertigung“. So sollte jede allgemeine erkenntnistheoretische Diskussion auf diesen Begriff rekurrieren. Descartes will zudem nicht nur ein schlüssiges Argument bieten, sondern aus erkenntnispsychologischen Gründen auch den Prozeß seiner Findung gestalten, wie die weitere Diskussion zeigen wird. Die Zweifelsmethode spielt dabei eine Rolle, die Beispiele für klare und deutliche Einsichten wie z.B. das Cogito oder das Bewußtsein der eigenen geistigen Zustände zu finden. Indem Descartes das offener Tauschergeniusargument in das Argument eines Täuschergottes hinüberspielen läßt, führt der Hauptzweifelsgrund auch zum Gottesbeweis hin. Weiter spielt die Zweifelsmethode eine Rolle in der erkenntnispsychologischen Absicherung gegen die psychischen Wirkungen falscher Überzeugungen, wie gezeigt werden wird. Vielleicht trägt sie sogar dazu bei, die Fähigkeit auszubilden, klare und deutliche Ideen zu erfassen, die in der defizitären Erkenntnissituation vor der Erkenntniskritik beeinträchtigt sein könnte. Descartes selbst betont, daß der Zweifel dem strategischen Ziel dient, den Adepten von der irreführenden Orientierung auf die Sinneswahrnehmung abzulenken und zur Reflexion auf klare und deutliche Einsichten zu bringen, weil nur die letzteren direkt zweifelsresistent sind. Zwar sollen Sachverhalte einfach einleuchten, wenn man an sie denkt. Aber dieses Denken könnte erfordern, diese Sachverhalte aus ihrer Vermischung mit anderen Themen herauszulösen, z.B. beim Gedanken „ich“ nicht gleich den Körper einzubeziehen. Dazu könnte die Operation beitragen, Gedanken durch den Zweifel zu suspendieren. Daher rekurrert Descartes auch weiter auf den methodischen Zweifel als Prüfstein der Verlässlichkeit. Zugleich meint Descartes offenbar, daß er den Zweifel extern motivieren kann, ohne seine Erkenntniskritik vorauszusetzen. Freilich läßt sich durch solche Überlegungen der Bruch zwischen dem Programm, Unbezweifelbarkeit herzustellen, wie es bisher dargestellt wurde, und seiner Durchführung, wie sie gerade interpretiert wurde, nicht heilen. Allerdings steht diesem Bruch ja in der Alternativinterpretation, wonach es nur um feste Überzeugung, nicht um Wahrheit geht, ein ganz ähnlicher Bruch mit dem Programm der Wahrheitssuche gegenüber, wie es bisher interpretiert wurde. Die Zweifelsmethode selbst wirft jedoch ihrerseits Schwierigkeiten auf, die mit Hilfe der vorgetragenen Argumentation überwunden werden könnten. Die Zweifelsmethode ist zwar ein Weg, unsere Überzeugungen auf ihre Sicherheit zu überprüfen, aber nicht ohne weiteres ein Weg, absolute Gewißheit zu erreichen. Nun meint Descartes, dem mit einer analogen Entgrenzungsoperation Rechnung zu tragen, wie er sie bei der Gewißheit vornimmt. Zweifelsgründe müssen keinerlei

Plausibilitätsbedingungen mehr erfüllen, und es müssen nicht mehr einzelne Gründe widerlegt werden, sondern man darf keine finden *können*, damit Gewißheit erreicht wird. Wenn eine Methode nicht als absolut verlässlich bekannt ist, dann ist eine Situation denkbar, in der sie zu falschen Ergebnissen führt. Auf diese Situation könnte ein Zweifelsgrund abstellen. Damit gäbe es einen Zweifelsgrund, der gefunden werden könnte. Nun ist die Zweifelsmethode gar keine Methode in dem Sinn, daß wir wüßten, was wir zu tun haben. Wir können einzelne Zweifelsgründen geltend machen und widerlegen. Wir können auch eifrig nach Zweifelsgründen suchen und sie dann widerlegen. Aber um eine Methode unbezweifelbar zu machen, müßte jeder denkbare Zweifelsgrund ausgeschlossen werden. Es ist nicht klar, wie dies zu bewerkstelligen wäre. Curley weist darauf hin, daß offenbar eine Widerlegung von Zweifelsgründen selbst metaphysische Gewißheit erreichen müßte (Curley 1993, 25). Wenn sie eine solche Gewißheit erfordert, könnte die Widerlegung von Zweifelsgründen kein exklusiver Weg sein, metaphysische Gewißheit erst herzustellen, ohne daß diese metaphysische Gewißheit schon auf andere Weise erreicht würde. Wie wir gesehen haben, trifft Descartes selbst bestimmte Annahmen über die psychische Fähigkeit zu zweifeln. Aber diese sind nicht plausibel. Außerdem ist jede Begrenzung der psychischen Fähigkeit zu zweifeln auch eine Begrenzung der Zweifelsmethode als Methode, das Ideal absoluter Gewißheit umzusetzen. Um diese Schwierigkeiten zu vermeiden, muß Descartes vielleicht letztlich auf eine Fähigkeit evidenten Erkenntnis zurückgreifen, wie sie oben beschrieben wurde. In dem Augenblick, in dem wir erwägen, ob etwas der Fall ist, *sehen* wir, daß es der Fall ist. Dieses Sehen hat die Eigenschaft absoluter Verlässlichkeit und der Transparenz dieser Verlässlichkeit. Es schließt jeden Zweifel aus. Die Fähigkeit evidenten Erkenntnis kann auf die Frage angewendet werden, ob klare und deutliche Ideen verlässlich sind. Die durch den Gottesbeweis vermittelte Evidenz, daß sie verlässlich sind, schließt den Zweifel daran aus.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Descartes' Ideenlehre ist sehr komplex. Es gibt eine reiche Debatte, was Ideen sind und wie sie repräsentieren bzw. was ihr semantischer Gehalt ist, und inwieweit Ideen wie die des Löwen propositional strukturiert sind. In dieser semantischen oder repräsentationstheoretischen Debatte werden, einer Grenzlinie folgend, die auch die gegenwärtige Philosophie noch prägt, rein erkenntnistheoretische Fragen wie die nach Erkenntnisstandards oder -zielen tendenziell ausgeblendet. Anstatt in diese Debatte einzutreten, soll nur auf eine Spannung zwischen der Ideenlehre und den oben als ein Vorschlag, den Zirkelproblemen zu entgehen, entwickelten Anforderungen hingewiesen werden, daß klare und deutliche Ideen in transparenter Weise verlässlich sind. Zunächst sollen einige epistemische Desiderata genannt werden, die sich mit der Ideenlehre verbinden, und die mit den Ergebnissen jener Debatte nicht ohne weiteres vereinbar sein werden. Wenn wir der wahren Güter sicher sein können, wie Descartes glaubt und noch erörtert werden wird, müssen wir immer und jederzeit die wesentlichen dafür erforderlichen Erkenntnisse erwerben können. Wenn klare und deutliche Ideen die Quellen solcher Erkenntnisse sind, müssen wir sie immer unter Einhaltung der jeweiligen Standards erwerben können, also der Erfordernisse metaphysischer bzw. moralischer Gewißheit. Klare und deutliche Ideen sollen metaphysische Gewißheit bieten. Metaphysische Gewißheit impliziert Wahrheit oder zumindest eine objektivierte Unbezweifelbarkeit. Descartes muß daher fordern, daß ganz bestimmte Probleme der Erkenntnistätigkeit nicht bestehen, die Anlaß zu Irrtum oder Zweifel geben könnten: Es darf keine Probleme geben, was die Identifikation von Ideen angeht. Zumindest klare und deutliche Ideen müssen immer zugänglich sein. Es darf keine Schwierigkeiten und einschränkenden Bedingungen geben, sich ihnen zuzuwenden. Wie noch ausgeführt werden wird, werden diese Bedingungen vielleicht dadurch erfüllt, daß man sich schlicht Ideen zuwendet, indem man seine Aufmerksamkeit durch einen einfachen transparenten Willensakt auf sie richtet. Dieser Willensakt muß dann nicht unabhängig von bewußten Vorgaben des Verstandes sein, wenn diese Vorgaben ihrerseits immer hinreichend sind, die jeweils relevanten Erkenntnisse zu erwerben. Wenn sie es nicht sind, bedarf es vielleicht einer stärkeren Willensfreiheit. Selbst dann muß freilich diskutiert werden, inwiefern diese prinzipielle Zugangsmöglichkeit wirklich hinreicht, zu sagen, es liege immer an einem, die relevanten Erkenntnisse zu erwerben, wenn nichts die willentliche Wahrnehmung dieser Zugangsmöglichkeit anleitet. Die durch angemessene Konzentration erreichte Klarheit und Deutlichkeit der Ideen müssen transparent sein. Ideen sollen nicht interpretationsbedürftig sein oder hinsichtlich eines –soweit dieser Begriff auf Descartes' Vorstellung von Behauptungen oder Urteilen anwendbar ist– propositionalen Gehalts unbestimmt, wie es die Rede von Bildern nahelegt, die ganz verschieden interpretiert werden können (AT VII, 37). Sonst droht sich auch die erkenntnistheoretische Frage, wie wir von Fakten oder Gegenständen zu Urteilen kommen, dahin zu

---

verschieben, wie wir von Bildern von Gegenständen, die nicht selbst propositional strukturiert sind, zu propositionalen Urteilen kommen. Ideen müssen eindeutig sein hinsichtlich der Urteile, zu denen sie geneigt machen. Im Fall von Sinnesideen können diese Neigungen, wie wir sehen werden, freilich in die Irre führen, sogar systematisch, was die materiale Falschheit betrifft. Die resultierenden Urteile müssen ihrerseits eindeutig hinsichtlich ihres Bezugs auf Gegenstände oder Sachverhalte sein. Gerade bei Einsichten, die Einzelsituationen betreffen, ist unklar, wie diese letztere Bedingung erfüllt werden kann, insbesondere, wie sie zu den Verursachungsbeziehungen zwischen Einzelsituationen und den Ideen steht, zu deren Vergegenwärtigung wir durch diese Einzelsituationen veranlaßt werden. Vielleicht können die Anforderungen bei Sinneswahrnehmungen gelockert werden.

Die Unvereinbarkeit dieser Anforderungen mit der übrigen Theorie geistiger Repräsentationen kann indes anhand der Funktion des Kriteriums der Klarheit und Deutlichkeit gezeigt werden. Erfahrungen, die metaphysische Gewißheit erlauben, sollen klar und deutlich sein. Erlebnisse bestimmter Art werden einem bestimmten epistemischen Verhalten zugeordnet. Klare und deutliche Ideen werden durch Konzentration aktualisiert. Klarheit und Deutlichkeit stellen darauf ab, denn die zweite wird rekursiv anhand der natürlichen Teile definiert, aus denen sich eine komplexe Idee zusammensetzt:

„*Klar* (clara) nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerkenden Geist gegenwärtig und offenkundig ist, wie man das klar gesehen hat, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe hinreichend kräftig und offenkundig erregt. *Deutlich* (distincta) nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden (sejuncta et praecisa) ist, daß sie gar keine anderen als klare Merkmale in sich enthält.“ („Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est: sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat.“ II.I, 15, AT VIII / 1, 22)

Die Klarheit bezeichnet vor allem das Moment des Einleuchtens eines einfachen Sachverhalts, die Deutlichkeit, daß ein komplexer Zusammenhang in aller Differenziertheit, in all seinen relevanten Aspekten klar ist. Konfus ist eine Erfahrung, in der noch ein relevanter Teilaspekt unklar ist. Die Abgrenzung komplexer gegen einfache Sachverhalte scheint quer zu der Unterscheidung direkter und indirekter, erschlossener klarer und deutlicher Einsichten zu stehen. Komplexe Einsichten sind wohl analog den letzteren zu behandeln, weil auch sie schrittweise durchlaufen werden müssen, auch wenn dabei die Richtung nicht unbedingt festgelegt ist.

Man könnte kritisieren, daß Descartes die Analyse von Repräsentationen und die Einsicht in das Bestehen von Sachverhalten verwechsle. In Wahrheit versucht er jedoch wohl eher am Muster des Sehens als des differenziertesten Wahrnehmungsorgans die phänomenale Eigentümlichkeit von Evidenzerlebnissen zu erfassen. Wir sind mit visuellen Wahrnehmungen vertraut, die eine sehr hohe Evidenz erreichen. Dabei spielt die Unterscheidungsfähigkeit eine große Rolle. Während Alltagsgegenstände aus einer nicht hinreichend günstigen Position nicht hinreichend gegeneinander und in sich differenziert erscheinen, gibt es visuelle Positionen, in denen wir bestimmte Gegenstände in ihren visuellen Haupteigenschaften bestmöglich erfassen. Es bedürfte dazu keiner schärferen Distinktionen. Dabei gehören das Erfassen des möglichen Sachverhalts als eines solchen in diesen Haupteigenschaften und das Erfassen seines Bestehens unmittelbar zusammen. So befindet sich der Anatom des *Discours*, der die Einrichtung des Herzens betrachtet, in einer Situation aufmerksamer und durch nichts getrübler Wahrnehmung, in der ihm bestimmte makroskopische Strukturen, auf die er seine Aufmerksamkeit mit einer wissenschaftlichen Fragestellung richtet, in einer nicht zu überbietenden Klarheit zugänglich sind (AT VI, 47ff.). Schärfere Distinktion, z.B. mit Hilfe eines Mikroskops, würde auch nicht mehr über die makroskopische Einrichtung des Herzens sagen.

Gerade diese Orientierung am Muster von Sinneswahrnehmungen zeigt aber das Problem der cartesischen Wahrnehmungstheorie. Das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit läßt sich durch die Analogie zur visuellen Wahrnehmung illustrieren. Trotzdem zeigt sich schnell, daß die wesentliche Leistung, die Descartes in Aussicht stellt, dadurch nicht erklärt wird. Diese Leistung wurde oben als Transparenz von Sachverhalten beschrieben. Die Alternative dazu war ein unwiderstehlicher Zwang zu Überzeugungen. Doch das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit macht, auch wenn die visuelle Analogie berücksichtigt wird, weder das eine noch das andere verständlich. Denn die Sinneswahrnehmung läßt nach Descartes Überzeugung immer Irrtümer zu, es sei denn, Sinneswahrnehmungen werden genügend mit dem eigenen Überzeugungssystem abgeglichen. Die Begrifflichkeit von Klarheit und Deutlichkeit macht ebenfalls nicht verständlich, worin die Transparenz von Sachverhalten oder die Unwiderstehlichkeit von Überzeugungen begründet sein kann. Das entscheidende Kriterium scheint die Deutlichkeit zu sein, weil auch Sinneswahrnehmungen, die irreführen, überaus klar sein können. Doch da sie ja die Klarheit der Teile ist, muß der Aspekt der Klarheit die epistemische Rolle evidenter Ideen erklären, zumal ein wesentlicher Bereich maximal evidenter Ideen einfach, also nur klar ist. Letztlich reduziert sich das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit auf die visuelle Metapher, daß etwas klar ist. Sie kann ausdrücken, daß etwas transparent oder zwingend ist, liefert aber keine Erläuterung, noch erlaubt sie eine Abgrenzung gegen Sinneswahrnehmungen.

Neben den Schwierigkeiten, zu denen das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit führt, stehen die der repräsentationalistischen Ideenlehre. Ideen scheinen sich wie Bilder zwischen den Geist und das zu schieben, worüber sie etwas aussagen. Wie bei Bildern scheint es gute und schlechtere zu geben. Um die guten von den

#### 1.4 Anschluß an das Projekt der „reinen Untersuchung“ (pure enquiry)?

Es wird erörtert, inwieweit an B. Williams' Konzept des reinen, von allen nichtepistemischen Rücksichten freien Erkenntnisstrebens angeschlossen werden kann, und wie dann das Gewißheitsstreben zu den anderen rein epistemischen Zielen und den knappen Ressourcen der Erkenntnis steht.

Die Idee einer metaphysischen Gewißheit als Konsequenz einer Suche nach der Wahrheit der Dinge an sich selbst, d.h. eines Ziels, das gerade durch Abgrenzung gegen erkenntnistheoretisch kontingente Ziele wie die Lebensfristung gewonnen wird, hat vor allem B. Williams Descartes unterstellt. Er assoziiert das Ziel der Wahrheit an sich mit seinem Ideal der reinen Untersuchung („pure enquiry“). Das Ziel einer Wahrheit an sich steht einer Vereinnahmung wahrer Überzeugungen für andere Ziele gegenüber. Wir mögen aus den verschiedensten Gründen nach bestimmten wahren Überzeugungen trachten, bei denen Umstände denkbar sind, unter denen eine Illusion denselben Zweck erfüllte wie die Wahrheit. Dann instrumentalisieren wir die Gewinnung von Erkenntnis. Nach Williams' Meinung hat Erkenntnis aber die Eigentümlichkeit, sich von solchen Instrumentalisierungen zu emanzipieren. Sie schließt sich gleichsam ab gegen die verschiedenen Zwecke außerhalb ihrer, die der Mensch mit ihrer Hilfe auch verfolgen mag, und bietet ein eigenes Ziel, auf das der Erkennende als solcher orientiert ist. Dieses interne Ziel bezeichnete Descartes als Wahrheit der Dinge an sich selbst. Williams will zeigen, daß ein solches Ziel aus der natürlichen Auffassung der Erkenntnis folgt (Williams 1981, 176). Er sieht im Denker Descartes' das Musterbeispiel des vorurteilslosen Forschers, der ein solches Ziel hat:

„Descartes stellt sich sorgfältig als jemanden dar, der sich völlig der Forschung hingibt und während der Ausübung dieser Tätigkeit keine anderen Interessen hat. Er betont wiederholt, daß der ‚methodische Zweifel‘, sein Mittel der reflektierenden Untersuchung, nicht in Zusammenhang mit praktischen Angelegenheiten gebracht werden darf: genausowenig dürfen Werte, die für diese Angelegenheiten gültig sind, die Untersuchung beeinflussen. [...] Unseren ursprünglich einfachen Wahrheitsucher A lassen wir zu einem ‚reinen‘ Untersuchenden werden, sobald er jegliches Interesse außer dem nach [sic!] Erkenntnis verliert. Nun ist es von

---

schlechten zu unterscheiden, stehen aber nicht die Gegenstände selbst zum Vergleich, sondern nur die internen Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit zur Verfügung, die aber entweder unzureichend, oder, in der Transparenzinterpretation, mit der Bilderanalogie unvereinbar scheinen. Um dieses Problem zu vermeiden, könnte der privilegierte Zugang, den klare und deutliche Einsichten zu den Dingen bieten sollen, damit erklärt werden, daß der Erkennende ohne irgendeine vermittelnde Instanz direkten Kontakt zur unabhängigen Realität hat. In diese Richtung könnte Descartes' Rede davon weisen, daß bei der Vergegenwärtigung von Ideen der Gegenstand, der erkannt werden soll, selbst im Geist sei, und zwar in objektiver, von der formalen, äußeren unterschiedener Seinsweise (AT VII, 102f., vgl. Perler 1996, 1998, 116). Die angeborenen Ideen sind keine Dinge:

„Denn ich habe niemals mündlich oder schriftlich etwas davon gesagt, daß der Geist solcher eingeborenen Ideen bedürfe, die etwas von seiner Fähigkeit zu denken Verschiedenes wären.“ („Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi.“ *Notae in Programma*, II.I, 292, AT VIII / 2, 357)

Ideen müssen nicht als geistige Objekte, denen sich der Geist zuwendet, sondern adverbial aufgefaßt werden als Tätigkeitsweisen des Geistes. Insofern gibt es keine repräsentierenden Dinge, die sich wie Bilder zwischen den Gegenstand und den Erkennenden schieben, sondern nur seine Tätigkeit. Trotzdem wird immer noch zwischen den Gegenständen selbst und dieser Tätigkeit unterschieden, die den Gegenstand in seiner objektiven Seinsweise enthalten muß. Würden die Ansprüche, die sich mit den klaren und deutlichen Einsichten verbinden, tatsächlich einen direkten Kontakt zur Realität erfordern, so müssten sie offenbar von den Sinneswahrnehmungen streng unterschieden werden. Denn da diese auch irreführen können, wäre andernfalls der direkte Kontakt nicht hinreichend, eine privilegierte Erkenntnissituation zu erklären. Keine der oben beschriebenen Anforderungen an klare und deutliche Einsichten impliziert indes unmittelbar, daß ein direkter Kontakt zur Realität erforderlich ist. Das erkenntnistheoretische Problem, zuverlässige von unzuverlässigen Ideen abzugrenzen, wird auch dadurch nicht gelöst, weil wir dazu ein Kriterium bräuchten, den direkten Kontakt auszuzeichnen.

Selbst wenn wir die extremen Anforderungen an klare und deutliche Ideen akzeptieren, bleibt eine weitere Unsicherheit. Urteile aufgrund solcher Ideen sollen dauerhaft sein. Also müssen wir uns auf das Gedächtnis verlassen können. Descartes muß entweder die klare und deutliche Einsicht unterstellen, daß die Erinnerung, etwar klar und deutlich eingesehen zu haben, niemals trügt, oder er muß eingestehen, daß metaphysische Gewißheit sich auf gegenwärtige Einsichten beschränkt.

dem Standpunkt des vorurteilsfreien Forschers gesehen trivialerweise wahr, daß die Aufgabe der Suche nach einer Methode lohnenswert ist, die zu einer Erweiterung der Wahrheiten beiträgt; denn gemäß diesem Standpunkt gibt es keinen anderen Wert, als den, die Wahrheit zu suchen.“(Williams 1981, 28f.)

Der reine Untersuchende ist eine Kunstfigur, die keine realen Menschen beschreibt, die immer auch andere Interessen verfolgen. Welchen Sinn hat es, diese Figur in die Erkenntnistheorie einzuführen? Ein Sinn ergibt sich aus der kontrafaktischen Überlegung, was wäre, wenn alle anderen Interessen außer einem allfälligen Erkenntnisinteresse wegfielen. Williams' These beinhaltet zumindest, daß dazu, ein Erkennender zu sein, gehört, in dieser Situation ein Erkenntnisinteresse zu haben.

Um diese Anforderung zumindest ansatzweise zu verstehen, kann an A. Fairweather angeschlossen werden. Er versucht, Williams' Forderung einer genuinen Erkenntnismotivation mit dem Bild eines Konformisten zu illustrieren, dessen einziges Ziel ist, seine Überzeugungen in Übereinstimmung mit denen einer bewunderten Person zu bringen, die zufällig sehr verlässlich darin ist, Überzeugungen zu erwerben (Fairweather 2001, 74, vgl. Dohrn 2008). Er meint, daß das Zögern, dem Konformisten Wissen zuzusprechen, sich dadurch erklärt, daß er die falschen Ziele verfolgt. Dieses Beispiel ist nicht unproblematisch. So könnte das Zögern auch mit einem Mangel an reflexivem Wissen des Konformisten darüber erklärt werden, wie verlässlich seine Methode der Überzeugungsgewinnung ist. Denn wenn angenommen würde, daß er aus unabhängiger Quelle wüßte, wie verlässlich die bewunderte Person ist, würden wir vielleicht nicht mehr zögern, seine konformistischen Überzeugungen Wissen zu nennen, auch wenn er die falsche Motivation hat. Fairweathers Beispiel zeigt nicht, daß ein Erkennender unbedingt auf Wahrheit zielen muß. Auch Williams tut wenig, eine solche anspruchsvolle Anforderung zu erläutern.

Es scheint möglich, daß einer Erkenntnis ohne ein eigenständiges Interesse an ihr als Erkenntnis erwirbt. Er könnte zumindest in weiten Bereichen ebenso verlässlich auf Wahrheit orientiert sein wie der reine Untersuchende. Ein Unterschied könnte sich erst in einer möglichen Situation zeigen, in der die extraepistemischen Motive wegfielen, die ihn genau wie den reinen Untersuchenden auf Wahrheit zielen lassen. Doch warum sollte dazu, ein Erkennender zu sein, gehören, in einer solchen möglichen Situation weiter nach Erkenntnis zu suchen? Eine Antwort liegt vielleicht in der Verlässlichkeit, die wir vom Erkennenden erwarten. Zur Erkenntnis gehört, nicht zufällig, sondern mit einer gewissen Verlässlichkeit das Richtige zu treffen. Diese Verlässlichkeit muß wohl nicht nur im Hinblick auf aktuelle, sondern auch bestimmte mögliche Situationen bestehen (vgl. Nozick 1987). Sie erfordert dann eine angemessene Funktion kognitiver Fähigkeiten in hinreichend vielen, der gegenwärtigen ähnlichen möglichen Situationen. Sie könnte auch beinhalten, daß in hinreichend vielen solchen Situationen, wenn überhaupt Überzeugungen erworben werden, in den Zielen, die damit verbunden werden, die Wahrheit eine angemessene Rolle spielt. Denn wenn sie keine solche Rolle spielte, könnte es in Situationen, in denen wahre Überzeugungen wenig instrumentellen Wert haben, angemessen scheinen, viele falsche in Kauf zu nehmen. Zumindest müßten Ziele, die hinreichend tief im Erkennenden verwurzelt sind, notwendig solche sein, zu deren Erreichung das Zielen auf Wahrheit in geeigneter Weise gehört. Wenn gezeigt werden könnte, daß die Anforderungen an Verlässlichkeit hinreichend stark sind, könnte folgen, daß Erkenntnis ein eigenständiges, von dem, der Erkenntnis verfolgt, untrennbares und zu den anderen Zielen, die er mit Überzeugungen verfolgt, in geeignetem Verhältnis stehendes Ziel sein muß, damit er überhaupt Erkenntnis haben kann. Nun bezieht sich Williams' Idee, wie erhellen wird, auf einen Gesamtbereich von Überzeugungen. Doch warum sollte die erforderliche Verlässlichkeit nicht punktuell gefaßt werden, als verlässliches Streben nach Wahrheit in einem sehr beschränkten Bereich? Diese Beschränkung könnte erstens mit einer holistischen

Auffassung der Erkenntnis unvereinbar scheinen. Descartes faßt den Erkenntnisbereich, in dem er metaphysische Gewißheit sucht, jedoch nicht holistisch auf. Mit den Einschränkungen des Bereichs, in dem auf Wahrheit gezielt wird, könnte es sich zweitens auch so verhalten wie mit den Zielen, denen das Ziel der Wahrheit als Instrument untergeordnet werden könnte: Sie müssen ja durch irgendwelche extraepistemischen Rücksichten begründet werden. Die starken Ansprüche an Verlässlichkeit könnten wieder gefährdet sein, wenn es von diesen Rücksichten abhängt, ob sie ein Feld genuiner Erkenntnisziele frei lassen. Nun wirft die Situation der zwei Erkenntnisziele, die Descartes zeichnet, eben diese Schwierigkeit auf, daß außerepistemische Rücksichten das Feld genuiner Erkenntnisziele einschränken. Es darf nicht zur Erkenntnis gehören, solche Rücksichten auszuschließen, wenn keine skeptischen Konsequenzen gezogen werden sollen. Werden die Einschränkungen jedoch zu stark, steht vielleicht der Status als Erkennender in Frage.

Aus diesem genuinen Erkenntnisziel soll sich ein absoluter Gewißheitsstandard ergeben. Williams' Argumentation gliedert sich in zwei Abschnitte. Im ersten etabliert er einen Begriff von Wissen:

*„A glaubt wahrhaftig an p, und seine Überzeugung hat die Eigenschaft E[., wobei wir] E wie folgt lesen ...angemessen hervorgebracht auf eine Weise, die es im allgemeinen wahrscheinlich macht, daß solche Überzeugungen auch wahr sind.“(Williams 1981, 27)*

As Wissen, daß p, erfordert also dreierlei: p muß der Fall sein, A muß glauben, daß p, und er muß zu dieser Überzeugung auf eine Weise gekommen sein, die mit hinreichender Wahrscheinlichkeit zu wahren Überzeugungen führt. Die absolute Gewißheit, die jeden Irrtum ausschließt, ergibt sich nun, wenn dieses „wahrscheinlich“ durch „sicher“ ersetzt wird. Diese Ersetzung sieht Williams als natürliche Konsequenz des Standpunkts des reinen Forschers:

*„Von diesem Standpunkt aus gesehen ist es vernünftig, um zu wahren Überzeugungen zu gelangen, nach einer Methode zu suchen, die völlig frei von Irrtum ist.“(Williams 1981, 30)*

Eine Erkenntnis, mit der das Ziel einer Wahrheit an sich erreicht wird, hat mithin folgende Eigentümlichkeit, wenn wir Williams' Schema modifizieren:

*A glaubt wahrhaftig an p, und seine Überzeugung hat die Eigenschaft E, wobei wir E wie folgt lesen ...angemessen hervorgebracht auf eine Weise, die es sicherstellt, daß solche Überzeugungen auch wahr sind.*

Das Ziel, das „wahrscheinlich“ in ein „sicher“ zu verwandeln, d.h. Erkenntnis in einer Weise hervorzubringen, die Irrtümer ausschließt, ergibt sich, wenn wir die Einstellung des vorurteilslosen Forschers einnehmen. Wie kommt der vorurteilsfreie Forscher zum Ziel der Sicherheit? Williams erklärt hier nur, daß dieses Ziel aus dem Programm der reinen Untersuchung folge, wenn es eine Methode bildet, die zur Erweiterung der Wahrheiten beiträgt, die man glaubt. Doch inwiefern trägt das Ziel der metaphysischen Gewißheit dazu bei? Williams will es allein aus dem Gedanken der reinen Untersuchung gewinnen. Dies gelingt ihm, indem er diesen Gedanken durch eine „absolute Vorstellung der Realität“ (Williams 1982, 45) erläutert. Wenn die vorgetragenen Ansätze einer Motivationsüberlegung Williams' Konzept der reinen Untersuchung erfassen sollen, dann müssen sie sich wohl vom Zielen auf Wahrheit auf das Zielen auf diese absolute Vorstellung der Realität ausdehnen lassen. In der Auseinandersetzung mit Williams wird diese absolute Vorstellung gewöhnlich als Begriff einer umfassenden realen Welt kritisiert, die dem Erkennen korrespondiert. Aber sie enthält auch das Ideal eines endgültigen Weltbildes, das dieser absoluten Realität vollständig gerecht wird. Es enthält alle relevanten Informationen und keinerlei Irrtümer. Die obige Überlegung, daß Einschränkungen der Verlässlichkeit, die zum Wissen gehört, vielleicht nur aufgrund eines reflexiven Abgleichs anderer Ziele mit einer umfassend gedachten Verlässlichkeit zulässig sind, mag

helfen, dieses Ideal zu motivieren. Dieses endgültige Weltbild ist das erkenntnisimmanente und zugleich vom Erkennenden unabhängige Ziel, das die Abstraktion von allen äußeren Rücksichten fordert. Es bildet eine Vorgabe für den Betrachter, von ihm selbst in seinen eventuellen Beschränkungen und mit seinen eventuellen Rücksichten zu abstrahieren. Zugleich muß sich er sich in bestimmter Weise zu diesem Weltbild verhalten, wenn er es –vielleicht in einem unendlichen Fortschritt- erreichen soll. Er muß idealerweise *feststellen* können, wann es ein zutreffendes und erschöpfendes Weltbild ist. Diese Feststellung muß ihrerseits den Anforderungen genügen, die an ein ideales Weltbild gerichtet werden. Dieses darf kein bloßes Vermuten sein, für das man mehr oder weniger gute Gründe hat. Es gibt keine Rücksichten, die sagen, wann es hinreichend zuverlässig ist, wie es solche Rücksichten für Überzeugungen gibt, die wir brauchen, um bestimmte extraepistemische Ziele zu erreichen. Zu den Dimensionen, in denen die reine Untersuchung ein Ideal darstellt, gehört auch die Gewißheit, die mit einem endgültigen Weltbild erreicht wird, daß dieses Weltbild richtig ist. Diese Gewißheit ist losgelöst von allen Rücksichten, die sie limitieren. Eine andere Dimension ist die Vollständigkeit des Weltbildes, das einer absoluten Realität gerecht wird. So vereinigt das Ideal der reinen Untersuchung die Idealvorstellungen absoluter Gewißheit von seiten des Betrachters und einer vollständigen Erfassung der Welt.

Offenbar ist Williams' Konzept der reinen Untersuchung sehr anspruchsvoll. Es kann nicht ohne weiteres aus Descartes' Rede vom Ziel der Wahrheit oder seiner Vorgehensweise abgeleitet werden. Williams, der eher systematische als historische Interessen hat, kümmert sich wenig um eine solche Ableitung, auch wenn er Descartes' Projekt als das der reinen Untersuchung ankündigt. Wenn wir trotzdem im folgenden so verfahren, als habe Descartes einen prämaternen Begriff der reinen Untersuchung, so hat das vor allem zwei Motive. Erstens wird das Wahrheitsziel als Pendant zu einem praktischen Ziel in der Literatur zu Descartes' Erkenntnistheorie weitgehend vernachlässigt, so daß wir mit seinem philologischen Aufweis, wenn wir nach Hilfe in der Forschung suchen, unweigerlich in den Sog Williams' geraten, der es ernst nimmt. Zweitens könnte diese Vernachlässigung in der Forschung mit einem Mißtrauen gegen anspruchsvolle innerepistemische Ziele zusammenhängen, so daß Williams' systematische Perspektive auch eine Verteidigungslinie gegen die Kritik bildet, hier würden bevorzugt abwegige Aspekte der cartesischen Lehre hervorgehoben. Zugleich sollten jedoch die weiteren Ausführungen sensibel für eventuelle Überinterpretationen oder gar Konflikte mit der cartesischen Theorie sein, zu denen Williams' starke These führt.

Das Ideal der reinen Untersuchung läßt viele erkenntnispragmatische Entscheidungen offen. Zwischen dem Ziel sicherer Überzeugungen und dem Ziel eines umfassenden Überzeugungssystems besteht nämlich eine Spannung. Jenes Ideal enthält keinerlei außerepistemische Rücksichten. Wenn ein Erkennender dieses Ideal verfolgt, ist jedoch zu bedenken, daß der Mensch Knappheiten unterliegt. Werden solche Knappheiten berücksichtigt, sind die bisherigen Überlegungen unzureichend. Denn die Vorgehensweise, sich auf absolute Gewißheiten zu beschränken, könnte dazu führen, daß wir das Ziel der Erweiterung der bekannten Wahrheiten verfehlen. Wenn sich im schlimmsten Fall herausstellte, daß absolute Gewißheit nicht erreicht werden kann, dann würde diese Vorgehensweise dazu führen, daß wir gar keine Überzeugungen gewinnen könnten, die das Ziel der Erweiterung der bekannten Wahrheiten umsetzen würden. Ein realistisches Unternehmen, dem Ideal der reinen Untersuchung sich anzunähern, muß daher mindestens zwei Dimensionen berücksichtigen: die Gewißheit, die zu einer Optimierung der Zahl der *wahren* Überzeugungen im Verhältnis zu eventuellen falschen führt, und das Sammeln von Wahrheiten, das zu einer Optimierung der *Zahl* der wahren Überzeugungen führt. Bisher scheint die Absolutheit des Gewißheitsstandards aus dem Ausschluß erkenntnisexterner

Rücksichten zu folgen. Doch dieser Ausschluß betrifft nur Abschwächungen des Gewißheitsstandards, die aus erkenntnisexternen Rücksichten erfolgen. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung jedoch, die gar keine solchen Rücksichten nimmt, aber der beschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen Rechnung trägt, mag zeigen, daß bestimmte Überzeugungen nur einen bestimmten Stand der Gewißheit erlauben, weil sie nur auf eine Weise gewonnen werden können, die niemals absolute Gewißheit liefert.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> In der neueren erkenntnistheoretischen Literatur werden verschiedene allgemeine Zielsetzungen der Erkenntnis als solcher diskutiert, also interne Zielsetzungen im Sinne Descartes' und Williams'. An ihnen läßt sich die Mehrdimensionalität epistemischer Ziele aufzeigen. Einfachheitshalber seien einige Positionen aus dem Sammelband „Virtue Epistemology“ herangezogen. So entwirft A. Goldman eine einheitliche epistemische Zielhierarchie für jedes Erkenntnisunternehmen:

„Whatever the exact threshold for belief may be [...], believing a truth carries more veritistic value than suspension of judgment; suspension of judgment carries more veritistic value than disbelief. Now, disbelieving proposition  $p$  is equivalent to believing proposition not- $p$ . And when  $p$  is true, not- $p$  is false. So suspending judgment vis-a-vis a true proposition  $p$  has more veritistic value than believing the false proposition not- $p$ . Thus the intuitive rank-ordering of veritistic value is confirmed: True belief is preferable to suspension of judgment, which is preferable to false belief (error).“ (Goldman 2001, 36)

Goldman schlägt vor, daß eine wahre Überzeugung mehr wert ist als die Zurückhaltung der Zustimmung zu einem wahren Urteil, daß aber die Zurückhaltung der Zustimmung gegenüber einem falschen Urteil mehr wert ist als eine falsche Überzeugung. Diese Zielbestimmung ist jedoch ergänzungsbedürftig, wenn wir nicht völlig sicher sind, ob eine Aussage wahr oder falsch ist: Je nachdem, wie groß der Unterschied im Wert zwischen dem Glauben der wahren Aussage, der Suspendierung des Urteils, und einer falschen Überzeugung ist, ergibt sich ein verschiedenes Erkenntnisverhalten. Wenn der Abstand zwischen der falschen Überzeugung und der Suspendierung im Vergleich zum Abstand zwischen der wahren Überzeugung und der Suspendierung sehr groß gemacht wird, ergibt sich eine Tendenz dazu, nur sehr zuverlässigen Evidenzen zu glauben, weil es gilt, einen großen relativen Verlust durch falsche Überzeugungen im Verhältnis zur Suspendierung zu vermeiden. Wenn der erste Abstand im Vergleich zum zweiten kleiner gemacht wird, resultiert eine größere Gutgläubigkeit. Diese Klassifikation muß darum ergänzt werden, wie erstrebenswert wahre und wie abschreckend falsche Überzeugungen sind. Das Ziel der metaphysischen Gewißheit ergibt sich, wenn der Verlust durch falsche Überzeugungen unendlich und der Gewinn durch wahre nur endlich hoch anzusetzen ist. Wenn jener entsprechend niedriger ist, bedarf es bestimmter Hilfshypothesen.

G. Axtell nennt als allgemeine Überzeugung, die der Erkennende hat:

„It is good that, if  $p$ , I believe that  $p$ ; and it is good that if I believe that  $p$ , then  $p$ .“ (Axtell 2001, 23)

Bei Knappheit bleibt die Unbestimmtheit, daß zwischen dem ersten Ziel,  $p$  zu glauben, wenn  $p$  der Fall ist, und dem zweiten Ziel abgewogen werden muß, daß  $p$  der Fall ist, wenn ich es glaube. Ersteres führt zu einer Maximierung der wahren Überzeugungen, letzteres zu einer Minimierung der falschen.

E. Sosa scheint ein Argument zu bieten, das erlauben würde, die vorgestellte Zieldivergenz zu vermeiden. Er hebt hervor, daß Erkenntnisziele nicht in wahren Überzeugungen tout court liegen können, denn wir interessieren uns nicht für triviale, aber leicht feststellbare Wahrheiten wie den Gesamthalt eines Telefonbuchs, sondern in der Sicherheit unserer Überzeugungen liegen müssen. Es geht Sosa nicht darum, die Zahl sicherer Überzeugungen zu maximieren, sondern darum, daß die Überzeugungen, die wir haben, sicher sind:

„What we desire is only that our beliefs be *safe*; for any given proposition, other things equal we would generally desire this; that we would believe it only if it were true.“ (Sosa 2001, 50)

Doch wir haben Überzeugungen nicht einfach, sondern der Bestand unserer Überzeugungen ist auch abhängig von epistemischen Zielen. Diese Ziele müßten darüber Auskunft geben, warum wir das Telefonbuch uninteressant oder nur in ganz bestimmten meist nicht rein epistemischen Kontexten interessant finden. Denn wenn es nur um Sicherheit ginge, so liefern Telefonbücher ja oft recht zuverlässige Informationen (wir versichern uns zumindest normalerweise nicht noch einmal aus anderen Quellen, ob diese Informationen richtig sind). Wir könnten weiter, Sosas Zielsetzung folgend, das Geschäft der Erkenntnissuche aufgeben und uns auf eine kleine Zahl sehr gewisser Überzeugungen, z.B. logischer Trivialitäten beschränken.

Die gleichen Schwierigkeiten zeigt A. Fairweathers Konzept der epistemischen Motivation innerhalb des desire-belief-Modells, zu glauben, daß  $p$ :

„(1)  $S$  desires that the propositions he believes are true.

(2)  $S$  believes that  $P$  is a true proposition.

(3) Therefore, desires to believe  $P$ .

(4)  $S$  believes  $P$ .“ (Fairweather 2001, 72)

Fairweather sieht nur das Problem, daß man gemäß (2)  $P$  schon glauben muß, um  $P$  infolge dieses praktischen Raisonnements zu glauben. Auch abgesehen davon ist der Schluß unrichtig. Er führt nicht zwingend dazu, daß  $S$

Solche Überlegungen zeigen, daß der Gedanke eines absoluten Gewißheitsstandards zwar in der Konzeption der reinen Untersuchung liegt, sofern diese keine Rücksicht auf die begrenzten Ressourcen des Erkennenden nimmt. Das bedeutet aber nicht, daß die Ausführung der reinen Untersuchung identisch ist mit dem cartesischen Versuch, unter den Knappheitsbedingungen, denen der Erkennende unterliegt, die Wahrheit der Dinge an sich mit Hilfe der Zweifelmethode zu finden. Die Anwendung dieser Methode, die es erlaubt, falsche Überzeugungen auszuschließen, aber nicht selbstverständlich, die Zahl wahrer Überzeugungen zu maximieren, in einer Untersuchung wie den cartesischen *Meditationen* kann nicht ohne weiteres als direkte Folge des Gedankens einer reinen Untersuchung gelten. Die cartesische Zweifelmethode kann aber ohne weiteres als ein Weg gelten unter andern, vielleicht effektiveren, das Programm der reinen Untersuchung unter Knappheitsbedingungen zu realisieren. Auch aus rein erkenntnistheoretischer Sicht sind vielleicht nicht alle Wahrheiten gleichwertig. Wenn es eine Koordination zwischen denjenigen Wahrheiten gäbe, die hinreichend viel wert sind, und der Gewißheit, die in ihnen zu erreichen ist, dann könnte die Konkurrenz von Wahrheitssuche und Gewißheitssuche beseitigt werden. Dazu muß eine theorieökonomische Überlegung eingeschaltet werden, wie sie derjenige anstellen muß, der mit begrenzten Fähigkeiten versucht, dem Ideal der reinen Untersuchung nachzustreben.

Ob die Suche nach absoluter Gewißheit lohne, kann fraglich hinsichtlich der Zahl und des Beitrags der verbleibenden Überzeugungen zur Erkenntnis der Wahrheit an sich und des Aufwands sein, den die Vergewisserung erfordert. Der Beitrag einer Überzeugung zu dieser Erkenntnis kann, wenn es um die Umsetzung der reinen Untersuchung geht, nicht an äußeren Rücksichten bemessen werden. Aber er kann vielleicht an bestimmten innerepistemischen Rücksichten gemessen werden: Es kann gefragt werden, was eine Überzeugung zu einem geordneten Ganzen von Überzeugungen beiträgt. In einer fundamentalistischen Erkenntnistheorie, in der alle Überzeugungen basal sind oder aus basalen Überzeugungen erschlossen werden müssen, ergibt sich etwa eine besondere Aufmerksamkeit auf die Zuverlässigkeit der relativ grundlegenden Überzeugungen. Daraus resultiert freilich noch nicht unbedingt die Forderung, daß wir in den basalen Überzeugungen infallibel sein müssen. Der Gedanke eines Erkenntnisystems beinhaltet weiter das Ideal der Vollständigkeit. Wenn eine Überzeugung an ausgezeichneter Stelle in diesem System fehlt, sie mag ansonsten auch noch so unwichtig sein, dann ist die Erkenntnis unvollständig. Man könnte daraus die Anforderung ableiten, daß eine Beschränkung auf absolute Gewißheit nur dann akzeptabel ist, wenn dadurch die Anforderungen an ein eventuelles System der Erkenntnis nicht unerfüllbar werden. Nun scheint Descartes überzeugt, daß die Überzeugungen, bezüglich deren wir absolute Gewißheit gewinnen können, ein wohlgeordnetes System bilden, das keinen solchen Mangel hat. Dieses System, das nur aus klaren und deutlichen angeborenen Ideen entwickelt werden kann, wäre Adressat eines Ziels der Wahrheit an sich:

---

P glauben will, weil es ihm nicht darum geht,  $P$  zu glauben, wenn  $P$  wahr ist, sondern darum, nur Wahres zu glauben (1). S will daher nur, daß  $P$  wahr ist, wenn er  $P$  glaubt, nicht, daß er  $P$  glaubt, wenn  $P$  wahr ist. Wie bei Sosa ergäbe sich wieder ein absoluter Gewißheitsstandard, aber was durch seine Akzeptanz an wahren Überzeugungen verlorengehen könnte, bleibt unberücksichtigt. Gleichwohl spielt Sosas Argument, daß nicht jede Wahrheit zählt, vielleicht in der Suche nach der Erkenntnismotivation eine Rolle.

Ein Grund dafür, die Sicherheit der eigenen Überzeugungen gegenüber der Maximierung der Wahrheiten überzugewichten, könnte der sein: Im Begriff der reinen Untersuchung steht der Maxime, Gewißheit zu maximieren, die Alternative gegenüber, die Zahl wahrer Überzeugungen zu maximieren. Die letztere Maxime zu isolieren, führt nun zu absurden Ergebnissen wie dem, inkonsistente Überzeugungen oder ebensoviele falsche wie wahre Überzeugungen zu haben. Dagegen ist das Resultat einer Isolierung der Gewißheitsmaxime, im Extremfall alle Überzeugungen aufzugeben, nicht von vornherein absurd. Dieser Vorzug der ersten Maxime sagt aber nicht, wie ein Abgleich beider aussehen sollte.

„Cette totalité de système n'est nullement celle d'une encyclopédie des connaissances matérielles effectivement acquises, mais l'unité fondamentale des *principes premiers* d'où découlent toutes les connaissances certaines possibles. [...] C'est, pour lui, un seul bloc de certitude sans fissure où tout est lié à ce point qu'aucune vérité ne peut en être distraite sans que l'ensemble ne s'écroule.“(Gueroult 1953, 18)

Andere Kriterien der Bedeutung von Überzeugungen könnten sein, was eine Erkenntnis zur Vereinfachung des Systems beiträgt, oder wie allgemein sie ist, ob sie in einem hierarchischen System höher oder niedriger steht usw..<sup>43</sup>

Es könnte bezweifelt werden, daß diese Unterschiede in der Wichtigkeit von Überzeugungen schon aus den formalen Eigentümlichkeiten eines Systems der Erkenntnis hervorgehen; ob sie auch vom Standpunkt der reinen Untersuchung bestehen oder mit außerepistemischen Rücksichten zu tun haben. Denn die reine Untersuchung beinhaltet ja eine Vollständigkeit und maximale Gewißheit, die eine Unterscheidung von wichtigen und unwichtigen Überzeugungen überflüssig machen. Also scheinen Rücksichten wie die auf den Platz in einem System oder die Sicherheit der Fundamente in ihr keine Rolle zu spielen. Aber auch ohne jede äußere Rücksicht lassen sich die bisher angeführten Überlegungen als irrealen Konditionale formulieren: Wenn eine Überzeugung fehlte, hinterließe sie eine größere oder geringere Lücke im System. Wenn grundlegendere Überzeugungen falsch wären, dann wäre der Schaden an falschen Überzeugungen größer. Das zeigt, daß die vorgeschlagenen Unterscheidungen auch vom Standpunkt der reinen Untersuchung möglich sind.

Diese Überlegungen bieten Ressourcen für geeignete Hypothesen, um die Gewißheitssuche zu stützen. Wenn Descartes etwa meint, mit Hilfe des metaphysischen Zweifels werde ein Bereich von Überzeugungen erschlossen, die nicht nur leicht zu erwerben und dann, auf die rechte Weise erworben, absolut gewiß sind, sondern auch noch diejenigen Überzeugungen sind, die vom Standpunkt der reinen Untersuchung besonders wichtig erscheinen, etwa Überzeugungen über die allgemeine Struktur der Welt, dann ist damit ein weiterer Schritt zur Beschränkung auf absolute Gewißheit getan. Eben diesen Anspruch erhebt Descartes, wenn er vor allem allgemeine Gesetzmäßigkeiten, die für alle denkbaren Welten gelten, als Inhalt der angeborenen klaren und deutlichen Erkenntnis nennt (AT VI, 41-43). Wie kommt Descartes nun zu der Annahme, daß die Gewißheit und die Bedeutung der jeweiligen Urteile in einem System zusammenhängen? Descartes könnte die mittelalterliche Verknüpfung der klaren und deutlichen Erkenntnis, die als gewiß ausgewiesen werden kann, mit der Erkenntnis des Wesens der Dinge im Sinn haben.<sup>44</sup> Er bindet die systematische Erkenntnis der Dinge an sich selbst („in seipsis“) an klare und deutliche angeborene Ideen (AT VIII / 1, 41). Diese Ideen ermöglichen irrtumsfreie Erkenntnis. Es muß freilich noch geklärt werden, was eine Erkenntnis der Dinge an sich selbst („in seipsis“) eigentlich für einen Gegenstand hat im Gegensatz zu einer anderen Erkenntnis. Descartes geht es vielleicht weniger um die Unterscheidung von Phänomenen und Dingen an sich als von kontingenten und notwendigen oder wesentlichen Eigenschaften der Gegenstände, die insofern wichtiger sind, als sie grundlegende und allgemeine Strukturen der Welt betreffen. Diese glückliche Verknüpfung von besonders wichtigen und besonders sicheren Erkenntnissen wird von Descartes nicht eigens begründet.

---

<sup>43</sup> Goldman z.B. diskutiert im Anschluß an Quine als Tugenden eines Überzeugungssystems Bewahrung bestehender Überzeugungen, Allgemeinheit, Einfachheit („conservatism“, „generality“, „simplicity“, Goldman 2001, 39).

<sup>44</sup> z.B. bei Occam (Perler 1992, 226).

## 1.5 Der Bereich der Wahrheit an sich und die Rolle der Sinneswahrnehmung

In diesem Kapitel werden Erkenntnisquellen Erkenntniszielen zugeordnet. Insbesondere wird diskutiert, inwieweit die Sinneswahrnehmungen nur eine pragmatische Rolle im Handeln und inwieweit auch eine Rolle beim Erkenntniserwerb ohne Rücksicht auf das Handeln spielen. Es wird erörtert, wie Descartes einerseits behaupten kann, sie zeigten keine wesentlichen Strukturen körperlicher Dinge, und ihnen andererseits eine Orientierungsfunktion im Erkennen und Handeln zusprechen kann.

Ein notorisch schwieriger Teil der cartesischen Erkenntnistheorie ist der Umgang mit der Sinneswahrnehmung. Während es in den Meditationen lange so aussieht, als dürfte sie in der Erkenntnis gar keine Rolle spielen, wird ihr am Ende eine Funktion als Indikator des Nützlichen zugewiesen, die sich mit dem prekären Begriff der moralischen Gewißheit verbindet. Die Unterscheidung zweier Erkenntnisziele erlaubt, diese Bewertung der Sinneswahrnehmung mit Hilfe der Frage zu verstehen: Wie weit erstreckt der Bereich der Gewißheiten sich, der auf der Suche nach der Wahrheit an sich erschlossen werden kann, wo ist die geforderte Gewißheit einzuschränken?

Eine Schlüsselrolle muß dabei das klar und deutlich Erkannte spielen, auf das man seine Zustimmung beschränken soll. Da Descartes nicht nur von genügender Klarheit und Deutlichkeit, sondern von Klarheit und Deutlichkeit *tout court* spricht, zieht er offenbar eine eindeutige Trennlinie zwischen klaren und deutlichen Ideen, die hinreichend für einen absoluten Gewißheitsstandard sind, und solchen, die nicht genügend klar und deutlich sind und nicht zum Bereich der Wahrheiten an sich gehören. Im Eingangszitat aus den *Prinzipien* wie in der dritten und vierten Meditation begrenzt Descartes die Erkenntnis auf klare und deutliche Einsichten. So betont er, daß er von seiner Anlage her vollkommener wäre, wenn Gott ihn so geschaffen hätte, daß er nur aufgrund klarer und deutlicher Einsichten urteilte (AT VII, 61). Selbstbeschränkung auf solche Einsichten macht den Menschen vollkommener und ist daher ein Ziel. Diese Aussage scheint schwer damit vereinbar, daß der Mensch nicht immer nur aufgrund klarer und deutlicher Einsicht, sondern auch aus pragmatischen Rücksichten urteilen muß. Mit der Notwendigkeit, „ad usum vitae“ auch über andere Dinge Annahmen zu treffen, ist diese Auffassung vereinbar, wenn Descartes sagen will, daß er vollkommener wäre, wenn er *da, wo es nur um Erkenntnis geht*, nur klaren und deutlichen Einsichten folgte.

Es könnte eingewendet werden, daß sich diese Beschränkungen aus der Perspektive des Denkers in der dritten und vierten Meditation erklären, in der noch nicht gesondert ist, inwieweit die Sinnesideen („*ideas rerum sensibilium*“, AT VII, 79) eventuell mangelnder Klarheit und Deutlichkeit zum Trotz als zuverlässig gelten dürfen und inwieweit nicht. Die Imperative aus der dritten und vierten Meditation könnten daher standpunktrelativ, bezogen auf den Stand der Untersuchung sein. Dagegen sprechen aber neben der auf absolute Klarheit und Deutlichkeit abstellenden Definition der Erkenntnis aus den *Regulae*<sup>45</sup> Stellen wie die oben zitierte aus den Erwiderungen (AT VII, 149), deren Stellung nach Abschluß der Meditation wie deren genauer Wortlaut („*quis negavit unquam*“) mit einer beschränkten Geltung für einen bestimmten Stand der Argumentation unvereinbar ist. Den klaren und deutlichen angeborenen Ideen stellt Descartes Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften gegenüber. Beide scheinen etwas von der gleichen Art wie klare und deutliche Ideen zu sein, aber eben nicht klar und deutlich und nicht vollständig angeboren. Wir werden im folgenden einfach von Sinnesideen sprechen. In der sechsten Meditation zeigt Descartes, daß wir ihnen bisweilen vertrauen dürfen. So wäre es ein

---

<sup>45</sup> „Regel III: Bezüglich der vorgelegten Objekte ist nicht zu suchen, was andere meinen, oder was wir selbst mutmaßen, sondern was wir klar und evident betrachten oder mit Sicherheit ableiten können; nicht anders nämlich wird Wissenschaft erworben.“ („Regula III: Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur.“ I.III, 10, AT X, 366)

Fehler, in der dritten und vierten Meditation schon der mit Sinnesideen einhergehenden natürlichen Suggestion zu erliegen, daß es Dinge außer mir gebe (VII, 40), während die sechste Meditation diese Tatsache als unbezweifelbar ausweist. Erfüllt Wissen aufgrund von Sinnesideen nun das Kriterium der zuverlässigen Wahrheit und ist es als Erkenntnis im Sinne des Ziels der Wahrheit an sich qualifiziert? Eine Erkenntnis mit der wir nur die Wahrheit verfolgen („veritatem assequar“, AT VII, 62), läßt keinen unaufgeklärten Irrtum zu. Ein Bereich, in dem wir zwar weitgehend zuverlässiges Wissen erwerben, aber manchmal irren, ohne daß wir eine Korrekturmöglichkeit haben, die jeden Irrtum ausmerzt, erlaubt keine solche Erkenntnis. Jene Infallibilität eignet nur klaren und deutlichen Ideen. Am Ende der sechsten Meditation wertet Descartes indes die Sinnesideen auf:

„Da brauche ich nicht mehr zu fürchten, daß das, was die Sinne mir täglich entgegenhalten, falsch sei. Die übertriebenen Zweifel der letzten Tage sind als lächerlich zu verwerfen.“(AT VII, 89)<sup>46</sup>

Wie ist diese Aufwertung in Begriffen wie Gewißheit zu beschreiben? Zur Eigentümlichkeit des Wissensbereichs, der in der sechsten Meditation gewonnen wird, gehört, daß dieses Wissen das Ziel einer metaphysischen Gewißheit nicht immer erreicht, die Wahrheit einschließt. Bestimmte Erkenntnisse der sechsten Meditation, wie der Schluß vom Vorhandensein der Sinnesideen auf eine psychophysische Einheit und Dinge außer uns, gelten als gesichertes Wissen. Aber viele Urteile, die wir aufgrund von Sinnesideen fällen und um unserer Selbsterhaltung willen fällen sollen, sind keines. Die Urteile, die wir bei normalem Gebrauch der Sinnesdaten fällen, sind prinzipiell bezweifelbar, da „[...]die aus Geist und Körper zusammengesetzte Natur des Menschen doch zuweilen trügen kann.“(AT VII, 88)<sup>47</sup>

Obgleich wir z.B. infolge eines bestimmten Gehirnzustands glauben, einen Schmerz im Fuß zu empfinden, d.h., daß eine Verletzung des Fußes vorliege, muß nicht immer eine vorliegen:

„Denn ein und dieselbe Gehirnerregung kann dem Geist stets nur die gleiche Empfindung mitteilen; jene Erregung pflegt aber viel öfter durch eine Verletzung des Fußes zu entstehen als durch eine Einwirkung an anderer Stelle, und darum ist es vernunftgemäß, daß jene Erregung dem Geist immer einen Schmerz im Fuß anzeigt statt an einer anderen Stelle.“(AT VII, 88f.)<sup>48</sup>

Sinnesideen können auf eine Weise verursacht werden, die von der Weise abweicht, in der sie verursacht werden müssen, damit die Überzeugungen, zu denen sie geneigt machen, wahr sind. Wir wissen lediglich, daß es statistisch in mehr Fällen zu unserer Selbsterhaltung als leibseelische Einheiten beiträgt, wenn wir diese Urteile fällen, als wenn wir uns zurückhalten, sie zu fällen, weil wir nur nach der Wahrheit streben. Diese Urteile bieten also keine gesicherte Erkenntnis, weil sie falsch sein können, ohne daß wir Gelegenheit hätten, sie zu korrigieren. Darin liegt ein Zweifelsgrund, weil wir uns eine Hypothese ausdenken können, welche die gegenwärtige Situation als eine beschreibt, in der eine Sinnesidee trügt.

Diese Beschränkung der Sinnesdaten hängt mit der Frage zusammen, inwiefern die Sinnesideen zur Klarheit und Deutlichkeit gebracht werden können. Eine Antwort lautet, Klarheit und Deutlichkeit seien zu erreichen, wenn die irrige Meinung vermieden wird, zwischen bestimmten Sinnesideen und ihrer Ursache bestehe ein Verhältnis der *Ähnlichkeit*. Descartes erklärt in den *Prinzipien* am Beispiel

---

<sup>46</sup> „[...]non amplius vereri deo ne illa, quae mihi cotidie a sensibus exhibentur, sint falsae, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae.“

<sup>47</sup> „[...]naturam hominis ut ex mente & corpore compositi non posse non aliquando esse fallacem.“

<sup>48</sup> „[...] cùm ille idem motus in cerebro non possit nisi eundem semper sensum menti inferre, multoque frequentius oriri soleat a causâ quae laedit pedem, quàm ab aliâ alibi existente, rationi consentaneum est ut pedis potius quàm alterius partis dolorem menti semper exhibeat.“

des Schmerzes, worin der Mangel an Deutlichkeit einer Sinnesidee besteht, und erweckt den Eindruck, er sei durch Vermeidung bestimmter Fehler zu überwinden:

„Wenn z.B. jemand einen heftigen Schmerz fühlt, so ist die Wahrnehmung dieses Schmerzes ganz klar, aber nicht immer deutlich; denn gemeiniglich vermengen die Menschen sie mit ihrem dunklen Urteil über die Natur des Schmerzes, indem sie meinen, daß in dem schmerzenden Gliede etwas dem Gefühl des Schmerzes, den sie allein [zu ergänzen: klar] wahrnehmen, Ähnliches enthalten sei.“(II.I, 15, AT VIII / 1, 22)<sup>49</sup>

Nun muß es einen Grund geben, warum die Menschen *gemeiniglich* zu diesen Fehlurteilen neigen. Descartes denkt hier wohl an die materiale Falschheit, die einer Sinnesidee von Natur aus unweigerlich eignet, weil sie zu einem Urteil über eine Ähnlichkeit zwischen dem Vorstellungsgehalt und der äußeren Ursache geneigt macht, wie dazu, zu glauben, es gebe eine reale Eigenschaft des Schmerzes, die der Schmerzidee entspreche, oder reale Eigenschaften der Wärme und Kälte:

[...] so gibt es doch eine materiale Falschheit in den Vorstellungen, wenn sie nämlich ein Nichtding als Ding vorstellen. So sind beispielsweise die Vorstellungen von Wärme und Kälte so wenig klar und deutlich, daß ich aus ihnen nicht entnehmen kann, ob die Kälte nur ein Mangel an Wärme ist oder die Wärme ein Mangel an Kälte, oder ob beide wirkliche Eigenschaften sind oder keine von beiden. Da nun alle Vorstellungen nur als Vorstellungen von Dingen auftreten können, so müßte die Vorstellung, die mir die Kälte als etwas Wirkliches und Positives hinstellt, zu Recht falsch genannt werden, falls nämlich Kälte nichts als Wärmemangel wäre.“(AT VII, 43f.)<sup>50</sup>

Materiale Falschheit soll darin bestehen, daß Ideen Nicht-Dinge als Dinge vorstellen. Als Beispiel nennt Descartes die Kälteempfindung. Sie berechtigt zu keinem Schluß, ob ihr ein reales Ding entspreche, suggeriert aber, daß ihr eines entspreche. Nun ist sie deshalb noch nicht material falsch, sondern nur dann, wenn ihr wirklich nichts entspricht. Wenn nun einer der Ideen der Wärme und Kälte ein reales Ding entspricht, scheint diese nicht falsch. In den vierten Erwiderungen sagt Descartes freilich, *weder* Wärme- noch Kälteempfindungen stellten Reales dar (AT VII, 232-235). Wenn aber beide nichts Reales darstellen, läßt sich die Asymmetrie nicht mehr aufrechterhalten, daß nur die material falsch ist, die ein Nicht-Ding als ein Ding darstellt. Worin liegt dann aber die materiale Falschheit? Sie kann wohl nur darin liegen, daß Ideen zu falschen Urteilen verführen, ihnen entspreche etwas Reales. Hinter diesen Unsicherheiten steht wohl das Problem, daß Descartes sich nicht von der Vorstellung freimacht, der Kälte korrespondiere irgendwie ein Fehlen von etwas Realem, anstatt wie über die Wärmeempfindung an der zitierten Stelle (AT VII, 83) zu sagen, daß ihr eine äußere Konfiguration räumlicher und kinematischer Eigenschaften entspreche. Er sollte sagen, daß die materiale Falschheit solcher Ideen, das Darstellen von Nicht-Dingen als Dingen, darin besteht, daß sie reale Eigenschaften suggerieren, die nicht auf räumliche und kinematische reduzierbar sind. Insofern sie solche Eigenschaften enthalten, sind sie nichts Äußerem ähnlich. Nur insofern stellen sie auch nichts Äußeres dar, als sie solche Eigenschaften darstellen, die nicht wirklich bestehen.

Sinnesideen sind unklar und undeutlich, ohne daß sich dieser Mangel an Klarheit und Deutlichkeit anders aufklären ließe, als daß wir uns bestimmter Schlüsse auf eine Ähnlichkeit mit einem Korrespondens enthalten:

---

<sup>49</sup> „Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgò enim homines illam confundunt cum obscuro suo iudicio de naturâ ejus, quid putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clarè percipiunt.“

<sup>50</sup> „[...]est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem repraesentat; ita, exempli causâ, ideae quas habeo caloris & frigoris, tam parum clarae & distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum. Et quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt, siquidem verum sit frigus nihil aliud esse quam privationem caloris, idea quae mihi illud tanquam reale quid & positivum repraesentat, non immerito falsum dicitur, & sic de caeteris.“

„[...] es [das Wärme- oder Schmerzgefühl] beweist lediglich, daß im Feuer ein gewisses irgendwie beschaffenes Etwas ist, das in uns die Wärme- oder Schmerzempfindung erregt.“(AT VII, 83)<sup>51</sup>

Ein Wärmegefühl allein zeigt offenbar nicht, daß seine Ursache ihm ähnlich ist. Was es über seine Ursache zeigt, bleibt hier unbestimmt. Sinnesideen sind *material* falsch, weil sie einen unmittelbaren natürlichen Impuls geben, falsche Überzeugungen über die Außenwelt anzunehmen.<sup>52</sup> Die materiale Falschheit ist unabhängig von der genannten Unsicherheit des Verursachungswegs von Sinnesideen.

Die Klarheit und Deutlichkeit scheinen nun gewonnen zu werden, indem wir uns eines Urteils des Typs wie desjenigen enthalten, daß dem Schmerz ein Objekt oder eine reale Eigenschaft „Schmerz“ im Fuß oder der Wärmeempfindung eine reale Eigenschaft „warm“ entspreche. Wie aber steht es mit dem Gedanken, daß eine Störung der Gesundheit im Fuß die Ursache der Schmerzwahrnehmung und eine andere räumlich-kinematische Konfiguration die Ursache der Wärmeempfindung sei? Solche Gedanken sind zwar nicht immer gewiß, aber notwendig, damit diese Wahrnehmungen eine praktische Funktion in der Erhaltung des Körpers haben können. Die Gedanken einer Ursache im Fuß des Fußschmerzes oder einer Ursache der Wärmeempfindung sind zu unterscheiden von den Gedanken eines dem Schmerz ähnlichen Objekts im Fuß, etwa einer Eigenschaft „schmerzend“, oder einer der Wärmeempfindung ähnlichen Eigenschaft „warm“ als Eigenschaft des Gegenstands. Die ersten Gedanken sind berechtigt, weil sie der praktischen Funktion, die Wahrnehmungen haben, gerecht werden, die zweiten nicht, weil sie nichts zu dieser praktischen Funktion beitragen. Doch sind jene deshalb klar und deutlich? Nach Descartes Auffassung offenbar nicht, denn die Klarheit und Deutlichkeit beschränkt sich auf die Auffassung der Sinnesideen als bloßer Modifikationen des Geistes:

„Um aber hier das Klare vom Dunkeln zu sondern, ist sorgsam zu beachten, daß der Schmerz, die Farbe und ähnliches nur dann klar und deutlich aufgefaßt werden, wenn man sie bloß als Gedanken ansieht.“(II.I, 25, AT VIII / 1, 33)<sup>53</sup>

Diese Stelle kann auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden. Entweder Descartes betont, daß Schmerzen und Farbwahrnehmungen keine Dinge korrespondieren, die Farb- oder Schmerzigenschaften hätten, oder er meint, daß alles, was wir in einem Schmerzereignis oder einer Wahrnehmung von Farbe klar und deutlich einsehen, ist, daß sie Gedanken sind. Klar und deutlich wäre demnach nicht einmal die Einsicht in eine Ursache des Fußschmerzes im Fuß. Für die zweite Lesart spricht nicht nur die im obigen Zitat (AT VII, 88f.) manifestierte Unsicherheit, an welcher Stelle des Körpers eine Nervenbewegung verursacht wird, die ja mit Klarheit und Deutlichkeit unvereinbar ist, die hinreichend für metaphysische Gewißheit sein sollen, sondern auch, daß Descartes in den *Passions* zweierlei unterscheidet: den „[...]Haß des Übels, der nur durch den Schmerz sich ankündigt[...]“ und den „[...]Haß, der aus einer deutlicheren Erkenntnis entsteht[...]“ (§ 140).<sup>54</sup> Da wir

---

<sup>51</sup> „[...]ratio est quae suadeat, [...] tantummodo in eo [ignis] aliquid esse, quodcunque demum sit, quod istos in nobis sensus caloris vel doloris efficiat.“

<sup>52</sup> Röd stellt daher mit Bezug auf materiale Wahrheit oder Falschheit fest: „Empfindungen sind grundsätzlich verworren und daher niemals in dem Sinn wahr, in dem nach Descartes von der Wahrheit distinkter Begriffe gesprochen werden kann.“(Röd 1982, 136) Röds Bemerkung ist irreführend. Abgesehen von ihrer materialen Falschheit können Empfindungen zu wahren Urteilen führen wie distinkte Ideen auch. Sie sind nur weniger sicher.

<sup>53</sup> „Ut autem hic quod clarum est ab eo quod obscurum distinguamus, dilligentissimè est advertendum, dolorem quidem & colorem, & reliqua ejusmodi, clarè ac distinctè percipi, cùm tantummodo ut sensus, sive cogitationes, spectantur.“

<sup>54</sup> „Haine du mal qui n'est manifesté que par la douleur[...]“ und „[...] de celle qui vient d'une connoissance plus claire[...]“

aus dem Schmerz schließen dürfen, daß ein Übel vorliegt, und Descartes trotzdem diesem Schluß die klare und deutliche Erkenntnis gegenüberstellt, ist zu folgern, daß der Schmerz selbst dann keine deutliche Erkenntnis vermittelt, wenn er seiner eigentlichen Funktion gemäß informiert, was dem Körper zuträglich ist, und zum Haß dessen anregt, was ihm schädlich ist. Annahmen bezüglich der Ursache des Fußschmerzes im Fuß beruhen nicht auf klarer und deutlicher Einsicht.

Nun ist kaum zu verstehen, wie die Ursache der Sinnesidee, die wir unterstellen dürfen, von der realen Eigenschaft des Gegenstands abgegrenzt werden kann, die wir nicht unterstellen dürfen, ohne daß die Informationswirkung der ersten verlorengeht. Wenn wir nicht aus dem Schmerz oder der Kälte- bzw. Wärmewahrnehmung als solchen auf gewisse Weltzustände schließen, sind diese Sinnesideen überflüssig. Die wahrgenommenen Differenzierungen müssen auf räumliche und kinematische Eigenschaften bezogen werden, die Gegenstände haben und die zu ihrer Natur gehören. Diese Eigenschaften sind real. Auch einzelne Ideen wie das Wärmegefühl sagen etwas darüber:

„Da ich nun ganz verschiedenartige Empfindungen von Farbe, Schall, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte habe, schließe ich mit Recht, es gebe in den Körpern, von denen jene Sinneswahrnehmungen herrühren, Mannigfaltigkeiten, die ihnen entsprechen, wenn sie auch mit unseren Empfindungen vielleicht keine Ähnlichkeit haben.“(AT VII, 81)<sup>55</sup>

Descartes scheint nun nicht allen Sinneswahrnehmungen materiale Falschheit zuzusprechen. Er stellt Ideen, die direkt räumliche und kinematische Eigenschaften suggerieren, solche gegenüber, die Eigenschaften suggerieren, die nicht auf räumliche und kinematische reduzierbar sind. Wie steht es nun mit Sinnesideen, die direkt räumliche und kinematische Eigenschaften suggerieren? Da Sinnesdaten ja Dinge nicht nur z.B. als kalt darstellen, die nach Descartes' Überzeugung in Wahrheit keine reale Eigenschaft der Kälte haben, sondern auch mit bestimmter räumlicher Gestalt, die sie als Modifikationen der *res extensa* wirklich haben, so könnte vermutet werden, die letzteren Informationen eigneten sich eher für metaphysisch gewisse Aussagen ohne Relativierung auf den Wahrnehmenden. So stellt Descartes Größe, Ausdehnung, Lage, Substanz, Dauer und Zahl der Gegenstände Licht, Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmacksempfindungen, Wärme und Kälte gegenüber. Die ersteren würden klar und deutlich aufgefaßt (AT VII, 43). Auch die Sinnesideen von räumlichen und kinematischen Strukturen unterliegen jedoch Beschränkungen. So stellt Descartes die Sinnesidee der Sonne, die sie sehr klein darstellt, der klaren und deutlichen Einsicht gegenüber, daß die Sonne sehr groß ist (AT VII, 284). An anderer Stelle verweist er auf die mangelnde Klarheit und Deutlichkeit der Wahrnehmung entfernter räumlicher Strukturen (AT VII, 82). Er gibt kein Kriterium an, wann Wahrnehmungen räumlicher Strukturen absolut zuverlässig sind. Im Gegensatz zum ersten beinhaltet der zweite Gesichtspunkt, daß Sinnesideen über räumliche und kinematische Eigenschaften im normalen Gebrauch manchmal irreführen, denn auch wenn die isolierte Erscheinung der Sonne keinen normalen Menschen täuscht, kann er sich manchmal über die Größe und Bewegung von Dingen seiner Umgebung täuschen. Auch isolierte Sinnesideen über räumliche und kinematische Eigenschaften sind nicht klar und deutlich und führen nicht immer zu richtigen Überzeugungen über äußere Dinge, aber sie sind nicht material falsch.

Die These der materialen Falschheit muß (im Verein mit den Fehltendenzen der Leidenschaften) Irrtümer des natürlichen Weltbildes erklären, gegen das die richtige Methode etabliert wird. Diese Irrtümer können offenbar nicht durch die statistisch seltenen Fälle erklärt werden, in denen die

---

<sup>55</sup> Et certe, ex eo quòd valde diversos sentiam colores, sonos, odores, saporem, duritiem, & similia, recte concludo, aliquae esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates iis respondentem, etiamsi forte iis non similes.“

Sinnesideen bei angemessenem Gebrauch zu Irrtümern führen. Denn diese bleiben ja auch nach dem Vollzug der Erkenntniskritik bestehen. Sie können daher höchstens in Kombination mit einer schon bestehenden Fehlleitung als Explikans fungieren. Die Fehlleitung des natürlichen Weltbildes kann sich a) auf das Ziel der Wahrheit an sich beschränken, das derjenige verfehlt, der in jenem verharret, oder b) sogar auf den Erfolg in der Lebensführung erstrecken. Für das letztere spricht erstens, daß sich Descartes von seiner Methode große Erfolge in der Lebensführung auch relativ zur bisherigen Praxis verspricht. Zweitens stellt er im *Discours* die Ausgangssituation des Menschen auch als eine Fehlorientierung im täglichen Handeln dar. Eine weitergehende Fehlleitung (b) stellt scheinbar die Funktion, die Descartes den Sinnesideen zuspricht, in Frage. Aber diese Funktion könnte ja von der Befolgung der Normen abhängen, die erst die Untersuchung etabliert. Sinnesideen sind nicht von sich aus hinreichend für den richtigen Gebrauch, wie es die klaren und deutlichen Ideen sind, sondern sie tendieren dazu, falsch benutzt zu werden, wenn keine anderen Quellen zur Korrektur dieses Gebrauchs herangezogen werden, wie sie die cartesischen Erkenntnisvorschriften liefern, insbesondere, wenn sie innerhalb eines Selbstbildes gebraucht werden, in dem man sich nur als Körper sieht. Dieses Selbstbild läßt sich leicht aus einer Orientierung nur an den Sinneswahrnehmungen erklären, denn die Sinneswahrnehmungen veranlassen nur, bewußt zu tun, was dem Körper nützt (s.u.). Ein Wesen, das sich nur an ihnen orientiert, könnte dem entnehmen, daß es selbst nur ein solcher Körper sei, wenn es die Funktion der Sinneswahrnehmungen als nützlich für es selbst begreift. Die anderen Erkenntnisquellen sind geradezu darauf angelegt, jene Fehltendenz der Sinnesideen zu korrigieren, so daß Descartes tatsächlich die menschliche Erkenntniskraft als eine sinnvolle Gesamtanlage beschreiben kann, innerhalb deren kein Teil nur stört, sondern jeder eine sinnvolle Aufgabe wahrnimmt. Die systematische Fehltendenz, die mit einer guten Rolle in der wohlgeleiteten Praxis vereinbar ist, verlangt freilich eine Ergänzung zu einer vollständigen Erklärung der desolaten Erkenntnissituation von Descartes' Zeitgenossen, die zeigt, warum die Sinnesideen nicht angemessen korrigiert werden, obgleich doch alle Anlagen ihrer richtigen Einbettung vorhanden sind.

Der normale Gebrauch von Sinnesideen führt manchmal zu Täuschungen. Er scheint daher metaphysische Gewißheit auszuschließen. Descartes behauptet jedoch auch, daß zwar jedes einzelne Sinnesdatum täuschen kann; aber wenn wir alle Korrekturmöglichkeiten von Sinneswahrnehmungen durch Sinnesdaten aus anderen Quellen ausgeschöpft haben, dürfen wir an der Zuverlässigkeit der korrigierten Sinnesdaten nicht mehr zweifeln. Zunächst stellt er nur die bescheidenere Behauptung auf, daß eine Korrektur durch andere Sinne „fere semper“, fast immer möglich sei, aber nicht immer (AT VII, 89). Doch dann gebraucht er ein sehr starkes Argument: Wir können uns in den Sinnesdaten nach angemessener Korrektur *nicht täuschen*, weil Gott ein Täuscher wäre, wenn eine Erkenntnisfähigkeit, die er uns gegeben hat, je zu einem Irrtum führte, der nicht korrigierbar wäre:

„[...]Habe ich dann noch alle Sinne, das Gedächtnis und den Verstand angerufen, um jene Wahrnehmungen zu prüfen, und hat keiner von ihnen mir etwas vermeldet, was mit den anderen im Widerstreit steht, so darf ich nicht mehr den geringsten Zweifel an ihrer Wahrheit hegen. Denn da Gott kein Betrüger ist, folgt, daß ich in solchen Fällen überhaupt nicht getäuscht werde[...]" (AT VII, 90)<sup>56</sup>

Descartes schließt hier aus der Wahrhaftigkeit Gottes nicht nur, daß Sinnesideen in der Regel nicht täuschen, sondern auch, daß es eine Korrekturmöglichkeit gibt, die erlaubt, bezüglich jeder einzelnen Überzeugung aufgrund von Sinnesideen die Wahrheit zu finden. Die Methode der Korrektur, auf die

---

<sup>56</sup> „earumque perceptionem absque ullâ interruptione cum totâ reliquâ vitâ connecto [...]Nec de ipsarum veritate debeo vel minimum dubitare, si, postquam omnes sensus, memoriam & intellectum ad illas examinandas convocavi, nihil mihi, quod cum ceteris pugnet, ab ullo ex his nuntietur. Ex eo enim quòd Deus non sit fallax, sequitur omnino in talibus me non falli.“

Descartes verweist, besteht vor allem in einem wechselseitigen Abgleich von Sinnesideen mit anderen Sinnesideen und klarer und deutlicher Einsicht. Ein solcher Abgleich scheint jedoch nicht ohne weiteres geeignet, das Ziel einer Gewißheit zu erreichen, die jeden Irrtum ausschließt. Denn ein Prozeß wechselseitigen Abgleichs ist eher etwas Graduelles. Er ermöglicht eine Annäherung an metaphysische Gewißheit. Aber um sie zu erreichen, müßte er ein Kriterium beinhalten, wann die letzte epistemische Stufe erreicht wird. Ein solches Kriterium liegt jedoch in diesem Prozeß nicht. Es könnte von einem *Ideal* des größtmöglichen Abgleichs ausgegangen werden, das mit metaphysischer Gewißheit verbunden wird. Aber die realen Abgleichsmöglichkeiten können hinter diesem größtmöglichen Abgleich zurückbleiben; dann hätte Gott keine hinreichenden Korrekturmöglichkeiten gegeben. Denn es bleibt offen, wie Descartes Fälle ausschließen kann, in denen alle anderen Erkenntnisse, die zugänglich sind, keinen hinreichenden Abgleich erlauben. Gerade einzelne Überzeugungen aufgrund von Sinnesideen, die an der Peripherie unseres Überzeugungssystems liegen, sind oft nur durch geringe Kohärenz mit diesem Überzeugungssystem verbunden, so daß der Abgleich wenig erbringt. Oft stehen wohl auch keine Möglichkeiten der Überprüfung durch andere Sinne zur Verfügung, wie wenn ich etwa in der Nacht einen Vogelruf höre, der sich nicht wiederholt, und mich frage, ob es ein Uhu war. Descartes müßte behaupten, daß Gott solche Situationen verhindert.

Diese Aufwertung der Sinnesdaten wird bestätigt durch die Stellung, die Descartes ihnen an vielen Punkten seiner Naturwissenschaft einräumt, für die er metaphysische Gewißheit reklamiert. So reagiert er im *Discours*, in dem er die Beschränkung des Urteils auf klare und deutliche Einsicht ohne jeden Zusatz vertritt, auf denkbare Skepsis gegenüber seiner Erklärung des Herzmechanismus so, als seien Beobachtungen der Anatomen von geradezu demonstrativer Evidenz (und das im Zusammenhang einer Erklärung des Herzmechanismus, die den elementarsten Alltagsvorstellungen von physikalischen Zusammenhängen hohnspricht).<sup>57</sup> Diese Evidenz mancher Sinnesdaten veranlaßt Descartes an einer Stelle der *Meditationen* wohl auch, in einem gewissen Widerspruch zu allen sonstigen Aussagen Sinnesideen in ihrer Art deutlicher als angeborene zu nennen (AT VII, 75).<sup>58</sup> So nimmt der Naturwissenschaftler des *Discours* nicht nur Ableitungen aus evidenten Gesetzesbegriffen, sondern auch Experimente vor, die er ohne Einschränkung als Basis der Prüfung naturwissenschaftlicher Hypothesen akzeptiert (AT VI, 72f.).<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Der Kreislauf wird durch Klappen organisiert, die nur eine Fließrichtung des Blutes zulassen, und eine kontinuierliche Erwärmung an einer Stelle (AT VI, 47ff.). Das Resultat ist ein Druckausgleich, kein Kreislauf. Es ist unwahrscheinlich, daß Descartes an dieser Stelle nur die Gewißheit der Folgerungen aus Annahmen meint, nicht die der Beobachtung, die diese Annahmen bestätigen.

<sup>58</sup> Diese Stelle läßt sich vielleicht so verstehen, daß einzelne Sinnesideen wirklich klar und deutlich sind, aber keine ausgezeichnete Art davon.

<sup>59</sup> Wie können Sinnesdaten auch dann zu sicheren Erkenntnissen führen, wenn dasjenige an ihnen benutzt wird, was nicht klar und deutlich ist? Es gibt mehrere Möglichkeiten, auf diese Frage zu antworten, ohne daß sich aus Descartes' Begriffsgebrauch eine Entscheidung zwischen ihnen ableiten ließe. Erstens muß vielleicht nicht jede gewisse Erkenntnis auf klarer und deutlicher Einsicht beruhen. Dann könnten die Sinnesdaten eine sichere Erkenntnis liefern, ohne daß sie klar und deutlich sind. Zwischen den einzelnen Sinnesdaten, die aufgrund ihrer mangelnden Klarheit und Deutlichkeit keine absolute Gewißheit zuließen, und der Erkenntnis stünde ein Korrekturprozeß, der Gewißheit der Erkenntnis herstellte, aber nicht Klarheit und Deutlichkeit der Ideen, auf denen sie beruhte. Zweitens mögen Sinnesdaten trotz ihrer mangelnden Klarheit und Deutlichkeit eine klare und deutliche Erkenntnis liefern. Der Prozeß der Korrektur der Sinnesdaten wäre dann als Herstellung von Klarheit und Deutlichkeit zu begreifen. Descartes spricht auch mit bezug auf Erkenntnisse von Klarheit und Deutlichkeit (§ 140). Daher scheint die zweite Möglichkeit zu bestehen. Diese Möglichkeiten zeigen, daß Spielraum bleibt, den Mangel an Klarheit und Deutlichkeit der Sinnesideen mit der Gewißheit von Erkenntnisansprüchen zu vereinbaren.

Die Sinnesideen gestatten bei geeigneter Korrektur absolut gewisse Erkenntnis. Descartes hebt aber auch hervor, daß ihr angemessener Gebrauch nicht immer darin besteht, sie solange zu prüfen, bis die Überzeugungen, zu denen sie veranlassen, gesichert sind, wenn er direkt fortfährt:

„Allerdings bleibt uns im Drang der Geschäfte nicht immer die Zeit zu einer so genauen Prüfung.“ (AT VII, 90)<sup>60</sup>

Es wäre unangemessen, dann auf absolute Gewißheit abzielen, wenn es im Leben nachteilig wäre.<sup>61</sup>

Es gibt eine Zielsetzung, die dem Erkenntnisgewinn vorgeordnet ist. Daher müssen die Sinnesdaten nicht immer absolut gewisse Erkenntnisse liefern, auch wenn sie es im Prinzip können. Anscheinend ist Gottes Wahrhaftigkeit Genüge getan, wenn er prinzipiell sicherstellt, daß jede Sinnesidee korrigiert werden kann. Ansonsten gilt lediglich, daß die Sinnesideen hinreichend oft zu richtigen Überzeugungen verhelfen, damit sie in der Regel nützlich sind.

Der Grund für diese Einrichtung könnte darin liegen, daß es für die Schöpfung besser ist, Sinnesideen so zu schaffen, wie Gott es getan hat. Descartes betont immer wieder, daß das Wissen des Menschen um die Schöpfung und ihre normative Ordnung begrenzt ist (z.B. AT VIII / 1, 81). Diese Begrenzung betrifft auch seine Einsicht in Ansprüche, die er an eine Weltordnung stellen könnte, die die bestmögliche sein soll. An einer Stelle deutet Descartes eine Sicht an, mit der er Leibniz' Minimaxkriterium vorwegnimmt, wonach die Welt möglichst mannigfaltig in den Einzelheiten (und wohl einfach in den Prinzipien) sein sollte:

„Gleichwohl aber kann ich nicht leugnen, daß das All der Dinge, wenn einige seiner Glieder dem Irrtum ausgesetzt, andere aber frei von ihm sind, eine größere Vollkommenheit besitzt, als wenn alle einander ganz ähnlich wären.“ (AT VII, 61)<sup>62</sup>

Williams meint, daß Gott einzelne Irrtümer in Kauf genommen haben mag, wenn die Welt dadurch die bestmögliche regelmäßige Struktur erhält:

„Gott wirkt durch festgefügte und regelmäßige physikalische Systeme, und dies ist Teil seiner Vorsehung. Es liegt im Wesen solcher Systeme, daß sie manchmal irreführende Resultate zeitigen können.“ (Williams 1981, 210)<sup>63</sup>

Es ist freilich nicht selbstverständlich, daß festgefügte und regelmäßige physikalische Systeme nicht so gestaltet werden können, daß sie nie irreführende Resultate zeitigen. Im Gegenteil erscheint es zumindest relativ zur Einrichtung des menschlichen Geistes regelmäßiger, wenn er durchgehend verlässliche Erkenntnisse hätte. Außerdem ist diese Erklärung schwer vereinbar damit, daß Gott für die Korrigierbarkeit jedes Sinnesdatums sorgt. Denn wenn festgefügte und regelmäßige physikalische Systeme manchmal irreführen, dann scheint ihre durchgängige Korrekturmöglichkeit selbst nicht Sache solcher Systeme, sondern nur durch einen momentanen Eingriff Gottes zu erreichen, der die Bindung an festgefügte Systeme zunichte macht. Aber immerhin würde eine Organisation der Natur dergestalt, daß Sinnesdaten nie täuschen, Gott bei der Schaffung einer idealen Weltordnung einschränken, in der wenige stabile Gesetze viel erklären. Unabhängig von Williams' Argument bieten

---

<sup>60</sup> „[...] Sed [...] rerum agendarum necessitas non semper tam accurati examinis moram concedit[...]“

<sup>61</sup> G. Axtell betont aus einer evolutionären Perspektive, daß die Suche nach maximaler Gewißheit pragmatisch nachteilig sein kann: „[...]quick and dirty' habits of belief formation may work better than precise and discriminating ones.“ (Axtell 2001, 23)

<sup>62</sup> „Sed non ideo possum negare quin major quodammodo perfectio sit in totâ rerum universitate, quòd, quaedam ejus partes ab erroribus immunes non sint, aliae verò sint, quàm si omnes plane similes essent.“

<sup>63</sup> Gueroult meint, daß die Schwierigkeiten der substantiellen Vereinigung so groß sind, daß Sinnesideen nicht klar und deutlich sein können (Gueroult 1953, 130). Dieses „so groß“ kann freilich nicht bezogen auf Gottes Allmacht, sondern nur auf deren freiwillige Restriktion durch Gesetze verstanden werden.

die Begrenzung unseres Wissens um die Absichten Gottes und die Unabhängigkeit der Optimalität des Ganzen von der Optimalität der Teile Spielraum, gelegentliche Irrtümer mit der Optimalität jener Absichten zu vereinbaren (AT VII, 55f.). Trotzdem wäre wohl, wenn es Gott bei der Einrichtung der Sinnesideen nur um Wahrheit ginge, eigentlich zu erwarten, daß bei angemessenem Gebrauch der Sinnesideen kein Irrtum möglich wäre. Wenn die Sinnesideen dagegen von vornherein gar nicht den Zweck haben, daß wir uns nicht täuschten, dann ist eher verständlich, warum Gott andere Aspekte der Sinnesideen wichtiger nimmt als die wahren Überzeugungen, zu denen sie verhelfen, und sich damit begnügt, eine prinzipielle Korrekturmöglichkeit einzuräumen, um seine Wahrhaftigkeit zu wahren.

Descartes weist den Zweifel an den Sinnesideen zurück. Da der hyperbolische „metaphysische“ Zweifel selbst dadurch motiviert wurde, Wahres vom Falschen streng zu unterscheiden, so daß nichts Falsches in ein Überzeugungssystem Eingang findet, scheint mit der Abweisung des hyperbolischen Zweifels auch an unseren Sinnesideen zu folgen, daß die Gefahr der Falschheit der Sinnesideen gebannt sei. Wie kann Descartes, wenn er den hyperbolischen Zweifel dadurch motiviert, daß falsche Überzeugungen aus unserem Überzeugungssystem herausgehalten werden sollen, die Sinnesvorstellungen für unbezweifelbar halten und zugleich eingestehen, daß die Sinnesvorstellungen zwar meistens zuverlässig, aber ungeachtet der prinzipiellen Korrekturmöglichkeit in ihrem normalen Gebrauch mit systematischen Unsicherheiten behaftet sind, also bisweilen zu falschen Überzeugungen führen? Die einzige Lösung dieses Problems besteht darin, daß Descartes' Äußerungen hier einen praktischen Hintergrund haben, dem wir gerecht werden, wenn wir zwischen der Unbezweifelbarkeit als hinreichend für Gewißheit und der praktischen Zurückweisung des Zweifels unterscheiden, wo er keinen Zweck mehr hat.<sup>64</sup> Der Ausschluß des Zweifels ist eine praktische Vorgabe, denn sonst dürften wir nur an den Sinnesdaten nicht zweifeln, zu deren vollständiger Überprüfung genügend Gelegenheit besteht, also sehr wohl an denen, zu deren Überprüfung der Drang der Geschäfte keine Zeit läßt. Aber Descartes weist auch den Zweifel an letzteren zurück: Bei unserer Lebensführung dürfen wir uns von abwegigen Zweifelsgründen wie zu Beginn der *Meditationen* nicht beirren lassen. Die Periode des Zweifels ist beendet, der Zweifel hat keinen Sinn mehr, nicht weil die Sinnesvorstellungen niemals trügen, sondern weil wir mit Hilfe des Zweifels gezeigt haben, welche Vorstellungen zuverlässig in Dingen der Wahrheit und welche genügend zuverlässig in praktischen Dingen sind. Es wäre sinnlos, weiter zu zweifeln, weil sich herausgestellt hat, daß klare und deutliche Einsichten immer wahr sind und bestimmte Einsichten mangelnder Klarheit und Deutlichkeit hinreichend oft wahr sind, um ihren Zweck zu erfüllen, uns im Leben weiterzuhelfen. Die Haltung des Zweifels, die immer nur methodisch begründet war, als ein Interim mit erkenntnistheoretischer Zielsetzung, hat keinen Sinn mehr, weil sie nicht zu weiterer philosophischer Einsicht führt. Die Unsicherheit in praktischen Dingen, die bleibt, ist nicht zu beseitigen. Am Ende der sechsten Meditation beendet Descartes den Zweifel, weil er nun, da alle Vorstellungsklassen durchlaufen sind, als Kriterium der Wahrheit der Dinge an sich selbst durch Klarheit und Deutlichkeit ersetzt wird und in praktischen Belangen durch die Standardinterpretation

---

<sup>64</sup> M. Wilson weist darauf hin, daß Descartes das Traumargument, das veranlaßt, an den Sinnesdaten zu zweifeln, aber nicht hinreichend ist, an klaren und deutlichen Einsichten zu zweifeln, nicht widerlegt habe (Wilson 1978, 31). Somit blieben die Sinnesdaten bezweifelbar und Descartes hätte sein Ziel verfehlt, es sei denn, wir verstünden diejenige Unbezweifelbarkeit, die Descartes den Sinnesdaten zuspricht, nicht als theoretische *Widerlegung* von Zweifelsgründen, sondern als deren praktische Zurückweisung. In Wahrheit scheint es Descartes an den zitierten Stellen am Ende der sechsten Meditation auch darum zu gehen, das Traumargument durch ein Kohärenzkriterium unserer Sinnesdaten zu widerlegen. Ob ein solches Argument wirklich hinreichend ist, wenn wir, da wir ja im Bereich der entlegenen Zweifelshypothesen sind, an die Eventualität eines extrem kohärenten Supertraums denken (am Tag bin ich ein Bettler, jede Nacht aber König), bleibe dahingestellt.

der Sinnesdaten. Nach der Klassifizierung der Ideen wäre weiterer Zweifel überflüssig und, wenn er das Leben störte oder die Erschließung klarer und deutlicher Ideen durch unnötiges Zaudern behinderte, schädlich. Gleichwohl bleiben die Sinnesvorstellungen in ihrem normalen Gebrauch theoretisch bezweifelbar.

Einzig diese Interpretation erklärt, warum Descartes im Schreiben an Picot, also nicht im Kontext einer methodisch beschränkten Überlegung wie in den *Meditationen*, sondern einer programmatischen Zusammenfassung der Ergebnisse, zwei Fehler geißelt:

„[...] einige von denen, die für den Zweifel waren, dehnten ihn bis auf die Handlungen des Lebens aus, so daß sie die zur Lebensführung notwendige Klugheit hintansetzten [...]“(II.I, XXXV, AT IX / 2, 6)<sup>65</sup>

Damit meint Descartes wohl die antiken Skeptiker. Andere vertrauten den Sinnen (AT IX / 2, 7), wo es um die Wahrheit an sich geht, und an allem zu zweifeln ist, an dem gezweifelt werden kann (AT IX / 2, 9). Beide Fehler werden beseitigt,

„[...] indem man zeigte, daß die Gewißheit nicht in den Sinnen liegt, sondern allein im Verstande, und daß, solange man nur die Kenntnisse hat, die durch die ersten vier Weisheitsgrade erworben werden, man nicht an den Dingen zweifeln darf, die in betreff der Führung des Lebens wahr scheinen, daß man sie aber auch nicht für so sicher halten darf, daß man seine Meinung nicht ändern könnte [...]“(II.I, XXXVf., AT IX / 2, 7)<sup>66</sup>

Diese Stelle kann weder beinhalten, daß man an den Sinnesideen nie zweifeln darf, noch, daß derjenige, der den fünften Grad oder die fünfte Stufe der Weisheit erreicht hat, die oben diskutiert wurde, an den Dingen zweifeln darf, die für die Führung des Lebens angenommen werden müssen, wenn es um diese Lebensführung geht. Sie besagt, daß der, der sich die Wahrheit an sich zum Ziel nimmt, nicht nur die Erhaltung des Körpers wie diejenigen, die erst die ersten vier Weisheitsgrade erreicht haben, nur zu jenem Zweck, die Wahrheit an sich zu erreichen, an den für die Selbsterhaltung nötigen auf Sinneserfahrung basierenden Überzeugungen zweifeln darf und muß, nicht aber, wo es um die Lebensführung geht. So erklärt sich, warum Descartes den Versuch des Zweifels und sein Scheitern als das Kriterium metaphysischer Gewißheit auszeichnet, daraus schließt, daß die Sinneserfahrungen nicht immer gewiß sein können und bei normalem Gebrauch oft bezweifelbar sind, und doch den Zweifel an den Sinneserfahrungen (in praktischen Belangen) ausschließt.

Wie die Unbezweifelbarkeit in einem praktischen und in einem theoretischen Sinn begriffen werden kann, unterscheidet Descartes im *Discours* und am Ende der *Prinzipien* (AT IX / 2, 323ff.) auch zwei Verständnismöglichkeiten des Korrelatbegriffs der Gewißheit:

„Wenn es schließlich immer noch Menschen gibt, [...] die durch die von mir vorgebrachten Gründe nicht genügend von der Existenz Gottes und ihrer Seele überzeugt sind, so sollen sie doch wissen, daß alle anderen Dinge, deren sie vielleicht sicherer zu sein glauben, wie daß sie einen Körper haben, daß es Gestirne und eine Erde gibt und dergleichen weniger gewiß ist. Wenngleich es nämlich eine moralische Gewißheit von diesen Dingen gibt, die so ist, daß man, wie es scheint, ohne überspannt zu sein, daran nicht wohl zweifeln kann, so kann man doch auch, wofern man nicht widervernünftig sein will -wenn es sich um eine metaphysische Gewißheit handelt, nicht bestreiten, daß man genügenden Grund hat, ihrer nicht gänzlich gewiß zu sein[...]“(I.I, 32, AT VI, 37)<sup>67</sup>

<sup>65</sup> „[...] car quelques-vns de ceux, qui estoient pour le doute, l'estendoient mesme jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils negligeoient d'user de prudence pour se conduire[...]“

<sup>66</sup> „[...] en faisant voir que la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul, lors qu'il a des perceptions evidentes; & que, pendant qu'on n'a que les connoissances qui s'acquerent par les quatre premiers degrez de Sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vrayes, en ce qui regarde la conduite de la vie, mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on <ne> puisse changer aduis[...]“

<sup>67</sup> „Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadez de l'existence de Dieu & de leur ame, par les raisons que j'ai apportées, ie veux bien qu'ils sçachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut estre plus assurez, comme d'auoir vn cors, & qu'il y a des astres et vne terre, & choses semblables, sont moins certaines. Car, encore qu'on ait vne assurance morale de ces choses, qui est telle, qu'il semble qu'a moins que d'estre extrauagant, on n'en peut douter, toutefois aussy, a moins que d'estre déraisonnable, lorsqu'il est

Da der Zweifel das Mittel ist, zur Gewißheit zu gelangen, stuft Descartes ihn gemäß den zwei Begriffen der Gewißheit ab, zu denen die Unbezweifelbarkeit führen soll. Eine pragmatische Unbezweifelbarkeit steht einer theoretischen, metaphysischen Unbezweifelbarkeit gegenüber, wie einer pragmatischen Gewißheit eine metaphysische Gewißheit. Descartes gebraucht den Begriff der moralischen Gewißheit, die für das Handeln hinreicht. Sie kennzeichnet z.B. wissenschaftliche Hypothesen, die nicht direkt durch Beobachtung zu verifizieren sind, weil die Beobachtungsdaten verschiedene Erklärungen zulassen, wie die Zeitanzeige einer Uhr nicht verrät, durch welchen von mehreren Mechanismen sie zustandegebracht wird. Analog verhält es sich bei den Sinnesdaten, die gebieten, auf eine bestimmte Ursache zu schließen, obgleich sie nicht die einzig mögliche ist. Der moralischen Gewißheit stellt Descartes eine gegenüber, die nicht auf das Handeln eingeschränkt ist.<sup>68</sup>

Descartes schränkt das praktische Wissen, das uns die Sinnesdaten gewöhnlich vermitteln, entsprechend ihrem Zweck ein, den Körper zu erhalten:

„Es genügt, wenn wir beachten, daß die sinnlichen Wahrnehmungen nur jener Verbindung des menschlichen Körpers mit dem Geiste zukommen und uns in der Regel sagen, inwiefern äußere Körper demselben nützen oder schaden können, aber nur bisweilen und zufällig uns darüber belehren, was sie ihrem Wesen nach sind.“(II.I, 32, AT VIII / 1, 41f.)<sup>69</sup>

Was damit gemeint ist, die sinnlichen Wahrnehmungen kämen der Einheit von Geist und Körper zu, wird später diskutiert werden. Was die Übersetzung mit „Wesen“ wiedergibt, hat mit der Betrachtung der Dinge „in seipsis“ zu tun, zu welcher der Mensch gelangt, wenn er dem Körper nicht mehr ganz dient. Diese beinhaltet, Überzeugungen in einer Einstellung zu gewinnen, die nicht durch die außerepistemische Aufgabe limitiert wird, dem Körper zu nützen. Diese Überzeugungen müssen metaphysische Gewißheit erreichen. Es geht aber auch um den Erkenntnisinhalt. Das Wesentliche der Gegenstände muß von Unwesentlichem getrennt werden. Am Ende der zweiten Meditation zeigt Descartes am Beispiel eines Wachsstücks, wie beschränkt die Erkenntnis durch Sinnesideen ist:

„[...]während ich rede, kommt es dem Feuer nahe; der Rest des Geschmackes vergeht; sein Duft verflüchtigt sich; seine Farbe verändert sich; seine Form verschwindet. Es nimmt zu an Größe, wird flüssig, wird heiß[...] Bleibt es noch dasselbe Stück Wachs? Man muß es zugeben. [...] Das Wachs selbst nämlich war [...] vielmehr ein Körper, der mir kurz zuvor in solchen, jetzt in anderen Zustandsweisen erschien [...] Es ist lediglich etwas Ausgedehntes, Biogsames, Veränderliches.[...]“(AT VII, 30)<sup>70</sup>

---

question d'une certitude metaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assés du suiet, pour n'en estre pas entierement assuré[...]"

<sup>68</sup> Zur Klärung dieser Gewißheitsbegriffe verweist Curley auf Roderigo de Arriagas *Cursus philosophicus*, wo moralische Gewißheit beanspruchen darf, was man von glaubwürdigen Menschen gehört hat (z.B. daß es eine Stadt Neapel gibt, die man noch nie besucht hat, Arriaga 1632, 226, Curley 1993, 18f.) Man könnte wohl auch auf Suárez verweisen. Arriaga kennt an derselben Stelle auch eine physikalische Gewißheit, die man durch Sinneswahrnehmung erreicht. Descartes integriert diese in die moralische. Von beiden unterscheidet Arriaga die metaphysische Gewißheit, die dann besteht, wenn ein Ding notwendig so ist, wie es die gewisse Überzeugung beinhaltet, weil es keine Macht gibt, die dafür sorgen könnte, daß es anders ist. Descartes gibt dieser Begriffsbestimmung die erforderliche epistemische Wendung, indem er in der metaphysischen Gewißheit an die Stelle der Notwendigkeit eines bewußten Sachverhalts die Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen einer bestimmten Erkenntnisweise und der Wahrheit der Überzeugungen setzt, die so gewonnen werden.

<sup>69</sup> „Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mentem conjunctionem, & nobis quidem ordinariè exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere; non autem, nisi interdum & ex accidenti, nos docere, qualia in seipsis existant.“

„[...] the senses are reliable guides to what is beneficial or hurtful, though totally unreliable guides to the intrinsic nature of things.“(Wilson 1978, 48)

<sup>70</sup> „[...] dum loquor, igni admovetur: saporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur, crescit magnitudo, fit liquida, fit calida [...] Remanetne adhuc eadem cera? Remanere fatendum est[...] nempe ceram ipsam [...] fuisse [...] corpus quod mihi apparebat paulo ante modis istis conspicuum, nunc diversis[...] nempe nihil aliud quàm extensum quid, flexibile, mutabile.“

Descartes argumentiert weiter, daß nur die klar und deutliche geistige Auffassung zeigt, was es mit dieser Ausdehnung, Biogsamkeit, Veränderlichkeit auf sich hat, die das Wachs ausmacht, weil nur sie einen Inbegriff der Formen erfaßt, die das Wachs annehmen kann, während die Sinneswahrnehmung immer nur einige Formen erfassen kann, nie alle. Descartes schlägt folgendes Kriterium vor, um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Das Wesentliche muß bestehen, solange das Stück Wachs es selbst ist. Eigenschaften, die sich nicht durchhalten, sind nicht wesentlich. Um das Kriterium für wesentliche Eigenschaften zu prüfen, müssen alle möglichen Modifikationen geistig erfaßt werden. Sinneswahrnehmungen sollen nicht hinreichend sein, diese wesentlichen Eigenschaften zu erfassen, weil sie nicht alle möglichen Verwandlungen des Wachses erfassen. Dauerhafte Eigenschaften des Wachses sind, daß es ausgedehnt, biegsam, veränderlich ist. Descartes erklärt nicht, warum wirklich alle möglichen Veränderungen erfaßt werden müssen, um eine plausible Hypothese über die wesentlichen Eigenschaften aufzustellen; eine solche Hypothese ließe sich vielleicht auch aufgrund von Sinneswahrnehmungen entwickeln. Wenn metaphysische Gewißheit angestrebt wird, reicht sie freilich nicht unbedingt. Descartes erklärt auch nicht weiter, was es bedeutet, alle Modifikationen zu durchlaufen, ob der Geist etwa alle möglichen Gedanken durchlaufen muß, bevor er feststellen kann, daß er eine denkende Substanz ist. Vermutlich schwebt Descartes vor, daß die Sinneswahrnehmung für sich nichts Allgemeines, sondern nur konkretes Einzelnes zeigt. Aber auch hier könnte kritisiert werden, daß er doch Verallgemeinerungen aufgrund von Sinneswahrnehmungen z.B. des Kreislaufs zulassen muß.

Indem er sagt, daß das Wachs etwas Ausgedehntes, Biogsames, Veränderliches sei, gibt Descartes natürlich weder das an, was dieses individuelle Stück Wachs zu dem macht, was es ist, noch das, was Wachs überhaupt zu dem macht, was es ist. Er grenzt auch nicht ein, welche Veränderung des Wachses nicht erleiden darf, wenn es Wachs bleiben soll. Er bietet keine Möglichkeit, das Wesen individueller Gegenstände zu bestimmen, die wir mit den Sinnen identifizieren. Darin liegt vielleicht auch nicht der Zweck, den er hier verfolgt. Hinter Descartes' Ausführungen steht sicher auch die These, daß alle Eigenschaften physikalischer Gegenstände letztlich durch räumliche Eigenschaften von Teilen der gesamten ausgedehnten Substanz und deren zeitliche Verwandlung erklärt werden können. Wir können den *Meditationen* über das Wesen der materiellen Dinge lediglich entnehmen, daß die materielle *Welt* eigentlich eine ausgedehnte Substanz ist, die bestimmten gesetzmäßigen Veränderungen unterliegt. Wie dieses Wesen der Dinge sich zu den einzelnen mit den Sinnen wahrgenommenen Dingen verhält, bleibt unbestimmt. Vielleicht gibt es nach Descartes' Ansicht gar kein Wesen des Wachses im Gegensatz zu anderen materiellen Körpern, sondern lediglich ein Wesen der ausgedehnten Substanz (vgl. Williams 1981, 181). Dann kann die Behauptung, daß die Sinnesideen gewöhnlich nicht das Wesen materieller Dinge zeigten, so verstanden werden, daß nur der Geist zeigt, was bei allen Veränderungen körperlicher Gegenstände dieselbe Substanz bleibt, das eine Ausgedehnte und Veränderliche. Freilich erscheint diese Aussage wie das Kriterium des geistigen Durchlaufens aller Veränderungen mit der zitierten Aussage der *Prinzipien* unvereinbar, die Sinnesideen zeigten selten und zufällig eben doch, was körperliche Dinge „in seipsis“ sind. Eigentlich sollten sie es überhaupt nicht zeigen dürfen.

Das Wachsbeispiel zeigt nur, daß Sinneswahrnehmungen nicht nur aufgrund ihrer gelegentlichen Falschheit, sondern auch aufgrund ihrer mangelnden Eignung für die Überprüfung des Kriteriums wesentlicher Eigenschaften ungeeignet sind, das Wesen der Dinge aufzuzeigen. Aber sie sind nicht ungeeignet in dem Sinn, daß sie etwa nur über eine Welt von Erscheinungen informieren. Für sich

genommen erlauben sie keine Abgrenzung von wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen der Dinge, die wir wahrnehmen. Wenn aber einmal geklärt ist, worin das Wesen der materiellen Dinge besteht, können sie in einer Weise gebraucht werden, welche die Erfordernisse der Betrachtung der Dinge an sich selbst erfüllt:

„La destruction des faux jugements qui se surajoutent à la donnée sensorielle authentique, [...] tout en mettant à nu la donnée sensorielle, de façon à la dépouiller de toute valeur objective quant à la vraie nature et la vraie grandeur de ces choses existantes pour ne lui laisser que sa signification biologique, ne la prive pas entièrement de toute signification objective.“ (Gueroult 1953, 142)

Descartes will vielleicht noch auf etwas anderes hinaus: Das Wachsbeispiel zeigt auch, daß Sinnesideen auf einzelne Situationen bezogen sind, etwa auf die Eigenschaften, die dieses bestimmte Wachsstück jetzt hat. Eine Betrachtung des Wesens der Dinge stellt auf allgemeinere und stabilere Strukturen der Welt ab.<sup>71</sup> In Fragen der Erhaltung des Körpers können einzelne Modifikationen eine vitale Bedeutung erhalten, während sie vom Standpunkt etwa einer allgemeinen Physik nur als statistische Größe interessant sind. Diese Konzentration auf die jeweilige Situation paßt also zu Descartes' Behauptung, daß die Sinnesdaten den Zweck haben, anzuzeigen, was dem eigenen Körper zuträglich ist. Aber auch diese Antwort befriedigt nicht ganz, denn auch Daten für die Aufstellung allgemeiner physikalischer Gesetze können von konkreten Sinneswahrnehmungen in einzelnen Situationen abhängen. Dabei ist zwar nicht die einzelne Situation interessant wie dann, wenn ich die Straße überquere und mich umsehe, ob ein Auto kommt, aber doch die Einzelsituation als Teil einer statistischen Reihe. Es geht Descartes daher wohl mehr um die Hauptfunktion der jeweiligen Ideen, die sich aus den Fragen ergeben, mit denen wir sie uns jeweils vergegenwärtigen. Bei klaren und deutlichen Ideen geht es eher um reine Erkenntnisfragen, die sich bevorzugt um das Wesen der Dinge drehen, bei den Sinnesideen eher um praktische Fragen, wie man sich in einer bestimmten Situation verhalten sollte, um dem Körper und der Mitwelt zu nützen. Hieraus ergeben sich dann auch die Gewißheitsanforderungen, mit denen man an die verschiedenen Wahrnehmungen herantritt.

R. Schumacher (2003) kritisiert Descartes, indem er ihm eine sehr starke Einschränkung der Sinneswahrnehmungen unterstellt. Diese könnten nicht einmal stabilen räumlich-kinematischen Eigenschaften der Dinge zugeordnet werden. Darin liegt eine Schwierigkeit, weil ihre pragmatische Funktion wohl von der prinzipiellen Möglichkeit einer solchen Zuordnung abhängt. Sie läßt sich vielleicht vielleicht durch eine Strategie wie die folgende vermeiden: Zunächst muß die materiale Falschheit von Aussagen wie „Dies ist rot“ auf die Eventualität beschränkt werden, daß sie beinhalten, „rot“ sei eine elementare Eigenschaft, die nicht auf räumliche und kinematische Eigenschaften reduziert werden kann. Weiter muß Descartes zugestehen, daß solche Aussagen bei genügender Information durch Aussagen über gesetzmäßige räumliche und kinematische Konfigurationen ersetzt

---

<sup>71</sup> Descartes erweckt manchmal den Anschein, als gehe es bei klaren und deutlichen Ideen darum, allgemeine Naturgesetze zu erfassen, die *mögliche* Situationen beschränken: Da Gott sich an die Ergebnisse klarer und deutlicher Erkenntnis hält, schafft er keinen körperlichen Geist. Die Sinnesideen zeigen, welche der Möglichkeiten realisiert ist, die allgemeine Naturgesetze zulassen: „Für Descartes stammen wissenschaftliche Theorien grundsätzlich aus unserem Fundus an Begriffen und Prinzipien und setzen als solche keine Empirie voraus. Weil aber Gott die geltenden Naturgesetze in Freiheit erlassen hat, brauchen wir Empirie, um festzustellen, für welche der konstruierbaren Alternativen die oberste Vernunft sich tatsächlich entschieden hat.“ (Specht 1996, S. 13) Sinneswahrnehmungen zeigen z.B., daß Gott Körper geschaffen hat, deren notwendige Eigenschaft ist, nicht zu denken. Aber an den Stellen des Discours, die dafür ins Feld geführt werden könnten, will Descartes eher sagen, daß Sinnesdaten aus einem Bestand klarer und deutlicher Ideen auf mehrere Weisen abgeleitet werden können (AT VI, 72ff.). Was klar und deutlich erfaßt wird, ist möglich (AT VII, 116). Aber das heißt nicht, daß klare und deutliche Erkenntnis nur mit Möglichkeit zu tun hat. Auch wenn man sich nicht in all seinen individuellen Eigenschaften erfaßt, erfaßt man doch z.B. im Gedanken „Cogito“ klar und deutlich etwas, was nicht nur möglich, sondern wirklich ist.

werden können, vielleicht auf der Basis komplexer disjunktiver Aussagen der Form „Wenn ein Beobachter normalerweise rot wahrnimmt, liegt entweder die Konfiguration A oder die Konfiguration B oder... vor“.<sup>72</sup> Bei genügender Information müßte es sogar möglich sein, herauszufinden, welche Konfiguration vorliegt. Dabei muß Raum für die Unsicherheiten bleiben, die aufgrund der Verursachungsweise der Wahrnehmungen bestehen. Eine normale Sinneswahrnehmung sagt, wenn man die Zuordnungen zu solchen disjunktiven Aussagen vornimmt, durchaus etwas über die realen Eigenschaften körperlicher Dinge, aber nicht unbedingt hinreichend viel, um in einer gegebenen Situation diese Eigenschaften dessen, worüber geurteilt wird, hinreichend festzulegen. Descartes muß aber zugleich behaupten, es sei oft pragmatisch sinnvoller, keine solche Analyse vorzunehmen, z.B. weil sie äußerst kompliziert und insofern praktisch „unmöglich“ wäre, sondern solche Situationen gemäß den prima-facie-Unterteilungen zu behandeln, die Sinneswahrnehmungen bieten, also z.B. prima facie auf Kombinationen gleichartiger phänomenaler Erlebnisse in gleicher Weise zu reagieren, etwa bei einem phänomenalen Erlebnis von der Art, das der natürliche Mensch direkt als Wahrnehmung einer roten Ampel ansehen würde, stehenzubleiben, ohne daß festgestellt werden müßte, welche der möglichen räumlich-kinematischen Konfigurationen die komplexe Sinneswahrnehmung verursacht. Von einer solchen Verfahrensweise kann vielleicht behauptet werden, Sinneswahrnehmungen sagten in der Regel nichts über das Wesen der Dinge in einer gegebenen Wahrnehmungssituation, aber, was in einer gegebenen Situation nützt. Sie läßt wohl auch Spielraum dafür, Sinneswahrnehmungen durch wissenschaftliche Aussagen zu ergänzen. So kann der Chemiker seiner Wahrnehmung auf den Grund gehen, daß die Flüssigkeit im Reagenzglas rot wird, indem er analysiert, welche räumlich-kinematische Konfiguration der Wahrnehmung zugrunde liegt. Gleichzeitig kann er sich auch darauf beschränken, die Bandbreite der möglichen Ursachen seiner Rotwahrnehmungen nur einzuschränken, z.B. weil er die interessanten Vorgänge durch diese Einschränkung schon hinreichend klassifizieren kann, und daneben völlig unanalysiert lassen, welche Konfiguration der Wahrnehmung seiner Computertastatur zugrunde liegt.

Der Spielraum für Differenzierungen zwischen der pragmatischen Rolle von Sinneswahrnehmungen und ihrer wissenschaftlichen Interpretation läßt sich auch am Beispiel von T. Williamsons Diskussion eines „Urteilsskeptikers“ aufzeigen: Dieser leugnet, daß Wahrnehmungsurteile, die etwa Eigenschaften eines Berges betreffen, der vor einem aufragt, wahr sind, weil sie zu einer falschen Theorie natürlicher Gegenstände gehören. Zugleich könnte er anerkennen, daß solche Urteile für die Lebensführung vorteilhafter sind als wissenschaftliche Urteile z.B. über bestimmte physikalische Strukturen, die dem „Berg“ zugeordnet sind. Es mag pragmatisch „unmöglich“ sein, die Urteile aufgrund von Sinneswahrnehmungen durch wissenschaftliche Aussagen zu ersetzen (Williamson 2004, 115f.). Jene vorteilhaften, aber eigentlich falschen Urteile könnten sogar eine Art „manifest image“ der Welt bilden, das ebenso vom „scientific image“, mit dem das Wesen der Dinge erfaßt wird, wie von dem falschen naiven Weltbild zu unterscheiden ist, das Descartes überwinden will.

Trotzdem scheinen Schumachers Bedenken berechtigt, daß Descartes keine angemessene Theorie der Zuordnung wissenschaftlicher Aussagen, die reale Eigenschaften der Dinge betreffen, zu bloß praktisch relevanten Aussagen bietet, zu denen Sinneswahrnehmungen Anlaß geben. Insbesondere bleibt unklar, ob die letzteren wahr sein sollen. Descartes spricht von Wissen („scire“) und Urteilen (AT VII, 76, 88). Wenn Wissen Wahrheit einschließt und Descartes nicht wie Suárez verschiedene

---

<sup>72</sup> Analog stellt sich Jackson das Verhältnis zwischen der vollständigen deskriptiven Beschreibung der Welt und ethischen Aussagen vor: “The disjunctive descriptive story D that is equivalent to the ethical story E may be an

Wahrheitsbegriffe hat, einen rein praktischen und einen anderen, muß er fordern, daß auch Urteile aufgrund von Sinneswahrnehmungen wahr tout court sind. Allerdings bezieht er sich dabei immer auf ein praktisches Wissen, was zu tun ist. Dieses könnte dadurch vom Wissen über das Wesen der Dinge abgegrenzt sein, daß beide verschiedene Gegenstandsbereiche haben. Aber viele Urteile aufgrund von Sinneswahrnehmungen, die auch pragmatisch wichtig sind, lassen sich nicht einfach in Urteile umformen, was zu tun ist. Zumindest, was Sinneswahrnehmungen angeht, könnte vielleicht gegen den Urteilsskeptiker auf ihrem Wahrheitsanspruch beharrt werden, wenn etwa die Entsprechung zu komplexen disjunktiven räumlich-kinematischen Aussagen vorausgesetzt wird.

Der Bereich der gewissen Wahrheiten umfaßt also Überzeugungen aufgrund klarer und deutlicher angeborener Ideen und bestimmte allgemeine Folgerungen aus dem Vorkommen von Sinnesideen sowie betreffend rein geistige Inhalte der Sinnesdaten wie der Fußschmerzempfindung als eines geistigen Zustands im Unterschied zur Lokalisierung des Schmerzes im Fuß, die sie einem suggeriert. Jene Folgerungen betreffen das Bestehen einer psychophysischen Einheit sowie den allgemeinen Zweck der Sinnesdaten, diese Einheit zu erhalten, sowie eine statistische Korrelation zwischen Meinungen über das, was dem Körper nützt, welche die Sinnesdaten bewirken, und deren Richtigkeit. Sie betreffen nicht unbedingt das Vorhandensein einzelner anderer körperlicher Dinge (AT VII, 16). Manchmal können auch andere Urteile aufgrund von Sinnesideen zu absoluter Gewißheit gebracht werden. Der Bereich der praktisch motivierten Urteile umfaßt Folgerungen aus den einzelnen Sinnesdaten wie diejenige, daß es bei einem Schmerz, der dazu drängt, ihn in den Fuß zu verlegen, am besten wäre, zu versuchen, einer Störung der Gesundheit im Fuß abzuhelpen, oder daß es bei einer Durstempfindung am besten wäre, zu trinken, aber wohl auch Teile empirischer Theorien.<sup>73</sup>

Nach der philologischen Klärung stellt sich die Frage, ob diese Konzeption der Erkenntnis erkenntnistheoretische Plausibilität beanspruchen kann. Zwei Dinge scheinen bedenklich: 1) das Ziel einer Wahrheit an sich und in seinem Gefolge die hybride erscheinende Konzeption einer absoluten Gewißheit und 2) die Abwertung der Sinnesdaten aufgrund ihrer grundsätzlichen Unsicherheit zu bloßen Indikatoren, die anzeigen, was dem Körper nützt. Um dem ersten Bedenken (1) zu begegnen, wurde bereits auf B. Williams' Idee einer reinen Untersuchung zurückgegriffen, mit der er beansprucht, eine unabhängig von der Descartes-Exegese überzeugende erkenntnistheoretische Position zu etablieren. Auf das zweite (2) können zwei gegensätzliche Antworten gegeben werden, die einander gleichwohl ergänzen. Die erste (a) stellt auf die generelle Rolle der Sinnesdaten und der Naturwissenschaften in der Lebensführung ab, die zweite (b) auf die Möglichkeit, Ausnahmen von dieser Rolle zu machen, wenn es das Ideal der reinen Untersuchung verlangt.

Zuerst (a) ist zu klären, inwieweit eine Diskrepanz zwischen der Leistung besteht, auf die Descartes die Sinnesdaten beschränkt, und der Leistung, die wir von ihnen erwarten würden. Descartes läßt sich

---

infinite disjunction we need ethical terms to handle... there is nothing more `there´ other than the relevant similarities among those descriptive ways.”(Jackson 1998, 124, vgl. Saporiti 1996, 26-31, Fodor 1975, 21)

<sup>73</sup> Wie ist die Behandlung solcher Themen wie der Vorstellungen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit in den *Meditationen* mit dem cartesischen Programm zu vereinbaren, nur von dem zu handeln, was die Wahrheit anbetrifft (AT VII, 15)? Um innerhalb des Bereichs der Sinnesinformationen das, was wir mit Gewißheit wissen können, von dem zu unterscheiden, was wir nur annehmen müssen, muß die Funktion, der Wirkungszusammenhang der Sinnesdaten erläutert werden. Das aber ist nicht möglich, ohne zu erklären, zu welchen praktischen Annahmen sie uns treiben. Außerdem geht es in den *Meditationen* zwar um die Wahrheit. Dazu gehört aber auch, daß das Verhältnis dieser Wahrheitssuche zu den Erfordernissen des praktischen Lebens in gewissem Maße thematisiert wird, wie es auch in der provisorischen Moral geschieht. Descartes achtet darauf, daß die strenge Beschränkung der Erkenntnis nicht zu Lasten des praktischen Lebens geht, wo diese Erkenntnis als Ziel doch gleichgültig dagegen ist.

durch seine Funktionsbeschränkung der Sinnesdaten nicht hindern, im *Discours* die Wichtigkeit des Experiments und damit der Sinnesdaten als Beobachtungsdaten in der Naturwissenschaft zu betonen (AT VI, 72f.). Darin könnte ein Einwand gegen die vorgetragene Interpretation der Leistung der Sinnesdaten liegen. Wenn wir nicht folgern wollen, daß die Stellung des Experiments in der cartesischen Philosophie sich zwischen dem *Discours* und den späteren Werken geändert hat, muß auch das Experiment vor allem einen Sinn in der Fristung des Lebens haben, nicht in der Gewinnung einer Erkenntnis der Wahrheit. Tatsächlich ist der Kontext, in dem Descartes den Begriff des Experiments aufbringt, derselbe, in dem vom praktischen Nutzen der Wissenschaft in Medizin und Technik die Rede ist. Diesen Kontext erwarten wir für die Stellung des Experiments. Es zeigt, was uns im Leben nützt (AT VI, 61f.).

Wird das Experiment aber in unsere allgemeine pragmatische Interpretation der Sinnesdaten eingetragen, so muß auch sie neu verstanden werden. Wissenschaftliche Experimente setzen eine gewisse Zuverlässigkeit und Komplexität von Beobachtungen voraus. Die Leistung der Sinnesdaten kann daher nicht auf Informationen über elementare Bedürfnisse wie Essen und Trinken oder die Vermeidung einfacher körperlicher Schmerzen beschränkt werden, wie es manchmal den Anschein hat. Viele Sinnesdaten wie Farbwahrnehmungen etc. sagen nicht unmittelbar etwas darüber, was der Selbsterhaltung dient. Sollen auch sie primär die Funktion der Selbsterhaltung haben, so können sie diese Funktion nur mittelbar, durch Schlüsse auf die eigene Situation aus einem komplexeren Bild des eigenen Verhältnisses zu vielen anderen Körpern in der Welt erhalten. Nur eine solche erweiterte Funktion der Sinnesdaten erlaubt, das Ideal ins Auge zu fassen, sich auch mit Hilfe von Experimenten aufgrund von Sinnesdaten zum Meister und Eigentümer der Natur zu machen (AT VI, 61f.). Dann müssen freilich auch Urteile aufgrund von Sinneswahrnehmungen auf stabile räumlich-kinematische Strukturen abgebildet werden, nicht nur auf komplexe disjunktive Urteile. Die Beschränkung der Sinnesdaten auf das, was dem Körper nützt, bedeutet nicht, daß wir keine komplexe physikalische Theorie entwickeln könnten.<sup>74</sup> Nur lassen die Erfordernisse des praktischen Lebens nicht immer zu, Sinnesdaten zu prüfen, bis metaphysische Gewißheit erreicht ist. Der normale Zweck der empirischen Physik ist die Entwicklung von Medizin und Technik.<sup>75</sup>

Ist aber die grundsätzliche Ungewißheit der Sinnesdaten mit ihrer Rolle in der Wissenschaft vereinbar? Wenn wir es aufgrund einer Durstempfindung für richtig halten, zu trinken, erscheint es mit dieser Praxis durchaus vereinbar, daß wir uns mit einer gewissen nicht allzu großen Wahrscheinlichkeit irren, weil es unserem Körper gar nichts nützt, zu trinken. Der Forscher dagegen, der eine Meßreihe aufnimmt, würde es mit seiner Praxis schwerlich für vereinbar halten, zu meinen, daß seine Augen ihn bei der Aufnahme der Meßreihe ohne Möglichkeit der Korrektur mit einer Wahrscheinlichkeit trügen, die der Durstige aus dem ersten Beispiel noch akzeptieren würde. Je aufwendiger die Experimente, je komplexer die Theorien, desto geringer die Toleranz für Wahrnehmungsfehler. Nun erkennt Descartes selbst an, daß eine wechselseitige Korrekturfunktion der Sinnesdaten besteht, die sogar dazu führen kann, daß wir uns sicher sein können, nicht zu irren, wenn wir die Sinnesdaten nutzen. Das bedeutet, die Irrtumswahrscheinlichkeit sinkt mit dem Aufwand, mit

---

<sup>74</sup> Wilbur MacKenzie (1994) geht ganz selbstverständlich davon aus, daß eine solche wissenschaftliche Funktion der Sinnesdaten bestehe. Sie übersieht dabei, daß diese Funktion erst einmal mit den zahlreichen Stellen über die Beschränkung der Sinnesinformationen auf die Lebensfristung vereinbart werden muß.

<sup>75</sup> Im *Discours* erklärt Descartes, im Abstieg von den ganz allgemeinen Gesetzen der Physik wäre nicht möglich, die einzelnen Körper zu nützen, wenn man nicht „[...]sich einer Menge besonderer Versuche bedient.“ („[...]qu'on se serue de plusieurs experiences particulieres.“ I.I, 54, AT VI, 64)

dem wir die wechselseitige Korrektur der Sinnesdaten betreiben, bis auf Null. Diese Korrektur kann wohl auch indirekt sein, mit Hilfe der empirischen Theorien, die wir aus den Sinnesdaten ableiten. In dem Maße, in dem die empirische Wissenschaft, die sich aus den Sinnesdaten extrapolieren läßt, allgemeiner wird und sich von den Einzelinformationen über die gegenwärtige Situation des eigenen Körpers löst, scheint sie sich jedoch auch dem Ideal einer vorurteilslosen, nicht an den eigenen gegenwärtigen partikularen Bedürfnissen orientierten Sicht der Welt anzunähern, wie sie der reine Untersuchende anstrebt. Diese Vermutung wird nicht nur durch die Möglichkeit bestätigt, die Sinnesdaten durch wechselseitige Korrektur zu einer Gewißheit zu bringen, die insofern der Gewißheit klarer und deutlicher Ideen gleichkommt, als Gott ein Täuscher wäre, wenn wir uns darin irrten, sondern auch durch die weiteren Aussagen Descartes' in den *Prinzipien* über die Gewißheit, die er mit seiner Naturwissenschaft zu erreichen hofft. Dort behauptet Descartes, er habe metaphysische Gewißheit erreicht (AT IX / 2, 324). Descartes denkt nicht an zwei Wissenschaften, eine technische aufgrund von Sinnesideen, die moralische Gewißheit erreicht, und eine apriorische, die metaphysische Gewißheit erreicht, sondern an eine Einheitswissenschaft, deren Sicherheit sich in einer Bandbreite zwischen moralischer und metaphysischer Gewißheit bewegt, je nachdem, inwieweit sie auf Sinneswahrnehmungen zurückgeht und Gelegenheit zu ihrer vollständigen Korrektur bestand.

Die Argumentationslinie der vorherigen Überlegungen erlaubt es, die Sinnesdaten trotz ihrer bloß moralischen Gewißheit als Grundlage der Naturwissenschaft zu verwenden, indem diese Naturwissenschaft teilweise ebenfalls auf moralische Gewißheit beschränkt wird. Diese Überlegung trägt am ehesten dem Verdikt aus den *Prinzipien* Rechnung, wonach Sinnesdaten zwar sagen, was dem Körper nützt, aber nur selten und zufällig, was die Dinge ihrem Wesen nach sind. Es gibt jedoch eine Überlegung (b), die in eine ganz andere Richtung geht und doch geeignet ist, die eben vorgestellte zu ergänzen. Sie kann der höheren Bewertung gerecht werden, die Sinnesdaten im *Discours* erfahren, wenn es darum geht, den Herzmechanismus zu erkunden, oder im *Discours* und in den *Prinzipien*, wenn Descartes hofft, mit empirischer Hypothesenbildung mehr als nur moralische Gewißheit zu gewinnen. Descartes betont ja unter Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes, daß Sinnesdaten bei hinreichender Prüfung zu metaphysischer Gewißheit zu bringen sind. Daher steht prinzipiell nichts dem Versuch im Wege, in bestimmten Fällen Sinnesdaten zu beutzen, um dem Ziel der Wahrheit an sich zu dienen. Dem steht zwar anscheinend das Gebot entgegen, der Praxis nicht zu schaden. Aber dieses Gebot beinhaltet nur generell, daß wir nicht mit beliebigem Aufwand versuchen sollten, Sinnesdaten zu absoluter Gewißheit zu bringen, weil dies der Lebensführung schaden könnte. Es ist damit vereinbar, in Einzelfällen eine Korrektur der Sinnesdaten anzustreben, wie sie für metaphysische Gewißheit erforderlich ist, wenn es der Lebensführung nicht abträglich ist. Eine solche Ausnahme könnte Descartes in der Naturwissenschaft der *Prinzipien* gemacht haben, während er sonst in seiner Lebensführung sich mit moralischer Gewißheit begnügt, anstatt z.B. jedes Hungergefühl einer Prüfung durch die medizinische Wissenschaft zu unterziehen. Sosas Telephonbuchbeispiel zeigt, zu welch absurden Konsequenzen die Maxime führen würde, auch triviale Wahrheiten zu sammeln (Sosa 2001, 50). Es könnte Wahrheiten geben, die für den, der die reine Untersuchung führt, interessanter sind als andere, und Wahrheiten, die vielleicht sogar von besonderer Bedeutung für die Lebensführung sind, aber vom Standpunkt der reinen Untersuchung nachgeordnet. Die ersten motivierten dazu, Sinnesideen mit größerem Aufwand als gewöhnlich zu korrigieren.

Das Gesamtbild unserer epistemischen Praxis stellt sich mithin so dar: Einem Bereich metaphysischer Gewißheit, der das Ziel der Wahrheit an sich umsetzt, steht ein Bereich der moralischen Gewißheit gegenüber. Dieser umfaßt mehr oder weniger zuverlässige Überzeugungen, von der unmittelbaren

Durstempfindung, die einen trinken, oder dem Schmerz, der einen vor der Flamme zurückzucken läßt, bis zu den Aussagen der Medizin und Technik, die auf klarer und deutlicher Erkenntnis und kontrollierten Experimenten beruhen. Sinnesdaten werden benutzt, um moralische Gewißheit zu erreichen, sie können jedoch immer zu metaphysischer Gewißheit gebracht werden. Von dieser Möglichkeit wird aber nur Gebrauch gemacht, wenn es besonders zu dem System beiträgt, das in der reinen Untersuchung entwickelt wird, und die Lebensführung nicht zu sehr stört.

### 1.6 Moralische Gewißheit

In diesem Kapitel werden Schwierigkeiten diskutiert, die sich mit dem Gedanken einer rein pragmatischen Funktion von Überzeugungen als Handlungsleitfäden verbinden, den das Konzept der moralischen Gewißheit beinhaltet. Diese Funktion ist nicht selbstverständlich mit dem Zielen auf Wahrheit vereinbar, das zur Erkenntnistätigkeit gehört.

Alle Bedingungen der Erkenntnis, auch z.B. Rechtfertigung, haben irgendwie mit der Wahrheit von Überzeugungen zu tun. Doch Descartes stellt den „*usus vitae*“, auf den Sinneswahrnehmungen vor allem abzuwecken, der Wahrheit gegenüber. Wenn Sinneswahrnehmungen aber Informationen vermitteln sollen, scheinen auch sie auf Wahrheit gerichtet. Diese Ambiguität prägt auch den allgemeineren Begriff der moralischen Gewißheit. Diese ist nicht unbedingt eine epistemische Kategorie. Dies läßt sich an W. Alstons Fassung dieser cartesischen Kategorie demonstrieren, wonach „[...]Menschen unter dem Druck des Alltagslebens oft wohlberaten sind, Überzeugungen anzunehmen, für die sie keine hinreichenden Gründe haben.“ (Alston 1987, 234)

Diese Formulierung erinnert sehr an Descartes' Begründung der moralischen Gewißheit. Was bedeutet es jedoch, keine hinreichenden Gründe zu haben? Es kann nicht bedeuten, keine hinreichenden Gründe in einem allgemeinen Sinn zu haben, der Gründe für ein Handeln einschließt. Denn dann bedeutet, keine hinreichenden Gründe zu haben, daß etwas dazu fehlt, eine Überzeugung anzunehmen, auch praktische Gesichtspunkte nicht hinreichen. Es muß daher bedeuten, daß es keine hinreichenden Gründe in einem epistemischen Sinn gibt, wohl aber in einem nichtepistemischen Sinn. Wie ist diese Unterscheidung zu fassen? Eine Möglichkeit wäre, auf Williams' Gedanken der reinen Untersuchung zurückzugreifen: Es gibt epistemische und außerepistemische Rücksichten. Epistemische Rücksichten wurden bereits diskutiert. Zu ihnen gehören Aspekte wie die Maximierung der Zahl wahrer Überzeugungen oder die Vermeidung falscher Überzeugungen. Vielleicht bilden solche Rücksichten Unterscheidungskriterien für hinreichende Gründe im epistemischen Sinn und hinreichende Gründe im außerepistemischen Sinn. Alstons Fall ist dann so zu beschreiben, daß einer für eine Überzeugung, die nicht angenommen werden sollte, wenn die reine Untersuchung verfolgt wird, hinreichende Gründe im außerepistemischen Sinn hat. In diesem Sinn Gründe zu haben, mag bedeuten: Es ist wahrscheinlich für den Erfolg des Handelns besser, eine bestimmte Überzeugung zu haben, als sie nicht zu haben.

Diese Angabe muß jedoch in mehreren Hinsichten ergänzt werden. Zu ihnen leitet die folgende Erwägung hin: Wäre es nicht denkbar (z.B. in der Welt eines *genius malignus*), daß ich regelmäßig erfolgreicher bin, wenn ich eher falsche als wahre Überzeugungen habe? Nun berücksichtigt Descartes solche Situationen in seinen Überlegungen zur moralischen Gewißheit nicht. Sie scheinen vielleicht zunächst auch unmöglich zu sein. Denn selbst wenn es einen *genius malignus* gäbe, der den Erfolg meiner Handlungen manipuliert, scheint es kaum vorstellbar, daß *ich* einen Zusammenhang zwischen der Falschheit meiner Überzeugungen und ihrem Erfolg finden kann. Daher bleibt mir nur, mich auf die Überzeugungen zu stützen, die mir wahr erscheinen, auch wenn dies in der Situation des *genius malignus* nicht die erfolgreichste Vorgehensweise ist. Folgendes Beispiel zeigt, wie es in

Einzel-situationen dazu kommen könnte, daß falsche Überzeugungen pragmatisch besser erscheinen als wahre: Gesetzt, ich lebe in einer Gegend, in der viele Menschen von Löwen getötet werden, diese Tatsache ist mir bekannt, und ich habe zudem herausgefunden, daß immer die Menschen von den Löwen verschont werden, die in deren Gegenwart keine Angst haben. Weiterhin habe ich herausgefunden, daß es einen notwendigen Zusammenhang zwischen meiner Angst und meiner Überzeugung gibt, daß Löwen gelegentlich Menschen töteten, dergestalt, daß meine Angst nur dann verschwände, wenn ich zu der Überzeugung käme, daß Löwen nie Menschen töteten (weil sich ein vergleichbarer Zusammenhang in anderen Fällen, in denen ich zunächst Angst aufgrund *falscher* Überzeugungen hatte, hinreichend bestätigt hat). Ich habe hinreichende epistemische Gründe, zu glauben, daß eine Überzeugung zum Erfolg meiner Handlungen beitrüge, die nicht zu haben ich hinreichende epistemische Gründe habe. Sollte ich dann Überzeugungen annehmen, von denen ich vermute, daß sie falsch sind? Könnte ich solche Überzeugungen überhaupt annehmen? Diese Möglichkeit scheint mit der Natur von Überzeugungen schwer vereinbar. Denn wenn ich überwiegende epistemische Gründe habe, anzunehmen, eine Überzeugung sei falsch, dann scheint es irrational, zu glauben, sie sei wahr.

Eine gegensätzliche Auffassung vertritt R. Foley. Er fragt wie Descartes nach der allgemeinen Zielstruktur, in die Erkenntnis eingebettet werden muß. Epistemische Rationalität steht in einer komplexen Wechselbeziehung mit Rationalität einfachhin, auch nichtepistemische Aspekte berücksichtigt, die sich wiederum an der Zielstruktur des rationalen Akteurs bemißt. Foley nennt als Bedingung für die epistemische Rationalität einer Überzeugung:

„Believing P is rational in an epistemic sense if it is rational for one to believe that believing P would acceptably contribute to the epistemic goal of one’s now having accurate and comprehensive beliefs.”(Foley 2001, 218)

Eine Überzeugung ist epistemisch rational, wenn erwartet wird, daß sie zur Erreichung bestimmter epistemischer Ziele beiträgt. Solche Ziele wie Richtigkeit und Umfassendheit liegen ja in der reinen Untersuchung. Allgemeine Rationalität einer Überzeugung bestimmt sich so:

„Believing P is rational, all things considered, if it is epistemically rational for one to believe that believing P acceptably contributes to the total constellation of one’s goals.”(Foley 2001, 220)

Eine Überzeugung ist allgemein rational, wenn erwartet wird, daß sie zur Erreichung der eigenen Ziele insgesamt beiträgt. Genau betrachtet, sind Foleys Bedingungen freilich zirkulär: Epistemische Rationalität wird im Rückgriff auf Rationalität tout court bestimmt und umgekehrt. Foley führt eine ganz ähnliche Überlegung wie Descartes vor, um zu zeigen, daß wir manchmal Überzeugungen haben müssen, die wir epistemisch nicht rational finden:

„Epistemic rationality is concerned with a narrowly circumscribed, synchronic intellectual goal, that of now having accurate and comprehensive beliefs, whereas our everyday assessments are sensitive to the fact that because we have many goals, pragmatic as well as intellectual, [...] there are sharp limitations on how much time and effort it is feasible to spend pursuing intellectual goals.”(Foley 2001, 221)

Die verfügbaren Ressourcen an Zeit und Kraft müssen auf intellektuelle und andere Ziele aufgeteilt werden. Die Beschränkung epistemischer Ziele auf synchrone erscheint freilich willkürlich. Foley nennt die Konsequenz, daß es manchmal epistemisch irrational sein kann, zu glauben, was man dennoch im Lichte seiner allgemeinen Ziele glauben sollte:

„After all, even when it is not epistemically rational to believe that a proposition P is true, it can be epistemically rational to believe that the overall consequences [...] of believing P would be significantly better than those of not believing P.”(Foley 2001, 221)

Foley akzeptiert die extreme Konsequenz, daß es auch rational sein kann, bewußt falsche Überzeugungen anzunehmen (Foley 2001, 221). Welche Folgerungen ergeben sich daraus für Descartes' Begriff der moralischen Gewißheit? Auch wenn es ad usum vitae beitragen mag, bestimmte falsche Überzeugungen zu haben, und vielleicht, wenn wir Foley folgen, sogar rational sein, bedeutet das nicht unbedingt, daß es moralisch gewiß ist. Moralische Gewißheit kann nämlich auf zwei Weisen verstanden werden. Die erste entspricht Foleys Rationalitätskriterium:

Es ist genau dann moralisch gewiß (a), zu glauben, daß p, wenn es aus der Perspektive des rationalen Handelnden mehr zum Erfolg des Handelns beiträgt, zu glauben, als nicht zu glauben, daß p.

Die Alternative (b) ist schwerer zu formulieren. Sie kann durch die Aufgabe charakterisiert werden, eine genuin erkenntnistheoretische Kategorie zu entwickeln, die verständlich macht, warum von moralischer *Gewißheit* als epistemischer Kategorie die Rede sein kann; warum Descartes diese praktische Gewißheit als Erfordernis des *Urteilens* beschreibt, bei dem es um Wahrheit und Falschheit geht. Denn wie der Bereich der Erkenntnis auch immer ausgestaltet werden mag, er scheint immer etwas damit zu tun zu haben, daß man sich mit Überzeugungen irgendwie in Übereinstimmung mit den Tatsachen bringt. Man könne an Überzeugungen denken, die dann nützen, wenn sie wahr sind. Doch es gibt äußerst unwahrscheinliche Überzeugungen, die, wenn sie wahr wären, trotzdem zum Erfolg des Handelns beitragen (z.B., daß ich im Lotto gewinne), und vielleicht sogar einige, die es unabhängig von ihrer Wahrheit tun (vielleicht die feste Überzeugung, die eigenen Ziele zu erreichen). Vielleicht führt folgender Definitionsversuch weiter, der auf die Verlässlichkeit der Überzeugungsbedingung abstellt:

Es ist genau dann moralisch gewiß (b), daß p, wenn aus der Perspektive des rationalen Handelnden gilt, daß es

- 1) zum Erfolg des Handelns beiträgt, genau dann zu glauben, daß p, wenn p,
- 2) ein verlässlicher Prozeß der Überzeugungsbildung zur Überzeugung führt, daß p,
- 3) ohne daß zusätzliche Anstrengungen, die Verlässlichkeit der Überzeugungsbildung zu steigern, zum Erfolg des Handelns beitragen.

Die erste Interpretation (a) enthielte sogar die extreme Konsequenz, daß p moralisch gewiß sein kann, während nicht-p metaphysisch gewiß ist. Da Descartes einerseits die Bedürfnisse des Lebens denen der Erkenntnis vorordnet, aber andererseits nirgends behauptet, es könnte Situationen geben, in denen man dem nicht zustimmen darf, was metaphysisch gewiß ist, scheint er sie nicht im Sinn zu haben. Was metaphysisch gewiß ist, ist immer auch moralisch gewiß. Moralische Gewißheit im ersten Sinn (a) als *epistemische* Kategorie zu interpretieren, wäre auch mit der Idee der reinen Untersuchung nicht ohne weiteres vereinbar.

Die Probleme einer angemessenen Interpretation moralischer Gewißheit lassen sich auch an einer Auffassung moralischer Gewißheit als epistemischer Stufe illustrieren, die R. Chisholm vorstellt. Er charakterisiert epistemische Stufen dadurch, was anzunehmen vernünftig wäre. Er situiert die *Evidenz*, die er dadurch kennzeichnet, was vernünftig wäre, zur Grundlage des Handelns zu machen, zwischen zwei anderen epistemischen Stufen. Oberhalb liegt die Gewißheit, die Affinitäten zu Descartes' Konzept metaphysischer Gewißheit aufweist, unterhalb die Unbezweifelbarkeit (Chisholm 1982, 8f.). Was unbezweifelbar ist, darf deshalb noch nicht zur Grundlage des Handelns gemacht werden. Diese

sehr anspruchslose Konzeption der Unbezweifelbarkeit ist nicht unbedingt überzeugender als die cartesische. A kann zweifeln, ob sein Rembrandt echt ist, und doch ihn und nicht sein Haus seinen liebsten Verwandten vermachen (was A nur tut, wenn er glaubt, das Bild sei echt).<sup>76</sup> Doch selbst wenn wir die Einordnung der Unbezweifelbarkeit akzeptieren, scheint die Situierung der Evidenz bzw. moralischen Gewißheit nicht hinreichend. Auch wenn Foleys Unterscheidung epistemischer und allgemeiner Rationalität nicht unproblematisch ist, zeigt sie doch, daß Evidenz in Chisholms Sinn oder moralische Gewißheit nicht ohne weiteres in eine Reihe von epistemischen Stufen paßt. Es könnte im Sinne einer Handlungsrationaltät vernünftig sein, falsche oder zumindest sehr unsichere Überzeugungen zur Grundlage des eigenen Handelns zu machen.

Wenn der Bereich dessen betrachtet wird, was Chisholm für evident hält, wird eher verständlich, warum er diese mögliche Spannung zwischen Handlungsrationaltät und epistemischer Rationalität nicht sieht. Ganz ähnlich wie Descartes führt Chisholm die Stufe des Evidenten ein, um Überzeugungen aufgrund von Sinneswahrnehmungen zu beschreiben. Die Gewißheit, die Aussagen darüber haben, wie mir etwas in der Wahrnehmung erscheint („how I am appeared to“) ist größer als die Evidenz, daß ein äußerer Gegenstand so ist, wie er mir erscheint (Chisholm 1982, 8, 12, 18). Diese ist aber hinreichend, das Tun zu leiten, wie die Alltagserfahrung zeigt. Chisholm benutzt den Begriff der Evidenz vor allem für den Übergang von selbstpräsentierenden Eigenschaften, wie sie ein Urteil der Form „Ich habe einen ... –Eindruck“ wiedergibt, zu Überzeugungen, welche die Existenz wahrgenommener physikalischer Objekte voraussetzen. Es geht ihm also um die Weise, in der wir ganz selbstverständlich auf Sinneswahrnehmungen reagieren. Die Konzentration auf die relativ einheitliche Gewißheit von Sinneswahrnehmungen erklärt auch, warum Chisholm gar nicht darauf kommt, Eventualitäten zu erwägen, daß falsche Überzeugungen für das Handeln besser sein könnten als richtige. Denn die normale Funktion von Sinneswahrnehmungen ist die, Informationen zu liefern, die in der Regel zutreffen. Wenn eine *allgemeine* Regel für den vernünftigen Umgang mit Sinnesideen aufgestellt werden soll, dann ergibt sie sich aus dieser Eigenschaft, nicht daraus, daß bestimmte Überzeugungen für das Handeln nützlich sein können, auch wenn sie falsch sind. Auch wenn Chisholms Fokussierung auf Sinneswahrnehmungen die Problematik von falschen Überzeugungen, die als solche nützlich sind, vermeiden hilft, bleibt doch umgekehrt fraglich, warum Sinneswahrnehmungen gerade die epistemische Stufe zugeordnet wird, die daran bemessen wird, welche Annahmen im Handeln vernünftig sind. Vielleicht steht dahinter eine evolutionstheoretische Perspektive. Für den natürlichen Menschen sind seine Sinne jenseits aller Erkenntnisinteressen die wichtigste Informationsquelle, an der er sein Handeln ausrichtet. An dieser Funktion bemißt sich auch der evolutionäre Erfolg, zu dem sie führen. Aber eine solche Perspektive schränkt den Gebrauch der Sinnesideen dann auch auf das Handeln im Sinne bestimmter natürlicher Ziele ein, dessen Erfordernisse nicht unbedingt mit denen eines rationalen Handelns schlechthin zusammenfallen. Wenn das Handeln von diesen Zielen gelöst wird, muß auch die Rolle der Sinneswahrnehmungen neu bewertet werden. Daher wäre eine solche Erklärung unzureichend. Darin liegt keine Zurückweisung einer evolutionären Erkenntnistheorie, sondern lediglich der Verknüpfung von Sinneswahrnehmungen

---

<sup>76</sup>(Vgl. Hookway 2000, 156). Vermutlich liegt dieser Problematik eine Ambiguität des Zweifelsbegriffs zugrunde. „Ich zweifle, daß p“ wird normalerweise benutzt, um auszudrücken, daß man dazu neigt, p nicht zu glauben. Einen Rembrandt, den A in diesem Sinne bezweifelt, sollte er seinen Lieblingsverwandten lieber nicht vermachen. „Ich zweifle nicht, daß p“ wird dagegen gewöhnlich als verstärkender Ausdruck für die Überzeugung, daß p gebraucht. Man kann durchaus eine Einstellung zu p einnehmen, für deren Charakterisierung man einen solchen Ausdruck zu stark fände, und sich doch verhalten, als sei p der Fall. In einer solchen Situation muß nicht behauptet werden, p sei jenseits vernünftigen Zweifels, und die Überzeugung, daß p, kann doch zur Grundlage des Handelns gemacht werden.

und Evidenz in Chisholms Sinn. Im Gegensatz zu Chisholm gibt Descartes eine Begründung, warum gerade die Sinnesideen mit moralischer Gewißheit verbunden werden. Von seinem Begründungsgang muß hier nur der Abschluß wiedergegeben werden: Sinneswahrnehmungen gehören zur natürlichen Einrichtung des Menschen. Mit ihnen verbinden sich ganz bestimmte natürliche Ziele, die weitgehend mit dem übereinstimmen, was in einer Evolutionstheorie als evolutionärer Erfolg beschrieben würde: Überleben, Erhaltung und Wahrnehmung natürlicher Körperfunktionen (unter die dann auch der Reproduktionserfolg fallen mag). Hinsichtlich dieser Ziele sind Sinnesideen eher durch ihre relative Zuverlässigkeit nützlich. Wenn Descartes wie Chisholm seine Konzeption der moralischen Gewißheit auf Sinneswahrnehmungen fokussiert, spielt die Frage, welche der beiden Interpretationen moralischer Gewißheit er vertritt, praktisch keine große Rolle. Denn die wesentlichen Fälle moralischer Gewißheit sind dann mit beiden Interpretationen vereinbar.

Die obigen Bedingungen moralischer Gewißheit stellen auf die *Perspektive des rationalen Akteurs* ab. Wie bei der metaphysischen Gewißheit gehört zum Begriff der moralischen *Gewißheit* die Zugänglichkeit der ausschlaggebenden Bedingungen. In der kurzen Diskussion von Foleys Unterscheidung epistemischer und allgemeiner Rationalität klingt schon an, daß wir Gründe für die Annahme haben müssen, es sei für das Handeln gut, eine bestimmte Überzeugung zu haben. Foley drückt diese Anforderung so aus, daß jene Annahme epistemisch rational sein muß. Gegen Foleys Beschreibung der allgemeinen Rationalität einer Überzeugung  $p$  als bedingt durch die epistemische Rationalität der Überzeugung  $q$ , daß es zum Erfolg des Handelns beitrüge, die Überzeugung  $p$  zu haben, läßt sich einwenden, daß die Überzeugung  $q$  ihrerseits nicht epistemisch, sondern allgemein rational und daher unter Umständen sogar epistemisch irrational sein könnte und so fort für die Überzeugungen, die  $q$  betreffen. Die aus diesen Überlegungen resultierende Forderung an Descartes lautet, daß die Gründe, die der rationale Akteur braucht, damit etwas aus seiner Perspektive moralisch gewiß erscheint, ihrerseits eine bestimmte, wohl moralische Gewißheit haben müssen. Zumindest in der zweiten Interpretation (b) der moralischen Gewißheit können diese Gründe natürlich auch metaphysische Gewißheit haben. Insofern scheint ein Regreßproblem zu drohen.

Die *Meditationen* zeigen -wohl mit metaphysischer Gewißheit-, daß bestimmte Weisen der Überzeugungsgewinnung den praktischen Zweck haben, die Lebensführung zu erleichtern. Descartes konzentriert sich dabei auf die Sinnesideen. Es ist für das Leben besser, ihnen bei angemessenem Umgang zu vertrauen, als ihnen nicht zu trauen. Insofern sind sie moralisch gewiß. Die allgemeine Regel, Sinnesideen seien zuverlässig, kann allerdings so nicht bestehen. Denn auch wenn wir ihnen in der Regel vertrauen, finden wir sie in bestimmten Situationen, z.B. unter ungünstigen Umständen oder, wenn sie konfliktieren, nicht vertrauenswürdig. Daher kann das Vertrauen nur auf einer prima-facie-Regel beruhen, die unter ungünstigen Umständen oder bei Konflikten mit anderen Regeln konfrontiert wird. Doch wann sind Umstände zu ungünstig, um den Sinnesideen zu vertrauen? Wie ist mit Konflikten umzugehen? Vielleicht lassen sich auch zur Beantwortung solcher Fragen moralisch gewisse Regeln entwickeln. Descartes behauptet, wir könnten Sinnesideen bei angemessener Korrektur zu metaphysischer Gewißheit bringen. Allerdings bleibe nicht immer genug Zeit für diesen Aufwand, weil die Erfordernisse des Lebens drängten. Doch woher wissen wir, wann diese Erfordernisse wie dringend sind? Ein solches Wissen muß offenbar moralische Gewißheit haben. Entweder zeigen Sinnesideen bzw. klare und deutliche Ideen an, wie dringend die Situation ist, oder es gibt andere Quellen moralischer Gewißheit, bezüglich deren sich dann freilich fragt, ob sie selbst wieder auf Sinnesideen oder klare und deutliche Ideen zurückgehen, oder was ihre moralische Gewißheit etabliert, wenn es nicht eine Untersuchung wie die ist, die den Sinnesideen moralische

Gewißheit gibt. Gegen den Anschein, den Descartes erweckt, erweist sich moralische Gewißheit auch mit Bezug auf die Sinnesideen als ein schwieriger Begriff. Eine Ergänzung der Regel, daß wir den Sinnesideen vertrauen sollen, ist die Forderung eines kohärentistischen Abgleichs von Sinnesideen mit dem restlichen Überzeugungssystem, auf den Descartes hinweist. Diese Forderung ist nicht vollständig, weil sie keine Regeln beinhaltet, wie aufwendig der Abgleich sein darf, und was bei Inkohärenz geschehen sollte.

Chisholm und Descartes suggerieren, daß moralische Gewißheit intersubjektiv feststehe. Doch sind Gesichtspunkte, auf die hin moralische Gewißheit relativiert werden muß, durch den Gesamtbereich einer individuellen Praxis gegeben. Wie das Beispiel der Löwen zeigt, hängt die Nützlichkeit einer Überzeugung im Handeln davon ab, welche Ziele und Absichten man verfolgt. Wer kein Interesse daran hat, daß ihn die Löwen verschonen, muß nicht glauben, sie seien ungefährlich. Das heißt nicht, daß die Kriterien moralischer Gewißheit nicht intersubjektiv feststehen. Aber diese Kriterien stellen auf Ziele ab, die bei verschiedenen Menschen verschieden ausfallen. Daher steht für zwei Menschen bei gleichem Informationsstand nicht intersubjektiv fest, was für sie moralisch gewiß ist. Descartes vermeidet diese Gefahren für sein Konzept der moralischen Gewißheit, weil er dieses Konzept auf ein ganz bestimmtes Bild natürlicher Ziele und Neigungen und ganz bestimmte Informationsquellen, die Sinnesideen, beschränkt. Wenn moralische Gewißheit allgemeiner als Teil von Handlungsrationalität verstanden werden soll, muß sie diese relativierenden Bezüge einbegreifen.

Moralische Gewißheit ist vielleicht einigermaßen wohlbestimmt, solange sie auf Sinneswahrnehmungen beschränkt wird. Aber es bleibt offen, ob eine solche Beschränkung den Bereich der moralischen Gewißheit ausschöpft. Realistisch erscheint diese Beschränkung nicht, denn wir müssen im Handeln vieles akzeptieren, was nicht durch Sinneswahrnehmung zu begründen ist, z.B. das Zeugnis anderer, wie Descartes selbst feststellt (AT IX / 2, 323). Ein Sonderfall ist die blinde Wahl einer Überzeugung. Moralische Gewißheit kann bisher als Funktion von Gründen begriffen werden, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit beinhalten, daß etwas der Fall oder zumindest nützlich ist. Descartes zeichnet indes Situationen extremer Bedrängnis, in denen wir nicht einmal das Wahrscheinliche abwarten dürfen, sondern irgendetwas auswählen müssen. Wenn wir daraufhin  $p$  wählen, müssen wir so handeln, als sei  $p$  der Fall. In diesen Fällen ist die Überzeugung  $q$ , daß wir etwas auswählen müssen, vielleicht das Ergebnis von Gründen. Aber es gibt keinen Grund,  $p$  zu wählen, anstatt nicht- $p$  und so nicht  $p$  zu wählen. Haben wir dann moralische Gewißheit, daß  $p$ ? Oder haben wir nur moralische Gewißheit, daß wir blind etwas auswählen müssen? Diese Frage stellt sich freilich wohl nur in der allgemeinen Interpretation (a), wonach das moralisch gewiß ist, was aus der Perspektive des Erkennenden nützt. Denn in der zweiten Interpretation (b) soll eine Überzeugung ja nicht deshalb nützen, weil es besser ist, eine zu haben als keine zu haben, sondern, weil es nützlich ist, sie genau dann zu haben, wenn sie wahr ist. Was die erste Interpretation angeht, so scheint das Kriterium, daß eine Überzeugung für die Lebensführung besser ist, zu keiner Entscheidung zu führen. Denn wenn es besser ist, irgendetwas auszuwählen, als keine Überzeugung zu haben, kann man behaupten, es sei besser für die Lebensführung,  $p$  zu wählen. Aber man könnte sich auch darauf berufen, daß nichts für  $p$  im Vergleich zu nicht- $p$  spreche. Daher könnte genauso wie für  $p$  argumentiert werden, es sei besser für die Lebensführung, nicht- $p$  zu wählen, also  $p$  nicht zu wählen. So mag die moralische Gewißheit nur darin liegen, überhaupt etwas zu glauben.

## 1.7 Übergang zum zweiten Hauptteil: Einbettung der Erkenntnisziele in die praktische Philosophie

Da Erkenntniserwerb ein Teilbereich menschlicher Tätigkeit ist, müssen die beiden aufgewiesenen Erkenntnisziele in die allgemeinen Vorgaben dieser Tätigkeit eingegliedert werden. Problematisch erscheint eine solche Eingliederung nur bei dem Erkenntnisziel, das nicht bereits durch die instrumentelle Funktion der Erkenntnis bestimmt ist. Zunächst wird die These einer Erkenntnisdeontologie, dann eine Einbettung mit Hilfe des Begriffs der Vollkommenheit erörtert.

Mit Williams wurde das Ziel einer Wahrheit an sich aus der Position des vorurteilsfreien Forschers abgeleitet. Der Mensch muß sich indes auf mindestens zwei Weisen zum Ideal einer reinen Untersuchung verhalten: Er muß dazu gebracht werden, diesem Ideal nachzustreben, und er muß ihm auf eine Weise nachstreben, die der Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens Rechnung trägt. Es wurden bereits Voraussetzungen genannt, unter denen sich das Streben nach Gewißheit mit dieser Begrenztheit vereinbaren läßt. Warum sollte einer jedoch überhaupt die Position des vorurteilsfreien Forschers einnehmen?<sup>77</sup> Williams unterstellt Descartes eine radikale Position: Zum Erwerb von Erkenntnis oder Wissen gehört bereits eine eigenständige Motivation, die Position des reinen Untersuchenden einzunehmen. Man könnte diese Auffassung in Analogie zu einer internalistischen Ethik, die eine Motivationswirkung der bloßen Einsicht in das richtige Handeln unterstellt (s.u.), eine internalistische Theorie der Erkenntnismotivation nennen. Die Idee der reinen Untersuchung beinhaltet, daß derjenige, der überhaupt Wissen erwirbt, nach einem sicheren und umfassenden Überzeugungssystem strebt, wenn keine anderen Rücksichten dies verhindern. Zugleich fordert Williams jedoch, daß die Motive menschlichen Handelns in eine natürliche Motivationsmenge passen. Es fragt sich daher, wie die Idee der motivationalen Autonomie der Erkenntnis zu dieser Motivationsmenge steht (vgl. Williams 1981, 104f.).

Gegen die These einer internen Motivation spricht anscheinend Descartes' Einsicht, daß wir Erkenntnis mit verschiedensten Rücksichten suchen, z.B. mit dem natürlichen Ziel der Lebensfristung. Diese Rücksichten können als externe Motivationen verstanden werden, die unabhängig von der internen Motivation der Erkenntnis sind und manchmal Vorrang ihr gegenüber haben. Trotzdem könnte eine reine Erkenntnismotivation neben anderen, externen bestehen. Schon der Abgleich mit anderen Rücksichten zeigt indes, daß diese Interpretation des Erkenntnisstrebens in ein Verhältnis zu anderen praktischen Motiven und Vorgaben gesetzt werden muß. Dazu muß ein Verhältnis zu den dabei leitenden normativen Begriffen hergestellt werden. Descartes' Äußerungen bieten Anlaß zu zwei verschiedenen Auffassungen dieses Verhältnisses, im Sinne einer Erkenntnisdeontologie und eines Erkenntniseudaimonismus oder einer teleologischen Erkenntnisethik. Um zu verstehen, warum Descartes zu diesen verschiedenen Interpretationslinien Anlaß gibt, und welchen Stellenwert sie in seiner Theorie haben, muß im nächsten Hauptteil eine ausführlichere Diskussion seiner ethischen Theorie geführt werden.

In der gegenwärtigen Diskussion wird Descartes oft als Vertreter einer deontologischen Erkenntnistheorie bezeichnet (Plantinga 2000, 85ff.). Diese Theorie wird heute vor allem mit W. K. Clifford verbunden (Clifford 1901, 183). In den bereits zitierten Passagen über den Ungläubigen, der sündigt, weil er christliche Glaubenssätze mit unzureichender Evidenz annimmt, spricht Descartes anscheinend mit aller Deutlichkeit aus, daß er zumindest die negative Pflicht des Menschen anerkennt, nichts zu glauben, was nicht gemäß den Zielen der Erkenntnis hinreichend durch Gründe oder Evidenz

---

<sup>77</sup> Es gibt übrigens Befunde aus der Neuropsychologie, die auf eine eigenständige Suche nach Erkenntnissen hindeuten, selbst dann, wenn man dafür bestraft wird (Ellis 2009, 182-183).

gestützt ist. Der Ungläubige sündigt, weil er gegen epistemische Normen verstößt. Descartes scheint vor allem die Verpflichtung zu betonen, jeden Irrtum zu vermeiden, es sei denn, es ist unvermeidbar, ihn bisweilen in Kauf zu nehmen, wenn die Fristung des Lebens es verlangt. Auch darin liegt ein Grund für eine deontologische Interpretation. Es scheint Descartes weniger um größtmöglichen Erkenntniserfolg durch Maximierung wahrer wichtiger Überzeugungen zu gehen, als darum, ein falsches Verhalten zu verbieten, das zu Irrtümern führt. Die deontologische Erkenntnistheorie könnte hier auch an Suárez' Gebot anschließen, nur bei Sicherheit zu handeln. Doch dieses Gebot erfaßt ja das Ziel der *Wahrheit* unabhängig von den handlungsrelevanten Konsequenzen nicht, das aufgewiesen wurde. Außerdem könnte der Grund für die Konzentration auf Verbote auch darin bestehen, daß Wahrheiten ohnehin gesucht werden und Regeln nur dort aufgestellt werden müssen, wo Fehler drohen. Dafür spricht, daß Descartes zumindest, wenn es um das Handeln geht, auch pragmatische Gesetze aufstellt wie das, nicht zu zweifeln, oder das, blind etwas zu wählen und daran festzuhalten, bei denen es um den Erfolg im Handeln geht, nicht unbedingt darum, Pflichten nachzukommen.

Descartes verbinde mit der deontologischen Erkenntnislehre vor allem zweierlei zusätzliche epistemologische Entscheidungen. Wenn es gilt, sich vor Irrtum zu hüten, sollte auch die Möglichkeit dazu bestehen. Diese Möglichkeit erfordert, daß es eine Erkenntnisweise gibt, die völlig frei von Irrtum ist, und daß wir diese Erkenntnisweise als solche identifizieren können. Sie ist kaum mit einem kohärentistischen Begründungsmodell vereinbar, in dem keine absolute Sicherheit möglich ist. Am ehesten ist sie durch ein fundamentalistisches Modell zu realisieren, in dem von einer Klasse ausgezeichneter Evidenzen zu zwingenden Schlüssen übergegangen wird. Jene Evidenzen sollten in einer kontrollierbaren Situation erlauben, einfach zu erfassen, was der Fall ist, ohne daß irgendwelche Umstände doch zu Irrtümern führen könnten. Auf diese Weise verbindet sich die deontologische Erkenntnisethik mit einer „fundamentalistischen“ und einer „evidentialistischen“ Auffassung.<sup>78</sup>

Descartes vertritt anscheinend die deontologische Erkenntnistheorie in einer radikalen Form. Bei jeder Überzeugung, die wir haben, unterstehen wir einer epistemischen Pflicht. Diese Übertragung praktischer Begriffe wie desjenigen der Pflicht oder der Sünde in den Bereich der Erkenntnis muß die Übertragung derjenigen anderen praktischen Begriffe nach sich ziehen, deren Gebrauch mit demjenigen des Pflichtbegriffs in wechselseitiger Abhängigkeit steht. Verschiedene Autoren weisen auf diese Implikationen hin. So spürt Davidson schon bei der Formulierung eines Prinzips der

---

<sup>78</sup> Plantinga führt den „deontologism“ zwar auf Descartes zurück, stellt dann aber fest:

„Locke's thought initiates the classical package: evidentialism, deontologism, and classical foundationalism.“(2000, 83)

Wenn Descartes jedoch tatsächlich eine deontologische Erkenntnislehre vertritt, gebührt ihm auch die Ehre des Initiators des „classical package“. Plantingas Mangel an Aufmerksamkeit auf diese Rolle Descartes' wäre umso bedauerlicher, als Descartes im Beispiel des bekehrten Ungläubigen eine prononcierte Position zu Plantingas Ausgangsfrage vertritt, welche Legitimationsanforderungen erfüllt werden müssen, um christliche Glaubenssätze anzunehmen. Die richtige Weise, zu ihnen zu gelangen, ist klare und deutliche Erkenntnis. Daher sollten sie auch nur aufgrund dieser Erkenntnis angenommen werden. Nun nehmen wir diese Glaubenssätze wohl nicht primär mit epistemischen Zielen an. Warum fordert Descartes metaphysische Gewißheit? Er meint vielleicht, daß das, was klare und deutliche Einsicht erlaubt, ohne der Lebensführung zu schaden, nur aufgrund klarer und deutlicher Einsicht angenommen werden sollte. Descartes nimmt nicht nur das „classical package“, sondern sogar einen Haupteinwand dagegen vorweg. „Evidentialismus“ und „Fundamentalismus“ beinhalten, daß jede gerechtfertigte Überzeugung auf unmittelbare Evidenz, die metaphysisch gewiß ist, oder Ableitung daraus zurückgeht. Descartes vertritt diese Überzeugung, wenn es um metaphysische Gewißheit geht. Plantinga kritisiert, daß wir die meisten unserer Alltagsüberzeugungen nicht aus metaphysisch gewissen Evidenzen beziehen, wie sie ein cartesischer Standard der Klarheit und Deutlichkeit bietet (Plantinga 2000, 97ff.). Aber Descartes hält keineswegs dafür, daß all unsere Alltagsüberzeugungen auf diesen Standard gebracht werden können und sollen. Viele sollen nur moralische Gewißheit erreichen. So hätten wir moralische Gewißheit, daß Rom eine Stadt in

Mäßigung beim praktischen Schließen, wonach alle relevanten Gründe berücksichtigt werden sollen (s.u. am Schluß das Kapitel zur Akrasie, Davidson 1985, 66), also noch nicht einmal im Zusammenhang einer allgemeinen deontologischen Erkenntnistheorie ein Unbehagen, daß wir uns dann unsere Überzeugungen willentlich bilden müßten. Aus demselben Grund weist Alston die deontologische Erkenntnistheorie zurück:

„I reject all versions of a deontological concept on the grounds that they either make unrealistic assumptions of the voluntary control of belief or they radically fail to provide what we expect of a concept of justification.“(Alston 1991, 73)

Descartes buchstabierte die Implikationen der letzteren anscheinend vollständig aus, einschließlich der laut Davidson und Alston so schwer akzeptablen Konsequenz, daß wir uns frei entscheiden, was wir glauben, und für jede unserer Überzeugungen verantwortlich sind.<sup>79</sup>

Die Ziele der Erkenntnis werden hinterfangen durch eine Verpflichtung des Erkennenden, Vorgaben zu folgen, die dafür sorgen, daß diese Ziele erreicht werden. Zweierlei Probleme sind jedoch zu beachten. Das erste hält sich innerhalb der These einer deontologischen Erkenntnistheorie. Die Ausgangsfrage dieses Kapitels war, was uns dazu bringt, die Ziele zu verfolgen, die Descartes der Erkenntnis bestimmt. Eine deontologische Antwort scheint zu sein, daß wir dazu verpflichtet sind, uns in einer Weise zu verhalten, die zur Erreichung dieser Ziele beiträgt. Diese Antwort ist jedoch nicht hinreichend. Denn wir können vielleicht zu etwas verpflichtet sein, ohne daß wir der Pflicht genügen. Zwischen der Pflicht und der Handlungserklärung muß die These vermitteln, daß wir motiviert sind, der Pflicht zu entsprechen. Dazu muß festgestellt werden, welche Erfordernisse einer solchen Motivation im Begriff der Pflicht selbst liegen. Eine starke deontologische Theorie (1) verlangt, daß das Handeln aus Pflicht geschieht, von der Pflicht als solcher motiviert wird, eine schwache (2), daß das Handeln der Regel entspricht, der zu folgen Pflicht ist. Dabei bleibt offen, was dazu veranlaßt, der Pflicht zu genügen. Die erste Variante (1) bedarf der Erläuterung: Was heißt „aus Pflicht“? Eine Handlung wird vielleicht dann aus Pflicht vollzogen, wenn sie auch vollzogen würde, wenn alle anderen Motivationsgründe als das Bewußtsein der Pflicht wegfielen, oder, wenn das Bewußtsein der Pflicht das Handeln erklärt, ohne daß weitere Gründe oder Motive hinzugezogen werden müßten. J. Greco will beide Theorien widerlegen.<sup>80</sup> Gegen die schwache Variante (2) argumentiert er, daß dann Wissen auf beliebigen zufälligen und unzuverlässigen Wegen entstehen kann, z.B. Wunschdenken, wenn es nur der Regel entspricht (Greco 2001, 121). Doch Erkenntnisregeln können auf jede einzelne Bedingung konditionieren, die zu einem angemessenen Erkenntnisverhalten gehört. Warum sollten sie nicht ausschließen, daß eine Überzeugung durch Wunschdenken zustandekommt? Greco kann das Argument nur gegen eine beschränkte Fassung epistemischer Pflichten wie „Glaube das Wahre und nicht das Falsche“ wenden. Gegen die starke Variante (1) wendet Greco T. Reids Idee, unser Wissen könnte von Gott so eingerichtet sein, daß wir unmittelbar erkennen, ganz ohne Vermittlung von Regeln und ähnlichem (Greco 2001, 128ff.). Daher kann es auch keine notwendige Bedingung des Wissens sein, daß Regeln bewußt befolgt werden. Grecos Gegenargument trifft freilich nur eine Erkenntnistheorie, die Geltung auch für bestimmte kontrafaktische Situationen beansprucht. Eine

---

Italien ist (AT IX / 2, 323). Auch wenn diese ihre eigenen Schwierigkeiten hat, muß sie jedenfalls nicht aus absolut gewissen Evidenzen gewonnen werden.

<sup>79</sup> Das Beispiel einer Schuld, die ich habe, auch wenn ich sie nicht begleichen kann, könnte darauf hin deuten, daß es Verpflichtungen auch ohne Freiheit gibt, ihnen zu entsprechen (Kornblith 2001, 232).

<sup>80</sup> Die Schwierigkeiten, die Greco in deontologischen Erkenntnis-konzeptionen sieht, veranlassen ihn dazu, eine sehr schwache Tugendepistemologie zu vertreten:

Erkenntnistheorie, die sich darauf beschränkt, zu klären, welche Erkenntnistheorie für uns mit unserer aktuellen Ausstattung gilt, wird davon nicht betroffen. Gegen Descartes' Erkenntnisdeontologie könnte dieses Argument auf die Überzeugung abstellen, die klare und deutliche Ideen unmittelbar bewirken. Sie könnte eine Situation von der Art sein, die Reid beschreibt. Doch Descartes' Regeln beziehen sich ja gerade darauf, daß mit dieser unmittelbaren Wirkung richtig umgegangen wird. Dazu muß ein Freiraum bestehen. Gegen Grecos Einwand und dessen Zuspitzung auf Descartes könnte geltend gemacht werden, daß auch unmittelbare Meinungen in einer reflexiven Revision korrigiert werden können (Zagzebski 2001, 152). Diese Korrektur kann gemäß verpflichtenden Regeln vor sich gehen. Die Weise, in der wir lebhaftes Sinnesideen oder klare und deutliche angeborene Ideen auf ihre Stichhaltigkeit prüfen, entspricht einem solchen reflexiven Vorgehen eines methodischen Zweifels an dem, was wir unmittelbar zu glauben geneigt sind. Allerdings müßte Descartes dann das Programm dieses Zweifels als eine Verpflichtung beschreiben. Er scheint es aber eher zu verwenden, um Erkenntnispflichten erst herauszuarbeiten.

Die Erkenntnisdeontologie kann unabhängig vom Gedanken der reinen Untersuchung die Erkenntnisvorgaben erklären, die aufgewiesen wurden. Sie kann auch mit der Konzeption der reinen Untersuchung verbunden werden. Diese kann auf verschiedene Weisen in den deontologischen Ansatz eingegliedert werden. Eine naheliegende Möglichkeit wäre eine starke deontologische Theorie. Ohne Rücksicht auf das Konzept der reinen Untersuchung könnten epistemische Pflichten auch zu einem System praktischer Pflichten gehören, das nicht erkenntnistheoretisch begründet wird. So spricht Descartes im *Discours* von dem, „[...]Gesetz, [...] nach dem wir, soweit es uns möglich ist, verpflichtet sind, für das allgemeine Wohl aller Menschen zu sorgen.“ (I.I 51, AT VI, 61)<sup>81</sup> Dies deutet darauf hin, daß es ein System von ethischen Pflichten gibt, das Erkenntnispflichten einschließen könnte.

Neben der eher internen Frage der Motivation und der Rechtfertigung von Erkenntnispflichten steht jedoch ein Problem, das von außen an die deontologische Theorie herangetragen wird. Es könnte die Diskussion der aufgeworfenen internen Probleme überflüssig machen. L. Zagzebski zweifelt die exegetischen Belege an, daß Descartes eine deontologische Erkenntnistheorie vertritt. Sie konzentriert sich dabei allerdings nur auf Belege, die von den Verfechtern der deontologischen These tatsächlich angeführt werden, insbesondere auf die schon zitierte Stelle (AT VII, 59f.) der vierten Meditation:

„Descartes does not even mention duties or rights, although he does use a lot of moral terminology, including 'should', 'act rightly', 'escape blame'. But again, such terminology can be found in Plato and Aristotle, neither of whom connected these concepts with a concept of duty.“ (Zagzebski 1996, 35).

Zagzebski weist mit Recht darauf hin, daß wir vorsichtig sein sollten, Descartes eine deontologische Erkenntnistheorie etwa im Gegensatz zu einer Tugendepistemologie zu unterstellen. Ebenso sollten jedoch Zagzebskis philologische Thesen nicht dazu verführen, vorschnell die deontologische Erkenntnistheorie zurückzuweisen, wie es Zagzebski tut:

„The separation of knowledge from moral concerns is a development inherited from Descartes[...]" (Zagzebski 1996, 336)

Denn Zagzebski beachtet nicht Descartes' Aussagen über die Sünde in der Akzeptanz des unzureichend Durchschauten, hinter denen seine theologischen Überzeugungen stehen könnten (AT VII, 148). Eine Sünde besteht dann darin, Gottes Gebot zuwiderzuhandeln. Die verpflichtende Kraft dieses Gebots kann wohl recht gut als konstitutiv für eine Pflicht dessen bezeichnet werden, an den sich

---

„S is subjectively praiseworthy in believing *p* if and only if *S*'s believing *p* results from the intellectual disposition that *S* manifests when *S* is motivated to believe the truth.“ (Greco 2001, 137)

<sup>81</sup> „[...] la loi qui nous oblige a procurer, autant qu'il est en nous, le bien general de tous les hommes.“

das Gebot richtet. Zagzebski selbst macht sich gegen eine deontologische Ethik das Argument G.E.M. Anscombes zu eigen, die Rede von Pflichten sei wenig inhaltsreich, wenn nicht ein göttlicher Gesetzgeber vorausgesetzt werde, der diese Pflichten festlegt (Zagzebski 1996, 17). Umgekehrt könnte geschlossen werden, daß diese Rede wohl auch wiedergebe, was Descartes mit dem göttlichen Gebot dem Menschen auferlegt, gegen das dieser sündigt, wenn er seine Erkenntniskräfte falsch gebraucht. Vor allem spricht jedoch dagegen, die deontologische Interpretation einfach anzunehmen, daß Descartes eine Reihe von Aussagen trifft, die eher Bezüge zu einer anderen ethischen Theorie aufweisen. Descartes bettet das Ziel der Wahrheit an sich in einen Designplan Gottes ein. Er fordert, „[...]daß sie einsehen, es sei unmöglich, daß die Fähigkeit des Verstehens, die ihnen von ihm verliehen worden ist, etwas anderes als die Wahrheit zum Ziel hat.“(I.III, 133, AT VII, 146)<sup>82</sup>

Diese Stelle könnte im Sinne einer deontologischen Theorie verstanden werden. Aber sie kann auch auf andere Weise verstanden werden. Gott hat dem Menschen Anlagen gegeben, die dieser im Sinne einer angemessenen Funktionsweise entwickeln kann.<sup>83</sup> Es gehört zu der guten Praxis, die Gott vom Menschen erwartet, diese Anlagen zu entwickeln und im Sinne ihrer angemessenen Funktion tätig zu werden. Das Ziel der Erkenntnis ist das Ziel, das in einer Fähigkeit des Menschen liegt. Wenn dieses Ziel zur Ausübung der Erkenntnisfähigkeit gehört, dann wird verständlich, warum es erkenntnisexterne und erkenntnisinterne Ziele wie die Wahrheit der Dinge an sich gibt. Letztere sind einfach Ziele, die zur Ausübung des Vermögens der Erkenntnis für sich betrachtet gehören. Doch warum sollte es ein Ziel *des Menschen* sein, diese Fähigkeit auszuüben? Er könnte sich mit seinen Fähigkeiten in einer Weise identifizieren, die es zu seinem Ziel macht, diese Fähigkeiten auszuüben. Diese Entfaltung ist es, durch die er sich als moralisches Subjekt verwirklicht. Diese Identifikation könnte unmittelbar oder reflektiert in einer Überlegung geschehen, was er selbst ist und welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

Der Mensch könnte automatisch, durch das Funktionieren seiner Erkenntniskräfte nach Erkenntnis streben. Zumindest wenn er sich bewußt fragt, ob er dieser Funktion entsprechend tätig werden soll, können jedoch bewußte Zielvorstellungen eine Rolle spielen. Descartes gebraucht Begriffe wie Glückseligkeit oder Vollkommenheit, um zu beschreiben, was Erkenntnis für uns wertvoll macht. So erklärt er, das Erreichen der Wahrheit verschaffe eine subjektive Befriedigung: In den *Regulae* betont er den Nutzen der Erkenntnis für die

„[...]Freude, die man in der Betrachtung der Wahrheit findet, und die fast das einzige völlige und durch keinerlei Schmerz getrübt Glück in diesem Leben ist.“(I.II, 4, AT X, 361)<sup>84</sup>

Diese Aussage allein widerlegt direkt Röds Behauptung,

„[...] daß nach Descartes die wissenschaftliche Erkenntnis ihren Wert nicht in sich selbst, als beseligende Schau der Wahrheit, hat, sondern ihre Erfüllung erst in der Anwendung auf jene praktischen Aufgaben findet, die in rationaler Weise bewältigt werden können.“(Röd 1982, 12)<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> “[...]ut intelligent fieri non posse quin facultas intelligendi ab eo ipsis data tendat in verum[...]“

<sup>83</sup> Vgl. Plantingas Theorie des „proper functioning“ (Plantinga 1993)

<sup>84</sup> „[...] ad illam voluptatem, quae in veri contemplatione reperitur, & quae fere vnica est integra & nullis turbata doloribus in hac vitâ felicitas.“ Gleiches in der 10. Regel, AT X, 403

<sup>85</sup> In der Forschung hat v.a. G. Rodis-Lewis auf diesen Charakter der Erkenntnis als eigenständiges Ziel hingewiesen:

„Les joies pures de la découverte sont pour Descartes le bonheur suprême[...]“ (Rodis-Lewis 1998, 27)

Wie Röd ist Gueroult der Überzeugung, daß es bei der Erkenntnis vor allem darauf ankomme, ein technisches Wissen zu entwickeln, um das Glücksstreben des Menschen zu befriedigen, und erst in zweiter Linie darauf, das Glück zu genießen, das in der Erkenntnis selbst liegt. Gleichzeitig erkennt Gueroult aber an, daß die Erkenntnis das größte Glück vermittelt:

Die wissenschaftliche Erkenntnis hat ihren Wert in sich und ist beseligend.

Descartes unterscheidet an obiger Stelle der *Regulae* diese Freude als erste Frucht der Erkenntnis der Wahrheit sehr genau von der zweiten Frucht, nämlich daß die Erkenntnis zum „[...]Zwecke eines behaglichen Lebens[...]“ (I.I, 4, AT X, 361)<sup>86</sup> dienlich sei:

„La metaphysique, qui établit que l'âme est nôtre `principale partie` la nourrit aussi des joies pures de la connaissance. A l'utilité de la philosophie `pour regler nos moeurs` s'ajoute le plaisir de la contemplation intellectuelle.“ (Rodis-Lewis 1998, 61)

Hier wird die Unterscheidung von Wahrheit an sich und Überzeugungen um der Lebensführung willen in der Unterscheidung zweier Lebensziele ausgedrückt. Descartes setzt das Glück nicht von vornherein mit der „Behaglichkeit“ im Leben gleich, sondern unterscheidet das „völlige“ Glück davon. Zu den Vorzügen des Ziels der Wahrheit gehört, daß es ungetrübt ist durch Schmerz, den äußere Schicksalsschläge bereiten. Offenbar drohen solche Schicksalsschläge, z.B. ein radikales Fehlgehen, in der Erkenntnis zumindest nach der Erkenntniskritik nicht. Descartes vertritt anscheinend insofern eher einen Erkenntniseudaimonismus als eine Erkenntnisdeontologie.

Röd beruft sich zur Stützung seiner Ansichten auf eine Stelle aus dem *Brief an Picot* (Röd 1982, 32), wo es darum geht, Weisheit zu gewinnen,

„[...]sowohl um eine Regel für sein Leben zu haben, wie um seine Gesundheit zu erhalten, wie um alle Künste zu erfinden.“ (II.I, XXXII, AT IX / 2, 2)<sup>87</sup>

Es geht also um den extraepistemischen Nutzen. Descartes fährt indes weiter, indem er den Menschen dadurch vom Tier unterscheidet, daß er nicht nur nach der Nahrung sucht, um sein Leben zu fristen („conduite de sa vie“), sondern sich um den Geist sorgt und die Weisheit sucht:

„Die rohen Tiere, die nur ihren Körper zu erhalten haben, beschäftigen sich immerwährend damit, Nahrung für ihn zu suchen, die Menschen aber, deren Hauptteil der Geist ist, sollen ihre Hauptsorge die Erforschung der Weisheit sein lassen, welche die wahre Nahrung des Geistes ist.“ (II.I, XXXIII, AT IX / 2, 4)<sup>88</sup>

Warum sollen die Menschen primär nach Weisheit suchen?

„Dieses höchste Gut nun, wenn man es ohne das Licht des Glaubens durch die bloße natürliche Vernunft betrachtet, ist nichts anderes als die Erkenntnis der Wahrheit durch ihre ersten Ursachen, d.h. die Weisheit.“ (II.I, XXXIV, AT IX / 2, 4)<sup>89</sup>

Die Erkenntnis der Wahrheit ist das höchste Gut.<sup>90</sup> Wie steht nun diese Zielsetzung der Wahrheit zur „conduite de sa vie“? Offenbar muß diese Lebensführung ergänzt werden, so daß sie wie die

---

„Car si on se place au point de vue de la félicité dans cette vie, la substance composée joue un plus grand rôle que l'entendement seul, bien que la contemplation de la verité soit, ici-bas, le plus ravissant des plaisirs.“ (Gueroult 1953, 236)

Gueroult tut sich schwer damit, seine Festlegung, daß es vor allem gelte, technisches Wissen zu erwerben, mit dem Beitrag der Erkenntnis zum Glück zu vereinbaren.

<sup>86</sup> „[...]vtilis ad vitae commoda[...]“

<sup>87</sup> „[...]tant pour la conduite de sa vie, que pour la conseruation de sa santé & l'inuention de tous les arts[...]“

<sup>88</sup> „Les bestes brutes, qui n'ont que leur corps à conseruer, s'occupent continuellement à chercher de quoy le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, deuroient employer leurs principaux soins à la recherche de la Sagesse, qui en est la vraye nourriture [...]“

<sup>89</sup> „Or ce souuerain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumiere de la foy, n'est autre chose que la connaissance de la verité par ses premieres causes, c'est à dire la Sagesse[...]“

<sup>90</sup> Descartes nennt hier einen Kandidaten für das höchste Gut („souuerain bien“), der stärker inhaltsbezogen ist als die anderen, unten diskutierten. Eine solche Fokussierung dessen, wonach man streben soll, allein auf die Erkenntnis, und noch dazu eine Erkenntnis aus ersten Ursachen („premières causes“), also wohl angeborenen Erkenntnisquellen, wäre eine extreme Verengung der Ziele des Menschen, die nicht mit den Aussagen über andere Ziele vereinbar ist, wie sich zeigen wird. Im Gegensatz zu der ausdrücklichen Diskussion mehrerer

aristotelische Konzeption des guten Lebens ein theoretisches Leben einschließt. Dieses Leben ermöglichen soll das Leitbild eines inneren Exils. Descartes schlägt vor, nur nach außen hin am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, sich aber in Wahrheit von allen Bindungen freizuhalten, um sich der Erkenntnissuche zu widmen (AT VI, 29). Diesem Ideal entspricht ja auch seine eigene Lebensführung weitgehend. Diese Ergebnisse relativieren M. Williams' These, Descartes habe gegenüber der antiken Lehre, daß Wissen einen eigenen Wert hat, eine Neuausrichtung auf ein instrumentelles Wissen hin eingeleitet, das Macht über die Natur gibt:

„From this [dem antiken] standpoint, there hardly can be a problem about the value of knowledge. Knowledge does not have to be *good for* anything: for beings like ourselves, it is an end in itself. [...] The modern point is that knowledge is valuable because it gives us power, particularly over the natural world. To take this view is to value knowledge for its consequences rather than as an end in itself. This view is advocated by Descartes[...]“ (Williams 2001, 8)

Descartes kombiniert ein Streben nach praktischem Wissen und ein reines Erkenntnisziel.<sup>91</sup>

Andere Stellen bestätigen diesen Eigenwert der Erkenntnissuche:

„[...] es bietet sich mir, wenn ich mit dem Auge des Philosophen die verschiedenen Tätigkeiten und Unternehmungen der Menschen betrachte, so gut wie keine dar, die mir nicht eitel und unnütz ersahen[...] trotzdem aber empfinde ich eine außerordentliche Zufriedenheit über den Fortschritt, den ich in der Erforschung der Wahrheit bereits hoffte gemacht zu haben, und hege so große Hoffnungen für die Zukunft, daß, wenn es unter den Beschäftigungen der Menschen, rein als Menschen, eine gibt, die von Grund auf gut und bedeutend ist, ich wohl annehmen darf, daß es die von mir gewählte ist.“ (I.I, 3, AT VI, 3)<sup>92</sup>

---

Kandidaten für das höchste Gut, die unten nachvollzogen wird, scheint Descartes' hier eher beiläufig und hyperbolisch zu sprechen. Seine Zuspitzung des höchsten Guts auf diese Erkenntnis mag auch mit der Bedeutung zu tun haben, die der aus eigenen Ressourcen zu schöpfenden Erkenntnis im *Discours* für den Erwerb aller wahren Güter zugesprochen wird, die je in der Macht des Menschen sind (AT VI, 28). Wenn diese Erkenntnis in Verbindung mit dem freien Willen dafür hinreichend sein kann, wird eher verständlich, was Descartes zu einer solchen hyperbolischen Sprechweise veranlaßt. Trotzdem will er hier wohl auch sagen, daß die Erkenntnis als solche schon ein vorrangiges Gut ist. Wenn das höchste Gut etwas ist, was der Mensch nicht um eines anderen willen sucht, dann widerlegt diese Stelle Röds Behauptung: „Der Philosoph suchte die Wahrheit nicht um ihrer selbst willen, [...] sondern als Mittel zur Bewältigung praktischer Aufgaben.“ (Röd 1982, 22f.)

<sup>91</sup> Röd beruft sich bei seiner Beschränkung des Sinns der Wissenschaft auf ihren Nutzen auch auf den Baumvergleich wenig später im *Brief an Picot*,

„[...] wo die [...] Anwendungsbereiche wissenschaftlicher Theorien mit den Ästen verglichen werden, von denen erst die Früchte geerntet werden können, während Stamm und Wurzel, denen die theoretische Physik und die Metaphysik entsprechen, im Hinblick auf die Ernte der Früchte nur die Rolle der notwendigen Bedingungen spielen.“ (Röd 1982, 13 zu AT IX / 2, 15))

Erstens mag die Rede von Früchten sich tatsächlich auf den Nutzen für das Leben beziehen. Aber es ist nicht von vornherein gesagt, daß der Sinn der Wissenschaft sich in den Früchten erschöpft, die sie trägt. Zweitens gehört zu den Früchten die Ethik, die reine Erkenntnisziele einschließen könnte. Drittens spricht Descartes zwei Seiten weiter ebenfalls *wörtlich* von Früchten, die sich aber ganz im theoretischen Bereich halten, wenn von der Zufriedenheit die Rede ist, die man empfinden wird, [...] eine Reihe Wahrheiten zu finden, die bis dahin unbekannt sind[...]“. Diese Zufriedenheit sei „[...]dauhafter und gebründeter[...]“ als die durch suggestive Täuschungen („[...] la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs veritez qui ont esté cy-deuant ignorées[...] plus durable & plus solide[...]“ II.I, XLIV, AT IX / 2, 17f.) Diese Zufriedenheit ist eine Frucht der cartesischen Methode. Die anderen Früchte sind besseres Urteilen, Urteile, die aufgrund ihrer Gewißheit zu keinen Streitigkeiten Anlaß geben, und die vielen ableitbaren Wahrheiten. Descartes spricht nicht vom praktischen Nutzen für das Leben. Die Überwindung von Streitigkeiten könnte ein praktisches Ziel sein. Aber auch sie hat, wie der Anfang des *Discours* zeigt, nicht nur irenistische, sondern auch heuristische Motive: Wo gestritten wird, besteht der Verdacht, daß keine gesicherte Erkenntnis gewonnen wurde. So sieht es ja auch Gaukroger, für den es Descartes nur darum geht, das kopernikanische Weltbild *unbestreitbar* zu machen (1996, 321).

<sup>92</sup> „[...] regardant d'un oeil de Philosophe les diuerses actions & entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine & inutile; ie ne laisse pas de recevoir vne extreme satisfaction du progrès que ie pense auoir desia fait en la recherche de la verité, & de conceuoir de telles esperances pour l'auenir, que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne & importante, i'ose croire que c'est celle que i'ay choisie.“ Gueroult verweist auf viele Stellen, wo Descartes davon abrät, zu viel Metaphysik zu treiben, und die Bedeutung des praktischen Wissens um die Belange des

Die Beschäftigung, die für den Menschen rein als Menschen gut ist, ohne Rücksicht auf Dinge des Glaubens, im Hinblick allein auf die Ziele, die in seinem Wesen liegen, ist offenbar die Erforschung der Wahrheit. Es wird nichts hinzugefügt, wozu die Wahrheit etwa diene, zumal ja alle anderen bisherigen Beschäftigungen eitel sind. Descartes denkt vielleicht auch an eine Reform dieser Beschäftigungen, weil sie ohne vernünftige Anleitung zu keinem Erfolg führen. Aber auch hier scheint die Wahrheitssuche noch einen eigenständigen Wert zu haben. Eine Analogstelle bietet der Abschluß der provisorischen Moral, wo Descartes vorhat,

„[...]eine Überschau der verschiedenen Beschäftigungen anzustellen, denen die Menschen in diesem Leben nachgehen, und zu versuchen, die beste auszuwählen. Ohne daß ich nun das Geringste über die der anderen sagen wollte, dachte ich, daß ich nichts Besseres tun konnte, als [...] mein ganzes Leben der Vernunft zu widmen, und, so sehr ich konnte, in der Erkenntnis der Wahrheit fortzuschreiten, der Methode gemäß, die ich mir selbst vorgeschrieben hatte“(I.I, 22, AT VI, 27)<sup>93</sup>

Diese Bemerkung bestätigt, daß die Wahrheitssuche die beste Tätigkeit ist. Denn das Leben wird der Kultivierung der Vernunft gewidmet, nicht umgekehrt die Vernunft für das Leben kultiviert. Sonst müßte Descartes sagen, daß es andere Tätigkeiten gebe, die vorrangig seien. Doch vielleicht ist die Kultivierung der Vernunft nur die Bedingung der Ausübung anderer, vorrangiger Tätigkeiten. Dann sollte Descartes die anderen aber nicht eitel und nachrangig nennen, sondern auf die Bedingungsfunktion verweisen.<sup>94</sup>

Die beste, ja einzig gute, nicht nur die befriedigendste Tätigkeit ist die Suche der Wahrheit. Wie begründet Descartes diese These? Descartes erläutert den Gedanken, daß es besser ist, wenn der Mensch Erkenntnis hat, als wenn er keine hat, mit Hilfe des Begriffs der Vollkommenheit. Der Mensch ist vollkommener, wenn er Erkenntnis hat, als wenn er keine hat. Am Ende des Briefs an Picot, in dem er das Ideal der Suche nach der Wahrheit an sich entwirft, spricht Descartes von der „[...]Vervollkommnung des Lebens[...]“(II.I, XLVII, AT IX / 2, 20)<sup>95</sup> als Ziel. Zur Vervollkommnung aber gehört wesentlich eine reine Erkenntnis nicht nur als Mittel, sondern auch als Ziel. Diese Vollkommenheit ist den Bedürfnissen des Körpers vorgeordnet:

---

Körpers betont (Gueroult 1953, 237). Ich werde noch darauf eingehen, was hinter solchen Aussagen stehen mag: Abneigung gegen abseitige metaphysische Spekulationen (vgl. Verga 1974, 13) und insbesondere die Einfachheit und Abgeschlossenheit der Metaphysik und die Komplexität der Physik und der Medizin, die es erforderlich macht, diesen Wissenschaften besonders viel Aufmerksamkeit zu widmen.

<sup>93</sup> „Enfin, pour conclusion de cete Morale, ie m’auisay de faire vne reueuë sur les diuerses occupations qu’ont les hommes en cete vie, pour tascher a faire chois de la meilleure; & sans que ie vueille rien dire de celles des autres, ie pensay que ie ne pouuois mieux [...] que d’employer toute ma vie a cultiuer ma raison, & m’auancer, autant que ie pourrois, en la connoissance de la verité, suiuant la Methode que ie m’estois prescrite.“

<sup>94</sup> Doch Descartes macht anscheinend die doppelte Einschränkung, daß er nur für sich selbst, und daß er innerhalb der provisorischen Moral spricht. Auch das vorletzte Zitat scheint nur eine vorläufige Position zu artikulieren. Allein die erste Einschränkung dient nur als *captatio benevolentiae*, die den gesamten Stil des *Discours* prägt. Descartes gibt vor, im *Discours* die eigenen Erfahrungen zu schildern (AT VI, 4). Aber er ist überzeugt, daß sein eigener Weg paradigmatisch ist und nach Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen eine Norm für die Philosophie bildet, wie auch der Denker der *Meditationen* paradigmatisch ist. Was die provisorische Moral betrifft, so dient sie der Lebensführung, während durch Umsturz bisheriger Meinungen eine stabile Erkenntnis gesucht wird. Sie kann daher noch nicht auf den sicheren moralischen Überzeugungen im Lichte einer stabilen Erkenntnis beruhen. Was jedoch auch immer an Revisionen nötig wird, die Suche der Wahrheit als Maßgabe weniger der Lebensführung als des Erkenntnisstrebens, die nur im Modus der provisorischen Moral wiederholt wird, damit diese das ganze Leben regle, ist ein Vorgriff auf die Ergebnisse der Untersuchung, weil sie gerade gegen die Lebensführung abgegrenzt wird, die durch die provisorische Moral aufrechterhalten werden soll. Da Descartes ja den Gang, den er anderen empfiehlt, schon durchlaufen hat, wäre es ihm zudem als Fehler anzulasten, anderen zu empfehlen, eine solche Erkenntnis zu suchen und dann in deren Lichte festzustellen, daß diese Suche keinen Sinn hatte.

<sup>95</sup> „[...] perfection de vie[...]“

„La perfection ontologique de l'esprit justifie la supériorité des joies de la connaissance sur celles du corps.“(Rodis-Lewis 1998, 44)

Eine Rede von Rechtfertigung durch die ontologische Vorordnung kann nicht nur die subjektive Qualität der Freude oder Lust, sondern muß auch die Vorordnung der Erkenntnis und der Vollkommenheiten des Geistes als legitimer Ziele des Menschen meinen. Die Erkenntnis muß selbst dann ein Ziel sein, wenn sie uns anderweitig Nachteile bringt. Weil

„[...]es eine größere Vollkommenheit ist, die Wahrheit zu erkennen, selbst wenn sie zu unserem Nachteil gereicht, als, sie nicht zu erkennen, gebe ich zu, daß es mehr wert ist, weniger froh zu sein und mehr Wissen zu haben.[...]“(an Elisabeth, 6.10.1645, AT IV, 305)<sup>96</sup>

Angesichts der engen Verbindung von Glückseligkeit und Vollkommenheit, die Descartes an anderer Stelle sieht (AT IV, 275), fragt sich freilich, wo der Nachteil liegt. Descartes mag an eine Abwägung verschiedener Quellen der Glückseligkeit denken, zu denen z.B. auch die Sinnenlust gehört, verwendet er doch „gai“ statt „content“ / „heureux“, die er sonst gebraucht.

Im Zuge einer Überlegung zum Gottesbeweis erwägt Descartes die Möglichkeit, daß wir das Potential einer vollkommenen Erkenntnis hätten, um sie dann zu verwerfen:

„Ich merke ja, wie meine Erkenntnis sich allmählich erweitert, und ich sehe nicht ein, warum sie sich so nicht mehr und mehr bis ins Unendliche erweitern sollte, und warum ich schließlich nicht mit Hilfe der so vermehrten Erkenntnis zu allen *übrigen* Vollkommenheiten Gottes kommen könnte, und endlich, warum die Möglichkeit [Potenz] dieser Vollkommenheiten, wenn sie in mir ist, nicht hinreichen sollte, deren Vorstellung hervorzubringen [...]“(m.H., AT VII, 47)<sup>97</sup>

Die Erkenntnis ist eine Vollkommenheit Gottes unter anderen, den übrigen. Es ist ganz selbstverständlich, daß sie auch eine Vollkommenheit des Geistes ist. Die Erkenntnis ist also eine Vollkommenheit, umfassendere Erkenntnis ist eine Erkenntnis, die dem Geist größere Vollkommenheit gibt. Der Mensch strebt nach der Erkenntnis, weil er dadurch vollkommener wird. Die französische Übersetzung fügt als Erläuterung zu den Vollkommenheiten ein: „d.h. von vielen Erkenntnissen, die meiner Natur fehlen[...]“(AT IX / 1, 38)<sup>98</sup> Auch wenn diese Überlegungen Möglichkeiten thematisieren, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen, zeigen sie, daß das natürliche Streben des Menschen sich auf Erkenntnis richtet, insbesondere dort, wo er sie trotz seiner Begrenztheit tatsächlich erreichen kann, und zwar nicht, weil er ihrer in der Lebensführung bedürfte, wo er doch seine diesbezüglichen Bedürfnisse als bloßer Denker auf dem gegenwärtigen Stand der dritten Meditation noch gar nicht voraussetzt, sondern allein, weil ein Denker Erkenntnis und andere Vollkommenheiten erstrebt.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> „[...]c'est vne plus grande perfection de connoistre la verité, encore mesme qu'elle soit a nostre desauantage, que l'ignorer, i'auouë qu'il vaut mieux estre moins gay & auoir plus de connoissance.“ Röd referiert diese Aussage, ohne zu sehen, daß sie seiner eigenen Unterordnung der Erkenntnis unter ihren Nutzen widerspricht (Röd 1982, 167).

<sup>97</sup> „Experior enim jam cognitionem meam paulatim augeri; nec video quid obstet quominus ita magis & magis augeatur in infinitum, nec etiam cur, cognitione sic auctâ, non possim ejus ope reliquas omnes Dei perfectiones adipisci; nec denique cur potentia ad istas perfectiones, si jam in me est, non sufficiat ad illarum ideam producendam [...]“

<sup>98</sup> „[...] à sçauoir, de beaucoup de connoissances dont ma nature est denuée[...]“

<sup>99</sup> Auch Williams sieht in dieser Auffassung eine Voraussetzung der Gottesbeweise Descartes',

„[...]daß sein eigenes Streben nach Erkenntnis in Wirklichkeit als Streben nach Gottes Zustand der vollkommenen Erkenntnis betrachtet werden kann, und zwar als ein Streben, das unter diesen Umständen in die richtige Richtung weist und die höheren Aspekte seiner eigenen Natur darstellt.“(Williams 1981, 117)

Das Streben nach der Erkenntnis gehört zur menschlichen Natur. Es realisiert die höheren Aspekte dieser Natur, weil es das Wesen vollkommener macht, das diese Natur hat. Der wohlorientierte Erkennende strebt in Wahrheit allerdings *nur* nach der Erkenntnis, die für ihn erreichbar ist, nicht nach dem Erkenntnisstand Gottes, obgleich

Die Darstellung der Erkenntnis als Vollkommenheit muß zumindest die reine Untersuchung nachbilden, soll keine Spannung von Vollkommenheits- und Erkenntnisstreben im Sinne der reinen Untersuchung entstehen.<sup>100</sup> Um den Aspekt der Irrtumsvermeidung aufzunehmen, den Descartes betont, ist zu erwägen, was der Ausschluß falscher Überzeugungen zur Vollkommenheit beiträgt. Descartes nennt falsche Überzeugungen Privationen.<sup>101</sup> Wenn ich falsche Überzeugungen habe, habe ich nicht nur Überzeugungen zusätzlich zu den wahren, ohne daß jene falschen Überzeugungen zur Vollkommenheit beitragen. Sie nehmen mir Vollkommenheit.<sup>102</sup>

---

der letztere vielleicht in der Idee der reinen Untersuchung liegt, wenn keine Rücksicht auf Ressourcenknappheit genommen wird. Ebenso Verga: „[...]la ricerca de la saggezza in ogni ordine de conoscenza è il fatto que essa corresponda ad una naturale esigenza de l'uomo, tanto da costituirne il bene più alto[...]“ (Verga 1974, 33)

<sup>100</sup> Wie die Erkenntnisdeontologie kann auch die Rekonstruktion mit Hilfe des Vollkommenheitsbegriffs die aufgezeigten Erkenntnisvorgaben unabhängig von der Idee der reinen Untersuchung motivieren. Doch kann diese auch durch den Vollkommenheitsgedanken motiviert werden? Bildet das Streben nach Vollkommenheit nicht auch eine erkenntnisexterne Rücksicht? Eine erkenntnisexterne Rücksicht liegt vor, wenn Überzeugungen nur gesucht werden, um ein Ziel zu erreichen, das nicht dadurch schon realisiert wird, daß jene Überzeugungen gewonnen werden, oder wenn sie aus einer erkenntnisexternen Motivation gesucht werden. So genügt die Überzeugung betreffend eine Ursache, die auf eine Schmerzwahrnehmung zurückgeht, sich nicht selbst, sondern muß zu einem bestimmten Verhalten beitragen, damit ein Ziel des Menschen realisiert wird. Doch zwischen Vollkommenheiten und den Eigenschaften, die diese Vollkommenheiten sind, besteht wohl kein Zweck-Mittel-Verhältnis. Die Vollkommenheit, die in der Erkenntnis liegt, ist diese Erkenntnis selbst. Man könnte daher argumentieren: Ebenso wenig, wie die starke deontologische Theorie die reine Untersuchung verzerrt, nur weil sie die Normen, die in dieser Untersuchung liegen, als Pflichten darstellt, verzerrt deren Darstellung als Vollkommenheit diese Untersuchung. Es wird mit dem Vollkommenheitsbegriff nur gesagt, Erkenntnis für sich genommen sei etwas Wertvolles und insofern gleichartig mit anderen Gütern. Die Vollkommenheit der Erkenntnis muß durch das Konzept der reinen Untersuchung bestimmt werden und nicht umgekehrt. Trotzdem könnte diese motivationale Abhängigkeit unvereinbar mit der reinen Untersuchung sein. Denn Descartes drückt mit seinem Vollkommenheitsbegriff nicht nur aus, daß etwas wertvoll ist, sondern er verbindet damit eine bestimmte Theorie, von der einige Aspekte noch genannt werden. Es könnte nun mit dem Gedanken der reinen Untersuchung unvereinbar erscheinen, wenn die Erkenntnismotivation davon abhängt, daß Erkenntnis eine Vollkommenheit in diesem Sinn ist. Ein Test für diese Abhängigkeit könnte in der kontrafaktischen Erwägung bestehen, was wäre, wenn Erkenntnis keine Vollkommenheit wäre. Angesichts der engen Verbindungen, die Descartes zwischen dem Begriff der Vollkommenheit und dem Begriff dessen sieht, was es heißt, zu existieren oder als Eigenschaft/Attribut exemplifiziert zu sein, ist jedoch nicht klar, ob es diese Möglichkeit überhaupt gibt. Gegen dieses Bedenken könnten mit Hilfe moderner Begriffe, die Descartes nicht zu Gebote standen, zwei Einwände gebracht werden: Erstens könnte die Unabhängigkeit der reinen Erkenntnismotivation vom Vollkommenheitsstreben vielleicht mit Hilfe der epistemischen Möglichkeit ausgedrückt werden, daß einer den notwendigen Zusammenhang beider nicht erfaßt, während er nach Erkenntnis strebt. Zweitens ist die Notwendigkeit jenes Zusammenhangs vielleicht keine begriffliche. Es gehört dann ebensovienig zum Begriff der Erkenntnis, daß sie eine Vollkommenheit ist, wie zum Begriff des Beuteltigers die empirisch nomische Notwendigkeit gehört, daß er ein Beuteltier und kein Tiger ist. Aber das Argument aus der Verlässlichkeit, das tastend als Unterstützung des Konzepts der reinen Untersuchung genannt wurde, beinhaltet wohl nicht unbedingt einen begrifflichen Zusammenhang, denn auch ein „bloß“ notwendiger Zusammenhang könnte hinreichende Verlässlichkeit sicherstellen. Trotzdem könnte man Zweifel hegen, daß das Projekt der reinen Untersuchung mit einer Einordnung in Descartes' Vollkommenheitsbegriff vereinbar sei. Wahrscheinlich hat Descartes kein so konsequentes Konzept der reinen Untersuchung, daß er es noch motivational vom Vollkommenheitsstreben abgrenzte.

<sup>101</sup> Williams kritisiert „[...]den wesentlich problematischeren Sinn dieser Behauptung, demnach die allgemeine Neigung, Fehler zu begehen oder dem Irrtum zu verfallen, ein Mangel ist[...]“ (Williams 1981, 134)

<sup>102</sup> „Der Irrtum ist nämlich nicht reine Negation, sondern die Privation, das Fehlen einer Erkenntnis, die eigentlich in mir stattfinden sollte.“ („[...]non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet.“ AT VII, 54f.)

Diese Erklärung ist mißverständlich, denn es scheint, als sollte ich immer, wenn ich mich irre, eine Erkenntnis erwerben, die mir nun fehlt. Wie aber steht es mit Irrtümern, wo nichts zu erkennen ist, etwa der falschen Überzeugung, die Ursache der Schmerzempfindung sitze im Fuß, obgleich die Ursache, die denselben Nerv wie der angebliche Fußschmerz reizt, woanders lokalisiert ist? Wenn ich keinen Anlaß habe, die Schmerzempfindung einer Korrektur zu unterwerfen, habe ich hier eine falsche Überzeugung, die ich nicht durch eine wahre ersetzen sollte. Es läge auch keine Privation darin, einfach keine Überzeugung zum Ort des Schmerzes zu haben, wenn es um Erkenntnis der Wahrheit an sich geht. Wohl aber läge ein Irrtum in der

Aus diesem Motiv heraus wird verständlich, warum das Ziel der Wahrheit an sich durch die Vermeidung falscher Urteile mit Hilfe der Zweifelsmethode erreicht wird. Falsche Urteile verringern die Vollkommenheit des Menschen. Wie kommen wir jedoch dazu, uns der Gefahr des Irrtums auszusetzen, wenn es um Erkenntnis der Wahrheit an sich geht? Descartes bemerkt, daß wir überstürzt urteilen, gerade weil wir nach wahren Überzeugungen streben:

„Gerade das eifrige Verlangen nach Wahrheit bewirkt sehr oft, daß die, welche nicht wissen, auf welche Weise sie sie erlangen sollen, über Dinge urteilen, die sie nicht verstehen, und daß sie so in Irrtum geraten.“(II.I, 14, AT VIII / 1, 21)<sup>103</sup>

Der Denker strebt immer nach wahren Überzeugungen. Aber weil er nicht immer weiß, wie sie zu erreichen sind, geht er dabei manchmal den falschen Weg. Doch dieser Weg ist wohl insbesondere deshalb falsch, weil er nicht hinreichend zuverlässig zu wahren Überzeugungen führt. Nun ist das natürliche Streben nach Wahrheit ja offenbar auch und vor allem ein Streben nach Vermeidung falscher Überzeugungen. Der Fehler scheint nicht darin zu liegen, daß dieser Aspekt des Wahrheitsziels vernachlässigt wird. Warum urteilen wir dann überstürzt statt gar nicht? Eine Antwort könnte darin liegen, daß wir ohne geeignetes reflexives Wissen nicht merken, daß wir oft irren; eine zweite darin, daß es ja auch gilt, wahre Überzeugungen zu haben. Vielleicht verschiebt sich, wenn wir nur die überkommenen Weisen der Überzeugungsgewinnung kennen, das Prioritätsverhältnis wahrer zu falschen Überzeugungen. Wenn wir nur die Wahl haben, gar keine Überzeugungen zu haben oder auch viele falsche zu akzeptieren, scheint es eher angebracht, auch falsche zu akzeptieren, als wenn wir die Wahl haben, eine große Anzahl ganz sicherer Überzeugungen oder eine ein wenig größere Anzahl wahrer und zugleich einige falsche Überzeugungen zu haben. Diese Argumente erklären natürlich nicht, warum wir nicht die richtige Methode der Überzeugungsgewinnung suchen, wo wir doch die Möglichkeit dazu haben. Diese Frage wird später noch einmal aufgenommen werden.

Wenn der Irrtum so ängstlich zu vermeiden ist, scheint daraus eine weitere Schwierigkeit zu folgen, die beiden Ziele im Zusammenhang der Erkenntnis zu vereinbaren. Da Descartes keine Mittel bereitstellt, praktische Annahmen von theoretischen Überzeugungen zu trennen, und eine solche Trennung bei vielen moralischen Gewißheiten auch künstlich erschiene, scheinen wir unausweichlich in einen Zielkonflikt zu geraten. Dieser Konflikt ist am ehesten zu vermeiden, wenn das

---

falschen Lokalisierung des Schmerzes, wenn ich sie annähme, wo es nur um Erkenntnis ginge, nicht um die Lebensfristung.

In anderen Kontexten behandelt Descartes den Begriff des Irrtums genau in dieser Weise:

„Woraus also entstehen meine Irrtümer? Offenbar nur daraus, daß der Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand, und daß ich ihn auf dessen Reichweite einschränke, sondern auch auf das Nichterkannte ausdehne. Da er sich gegen dieses indifferent verhält, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre ich, so sündige ich auch.“(„Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco.“ AT VII, 58)

Der Irrtum liegt nicht nur vor, wenn eine Erkenntnis zu erwarten wäre, aber verfehlt wird, sondern insbesondere, wenn eine Erkenntnis gesucht wird, die uns vorenthalten ist. Allgemein hebt Descartes ja auch in der eingangs zitierten Stelle (AT VII, 59f.) die Sünde einer richtigen Überzeugung aus falschen Gründen hervor, um zu schließen:

„Diese verkehrte Anwendung der freien Willkür schließt die Privation in sich, die das Wesen des Irrtums ausmacht.“ („Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit.“ AT VII, 60)

Eine Privation, ein Verlust an Vollkommenheit ist also nicht nur ein Irrtum, wo eine Erkenntnis sein sollte, wie es am Anfang schien, sondern auch ein Irrtum, wo keine beansprucht werden sollte.

Rodis-Lewis stellt fest: „Mais une fois établie en Dieu l'identité entre perfection, être et vérité, l'erreur ne peut plus être qu'un `défaut`, une absence de réalité.“(Rodis-Lewis 1998, 29)

<sup>103</sup> „Quin & ipsa veritatis assequendae cupiditas persaepe efficit, ut ii qui non rectè sciunt quâ ratione sit assequenda, de iis quae non percipiunt iudicium ferant, atque idcirco ut errent.“

Vollkommenheitskalkül so ausgebaut wird, daß es Unterschiede in den Verlusten und Gewinnen an Vollkommenheit gibt, die aus der Richtigkeit oder Falschheit bestimmter Überzeugungen jeweils resultieren. Dazu müssen allerdings auch die bisherigen Aussagen revidiert werden. Wo Gewißheit mit geringem Aufwand und ohne Gefährdung der Lebensführung erreicht werden kann, da ist jeder Irrtum selbstverständlich zu vermeiden. Wo dagegen ein solcher Aufwand erforderlich oder gar eine Beeinträchtigung der Lebensführung droht, da ist abzuwägen. Die Vermeidung von Irrtümern läßt sich so mit ihrer gelegentlichen Inkaufnahme im Vollkommenheitskalkül vereinbaren. Dieses Kalkül muß den epistemischen Desideraten Rechnung tragen; zunächst der praktisch-epistemischen Perspektive: Wahre Überzeugungen beinhalten einen Gewinn, falsche einen Verlust an Vollkommenheit. Metaphysische Gewißheit wird gesucht, weil der erwartete Verlust an Vollkommenheit aus falschen Überzeugungen so groß ist, daß er den Aufwand der Gewißheitssuche und den erwarteten Verlust an wahren Überzeugungen, die einem wegen der strengen Gewißheitsmaßstäbe entgehen, übertrifft. Doch diese Perspektive erlaubt nur eine prima-facie-Vorgabe, weil sie mit der praktischen Perspektive der Lebensführung abgeglichen werden muß. Die Vollkommenheiten, die aus der Einstellung des Geistes resultieren, die den größten erwarteten Nutzen für den Körper und die Mitwelt bringt, sind so groß, daß es bisweilen, insbesondere bei Sinneswahrnehmungen, angemessen ist, eventuelle Verluste an Vollkommenheit, die aus gelegentlichen Irrtümern resultieren, in Kauf zu nehmen. Die Suche nach metaphysischer Gewißheit wird daher durch die Belange des praktischen Lebens eingeschränkt. Umgekehrt lassen diese Belange aber oft eine solche Suche zu, zumal diese aufgrund der Einrichtung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit oft ohne großen Aufwand zum Erfolg führt.

Wie ist dieser Abgleich mit der innerepistemischen Motivation der Gewißheitssuche durch die unterschiedliche Wichtigkeit von Überzeugungen zu vereinbaren, die oben entwickelt wurde? Was die reine Untersuchung betrifft, so enthält sie gar keine Rücksicht auf äußere Bedürfnisse. Wenn der Mensch solche hat, schränkt er die reine Untersuchung ein, ohne daß sie selbst direkte Maßgaben für den Fall einer solchen Einschränkung enthielte. Solche könnten freilich der Abstufung der Wichtigkeit von Überzeugungen innerhalb der reinen Untersuchung entnommen werden. Was das Vollkommenheitskalkül angeht, so kann die Wichtigkeit von Überzeugungen durch eine weitere Flexibilisierung der epistemischen Vollkommenheiten aufgenommen werden. Erkenntnisse mögen je nach ihrer epistemischen Bedeutung in unterschiedlichem Maße zur Vollkommenheit beitragen. Auch wenn dafür keine metaphysische Kategorie zur Verfügung steht, läßt der vage Vollkommenheitsbegriff Descartes' doch genügend Spielraum für ein solches Postulat. Dieses scheint auch intuitiv plausibel. Wer sich damit beschäftigt, ein Telefonbuch auswendig zu lernen, wird wohl weniger Anerkennung erhalten als einer, der ein komplexes mathematisches Problem löst, selbst wenn dessen pragmatische Bedeutung für die Lebenserhaltung vielleicht sogar geringer ist als die einer Telefonnummer. Die sinnreiche Einrichtung des Menschen erlaubt es nun, der rein epistemischen Wichtigkeit von Überzeugungen ebenso wie den außerepistemischen praktischen Aufgaben gerecht zu werden, indem wichtige Erkenntnisse ein System bilden und in einer Weise zugänglich sind, die erlaubt, sie ohne Konflikt mit der Lebensführung zu erwerben. Diese Fassung des Vollkommenheitskalküls erlaubt es auch, den Interpretationen Gueroult's und Röds entgegenzukommen, die bisher vor allem kritisch gewürdigt wurden. Auch wenn die Kritik aufrechterhalten werden muß, daß sie den Wert der Erkenntnis unabhängig von ihrem weiteren Nutzen nicht berücksichtigen, so ist doch zuzugestehen, daß dieser unabhängig bestehende Wert mit dem Vorrang der praktischen Bedürfnisse abgeglichen werden muß, die nicht immer zulassen, reine

Erkenntnisziele bestmöglich zu erreichen. Aus dieser Analyse der beiden Ziele des Erkennenden ergibt sich folgende Formel für den Abgleich beider Ziele:

*Solange es nicht der Haltung, das Bestmögliche für den Körper zu tun, abträglich ist, und falsche Überzeugungen streng vermieden werden, versuche ein Maximum an wahren und wichtigen Überzeugungen zu gewinnen.*

Die Abgleichsformel wirft freilich wieder das Problem auf, wie sie umgesetzt werden soll. Woher weiß der Erkennende, wann die weitere Erkenntnissuche der Haltung abträglich ist, das Beste für den Körper zu tun? Welche Sicherheit muß dieses Wissen erreichen? Vermutlich muß es moralische Gewißheit erreichen. Descartes kann dieses Problem soweit vermeiden, als klare und deutliche Einsichten ohnehin keine praktischen Probleme aufwerfen. Allerdings kommt es zu den vielen Abwägungsproblemen der Sinneswahrnehmungen hinzu.<sup>104</sup>

Auch wenn die bisherigen Überlegungen bereits auf das Übergewicht von Begriffen wie Vollkommenheit oder Glückseligkeit gegenüber einer deontologischen Redeweise hindeuten, so daß kein so großer Bedarf einer Entscheidung zwischen beiden Redeweisen mehr besteht, so hat dieses Kapitel doch gezeigt, daß Descartes' Erkenntnistheorie in einer inhaltlichen Kontinuität zu moralphilosophischen und anthropologischen Überlegungen steht, die verhindert, daß jene Erkenntnistheorie ganz ohne Rücksicht auf die cartesische Ethik formuliert werden kann. Da diese Ethik kaum erforscht ist, entsteht so auch aus der Rekonstruktion der Erkenntnistheorie heraus das Bedürfnis, die Ethik und die praktische Anthropologie Descartes' einmal genauer zu betrachten. Diese Betrachtung soll in den nächsten Kapiteln geschehen, um dann zu klären, wie Descartes die methodische geistige Aktivität des Erkenntniserwerbs in eine normative Praxis eingliedert.

---

<sup>104</sup> Es mag seltsam erscheinen, zwischen zwei Standards für Überzeugungen zu unterscheiden, an denen jeweils sich ausrichtet, ob wir eine Überzeugung haben oder nicht. Denn es scheint, als hätten wir eine Überzeugung nicht im Lichte der jeweiligen Standards, sondern einfachhin, als könnten wir etwas nicht einfach nicht glauben, wenn es um die Wahrheit geht, und glauben, wenn es um anderes geht. Die Annahme zweier Erkenntnisziele zwingt jedoch nicht, gleichsam zwei verschiedene Ablagen von Überzeugungen zu kreieren, wie vor Gericht Beweise, die verwendet werden dürfen, von Feststellungen unterschieden werden, die nicht verwendet werden dürfen. Unser Überzeugungssystem kann ein einziges sein. Nur wenn nach Differenzierungskriterien wie moralischer und metaphysischer Gewißheit oder Vollkommenheit durch Erkenntnis oder Vollkommenheit durch richtige Einstellung zum Körper bzw. entsprechenden Zielen wie dem Wohl des Ganzen sortiert wird, wirkt es zweigeteilt.

## 2 Descartes' praktische Philosophie

### 2.1 Konkurrierende Konzeptionen des höchsten Guts

In Descartes' kursorischer Diskussion der antiken Moralphilosophie werden die inneren Spannungen, vor allem aber der äußere Gegensatz zweier Auffassungen vom höchsten Gut und der korrespondierenden Glückseligkeit aufgewiesen, die durch das Wesen des Subjekts der Moralphilosophie festgelegt sein sollen, des weiteren „aristotelischen“ und des engeren „stoischen“ Ideals.

Im folgenden soll der Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln weiter verfolgt werden. Dazu sind einige ethische Grundprinzipien Descartes' zu erarbeiten, die das Erkennen und Handeln leiten. Der Ausgang der Untersuchung von den Motiven der Erkenntnis hatte drei Gründe. Erstens erschien es angemessen, die Untersuchung dort in die Forschungslage einzufügen, wo die stärksten Forschungsinteressen liegen: in der Erkenntnistheorie Descartes'; zweitens, dort anzusetzen, wo, zumindest wenn man von seinen publizierten Schriften ausgeht, Descartes' Hauptinteresse lag. Drittens ist seine Erkenntnistheorie sicher sein wichtigster Beitrag zur Philosophiegeschichte. Die Diskussion der Erkenntnistheorie hat nun zu einem Punkt geführt, an dem sich mit der Frage nach den letzten Motiven und Zielen der Erkenntnis auch die nach ihrer Einbettung in eine Theorie stellt, die Motive und Ziele des Menschen überhaupt thematisiert: die cartesische Ethik. Hier wird weitgehend Neuland betreten, aber eines, dessen Erschließung nicht unbedingt lohnend erscheint. Denn wenn es eine Ethik Descartes' gibt, ist sie sehr unauffällig. Entsprechend fällt Leibniz' Bewertung aus, Descartes habe keine großen Fortschritte in der Moralphilosophie erzielt (Leibniz 1989, 241). Auch ein Blick in die heutige Forschung ergibt ein ähnliches Bild: Die cartesische Ethik hat längst nicht die gleiche Aufmerksamkeit gefunden wie andere Theorieteile. Der Grund dafür liegt wohl auch in ihrer mangelnden Ausdifferenzierung. Eine Erklärung dieses Mangels liefert Descartes, wenn er gegenüber Burman erklärt, er spreche nicht gerne über ethische Dinge (16.1.1648, AT V, 178). Ein Denker, der sich so gewissenhaft gibt wie Descartes, kann diesen Unwillen nur damit rechtfertigen, daß die ethischen nicht so wichtig sind wie andere Fragen. In dem bekannten Bild vom Baum der Philosophie aus dem Brief an Picot, der die Vorrede der *Prinzipien* bildet, weist Descartes der Ethik jedoch eine Stellung zu, die nicht ganz zu dieser These passen will:

„Die gesamte Wissenschaft ist also einem Baume vergleichbar, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik und dessen Zweige alle übrigen Wissenschaften sind, die sich auf drei hauptsächlich zurückführen lassen, nämlich auf die Medizin, die Mechanik und die Ethik.“(II.I, XLII, AT IX / 2, 14)<sup>105</sup>

Das Baumbild läßt es unmittelbar so erscheinen, als stehe die Ethik neben Medizin und Mechanik als ein gleichrangiger Zweig der Wissenschaft. Die Beschreibung der Ethik an der gleichen Stelle suggeriert sogar, daß sie eine besondere Stellung als Abschluß der Wissenschaft einnimmt, welche die anderen Teilwissenschaften Medizin und Mechanik nicht einnehmen:

„Unter Ethik verstehe ich dabei die höchste und vollkommenste Sittenlehre, die, indem sie die gesamte Kenntnis der anderen Wissenschaften voraussetzt, die letzte und höchste Stufe der Weisheit bildet.“(II.I, XLII, AT IX / 2, 14)<sup>106</sup>

Die Ethik wird hier nicht nur als ein Resultat aller anderen Wissenschaften gesehen, sondern als die Einstellung dessen, der diese Wissenschaften durchlaufen und sein Handeln konsequent daran

---

<sup>105</sup> „Ainsi toute la Philosophie est comme vn arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçauoir la Medecine, la Mechanique & la Morale[...]“

<sup>106</sup> „[...]j'entens la plus haute & la plus parfaite morale, qui, presupposant vne entiere connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.“

ausgerichtet hat, wie sich zeigen wird. Wie erklärt sich diese Diskrepanz? Eine Erklärung wäre die, daß zwischen der Aussage gegenüber Burman und der Aussage aus dem Brief an Picot eine gewisse Akzentverschiebung liegt, nicht unbedingt eine Spannung im Begriff der Ethik.

J. Marshall betont, daß Descartes unter einer Ethik in dem umfassenden Sinn des Baumbildes etwas anderes versteht als eine Lehre vom moralischen Handeln, wie wir es heute umgangssprachlich verstehen würden. Eine solche Lehre ist vor allem davon bestimmt, was man anderen tun darf und soll. Descartes' Ethik steht dagegen in der Tradition antiker Lehren vom guten Leben, die das gesamte Verhalten des Menschen auf ein ihm eigentümliches Ziel hin organisieren (Marshall 1999, 6). Von dieser Feststellung ausgehend kann die Akzentverschiebung zwischen Descartes' Bekenntnis seiner Unlust, über Ethik zu schreiben, und der Stellung der Ethik im avisierten System der Wissenschaft beschrieben werden. Für Marshall steht Descartes' Ethik am Ende der Tradition antiker Lehren vom höchsten Gut und am Anfang von etwas Neuem, das er folgendermaßen beschreibt:

„Yet, like Hobbes he is a modern moral philosopher in the sense that he works out a morality in the light of the evolving modern conception of science and nature (which conceptions he helped to initiate).“ (Marshall 1999, 7)

Bei der Lektüre von Marshalls Interpretation fällt es jedoch schwer, den Einfluß neuer Konzeptionen von Wissenschaft und Natur als so epochal zu bewerten. Trotzdem weist Marshall auf eine Eigentümlichkeit der cartesischen Ethik hin, welche die Akzentverschiebung erklären könnte. Wenn es richtig ist, daß Systemteile, die nicht auf den ersten Blick in enger Verbindung mit ethischen Überlegungen stehen, wie Ergebnisse der Naturwissenschaft, einen großen Einfluß auf Descartes' Ethik haben, dann könnte diese Ethik vielleicht teilweise in der Abhandlung solcher Systemteile ohne ausdrückliche Rücksicht auf ethische Fragestellungen aufgehen. Dadurch könnte sich erklären, warum die Ethik den Abschluß eines allgemeinen Systems des Wissens bildet. Diese Stellung eines Abschlusses könnte umgekehrt auch dadurch zustandekommen, daß ethische Überlegungen in die verschiedenen Teile dieses Systems selbst einfließen, so daß mit diesem System zugleich eine Ethik entwickelt wird. Hieraus ließe sich eine Hypothese ableiten, welche Akzentverschiebung zwischen den beiden Aussagen über die Ethik stünde. Descartes' Unwille, ethische Fragen zu behandeln, könnte sich auf die Idee einer eigenständigen Abhandlung ethischer Fragen beziehen, die von den übrigen Gebieten der Philosophie gelöst ist. Seine Aussage zur Stellung der Ethik im System dagegen mag sich auf die Gesamtheit wissenschaftlicher Aussagen beziehen, die für ein gutes Leben relevant sind.

Descartes nimmt erstens den antiken Eudämonismus auf: „Es gibt keinen, der nicht begehrt, sich glücklich zu machen.“ (an Elisabeth, 1. 9. 1645, AT IV, 282)<sup>107</sup> Zweitens stellt er seine praktische Philosophie in die antike Tradition der Suche nach einem höchsten Gut. Er diskutiert das Verhältnis beider, der Glückseligkeit und des höchsten Guts:

„Ich bemerke zuerst, daß es einen Unterschied zwischen der Glückseligkeit, dem höchsten Gut und dem letzten Ende oder dem Ziel gibt, auf das hin all unsere Handlungen ausgerichtet sein müssen: denn die Glückseligkeit ist nicht das höchste Gut; aber sie setzt es voraus, und sie ist die Freude oder Befriedigung des Geistes, die daher rührt, daß man es besitzt. Aber unter dem Endziel unserer Handlungen kann man das eine oder das andere verstehen; denn das höchste Gut ist ohne Zweifel die Sache, die wir uns als Ziel in all unseren Handlungen setzen müssen, und die Zufriedenheit des Geistes, die davon kommt, wird auch mit gutem Recht unser Ziel genannt, denn sie ist der Anziehungspunkt, der macht, daß wir es suchen.“ (an Elisabeth, 18.8.1645, AT IV, 275)<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> „[...] il n'y a personne qui ne desire se rendre hureux.“

<sup>108</sup> „Je remarque, premierement, qu'il y a de la difference entre la beatitude, le souuerain bien & la derniere fin ou le but auquel doiuent tendre nos actions: car la beatitude n'est pas le souuerain bien; mais elle le presuppose, & elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possede. Mais, par la fin de nos actions, on peut entendre l'un & l'autre; car le souuerain bien est sans doute la chose que nous nous deuons

Gegen klassische Autoren wie Aristoteles unterscheidet Descartes Glück und das höchste Gut. J. Marshall irrt daher, wenn er Descartes die Meinung unterstellt: „The highest good is, of course, happiness[...]“ (Marshall 1999, 6). Trotzdem scheinen Glückseligkeit und die Erreichung des höchsten Guts sehr eng zusammenzuhängen. Glück ist diejenige Zufriedenheit des Geistes, die daraus resultiert, daß das höchste Gut erreicht wird. Glückseligkeit ist sonach ein geistiger Zustand.

Descartes sieht insbesondere drei Kandidaten um die richtige Morallehre konkurrieren: die Lehren Aristoteles', der Stoa und Epikurs. Seine eigene Auffassung ist vor allem durch seine Beschreibungen der ersten beiden geprägt, weil sie in einer Spannung stehen. Stoische und aristotelische Lehre erscheinen ihm miteinander unvereinbar und doch beide berechtigt. In einer Interpretation von Senecas *De vita beata* zeichnet er von der Rechtfertigungsleistung der beiden ein freundlicheres Bild als früher im *Discours*. Zuerst erwägt er die aristotelische Position:

„Denn Aristoteles, der das höchste Gut der ganzen menschlichen Natur im allgemeinen betrachtet hatte, das heißt dasjenige, das derjenige besitzen kann, der von allen am meisten erreicht hat, hatte recht, es aus allen Vollkommenheiten zusammenzusetzen, deren die menschliche Natur fähig ist.“ (an Elisabeth, 18. 8. 1645, AT IV, 276)<sup>109</sup>

Aristoteles hat die menschliche Natur „im allgemeinen“ betrachtet und daraus einen sehr umfassenden Begriff des höchsten Gutes gewonnen. Der Inbegriff dessen, was das Ziel des Menschen sein sollte, wird mit Hilfe einer Konzeption von Vollkommenheiten beschrieben, die in der Natur des Menschen angelegt sind. Der einzelne strebt danach, möglichst viele Vollkommenheiten für sich zu erwerben. Descartes bestimmt das Verhältnis von Vollkommenheit und Glückseligkeit genauer:

„All unsere Zufriedenheit besteht in nichts als dem inneren Zeugnis, das wir davon haben, irgendeine Vollkommenheit zu haben.[...] Gemäß der Vernunftregel muß sich jedes Vergnügen an der Größe der Vollkommenheit bemessen, die es hervorbringt.“ (an Elisabeth, 1.9.1645 AT IV, 283f.)<sup>110</sup>

Glückseligkeit bemißt sich genau an der Vollkommenheit, die erreicht wurde. Descartes sagt hier nicht präzise, ob es um jeweils einzelne Vollkommenheiten geht oder um die Gesamtbilanz an Vollkommenheit. Aber es läßt sich folgern, daß Gueroults „calcul des plaisirs“ (Gueroult 1953, 227) in ein „calcul des perfections“ überführt werden kann, der das erstere bestimmt. Glückseligkeit, nämlich Zufriedenheit, folgt nicht nur aus der Erreichung einer Vollkommenheit, sie ist das innere Zeugnis, daß wir diese erreicht haben, und zugleich ja das, was uns die Vollkommenheit suchen läßt.

An einer anderen Stelle formuliert Descartes das aristotelische Ideal ein wenig anders:

„ich sehe nichts, was wir für gut halten müßten, als das, was uns in irgendeiner Weise angehört, und was so ist, daß es für uns eine Vollkommenheit ist, es zu haben.[...] Aber, damit ich es bestimmen kann, bedenke ich, daß wir nichts als Güter einschätzen dürfen im Hinblick auf uns, als das, was wir besitzen oder zu erwerben die Fähigkeit haben. Und dies vorausgesetzt, scheint es mir, daß das höchste Gut aller Menschen zusammen [tous les hommes ensemble] eine Anhäufung oder Versammlung aller Güter ist, ebenso der Seele wie des Körpers und des Geschicks, die in irgendwelchen [quelques] Menschen sein können.“ (an Christina, 20.11.1647, AT V, 82f.)<sup>111</sup>

---

proposer pour but en toutes nos actions, & le contentement d'esprit qui en reuient, estant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi a bon droit nomm e nostre fin.“

<sup>109</sup> „Car Aristote ayant consider e le souuerain bien de toute la nature humaine en general, c'est a dire celui que peut auoir le plus accompli de tous les hommes, il a eu raison de le composer de toutes les perfections dont la nature humaine est capable[...]“

<sup>110</sup> „[...]tout nostre contentement ne consiste qu'au tesmoignage interieur que nous auons d'auoir quelque perfection. [...] selon la regle de la raison, chaque plaisir se deuroit mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit.“

<sup>111</sup> „je ne voy rien que nous deuions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, & qui est tel, que c'est perfection pour nous de l'auoir.[...] Mais, afin que ie le puisse déterminer, ie considere que nous ne deuons estimer biens,   nostre égard, que ceux que nous possedons, ou bien que nous auons pouuoir d'acquies.“

Diese Stelle scheint in einer bedeutsamen Hinsicht von der vorigen abzuweichen: In der ersten ging es um den einzelnen, der am meisten erreicht hat. In der zweiten geht es um alle Menschen zusammen. Dennoch beschreiben beide Stellen dasselbe Ideal. Denn Descartes geht nicht auf einen eventuellen Unterschied beider ein. Außerdem stellt er an der ersten Stelle der Betrachtung im allgemeinen eine Betrachtung des einzelnen Menschen im besonderen („en son particulier“) gegenüber, die wir noch analysieren werden. An der zweiten Stelle stellt er der Betrachtung aller Menschen zusammen dieselbe Betrachtung des einzelnen im besonderen gegenüber. Daher ist anzunehmen, daß die Betrachtung im allgemeinen und die Betrachtung aller Menschen zusammen aus demselben Blickwinkel erfolgen. Der Blickwinkel auf alle Menschen zusammen kann auf zwei Weisen begriffen werden.

1. Er kann sich darauf beziehen, daß es Güter gibt, die der einzelne nicht ohne Bedingungen erreichen kann, die von anderen Menschen bereitgestellt werden. Daher muß der Blickwinkel auf diese Bedingungen erweitert werden, um alle Güter zu bestimmen, die der einzelne Mensch unter bestmöglichen Bedingungen erreichen kann. Nur dieser Blickwinkel ist mit der Betrachtung aller Menschen zusammen gemeint.

Diese Deutung hat den Vorteil, daß sie mit der ersten Formulierung des aristotelischen Ideals übereinkommt. Denn der, der von allen am meisten erreicht, kann dies nicht, ohne daß Bedingungen erfüllt sind, in denen er von anderen abhängt. Die Formulierung „das höchste Gut aller Menschen zusammen“ legt aber eine zweite Interpretation näher:

2. Descartes spricht von dem, was die Gesamtheit aller Menschen als *gemeinsames* höchstes Gut erreichen kann: nicht nur einen Inbegriff aller Vollkommenheiten, die ein einzelner erreicht, sondern aller Vollkommenheiten, die alle als ein Kollektiv erreichen.

Es bleibt unklar, in welchem Sinn diese Vollkommenheiten „uns angehören“ („qui nous appartient en quelque façon“). Diese Bestimmung ist entweder relativ inhaltsleer, weil uns eine Vollkommenheit schon dann angehört, wenn wir zu einem Ganzen gehören, das sie hat, oder weil wir von vornherein nur darauf achten, ob irgendeiner von uns sie hat, oder sie macht es dem einzelnen, der das aristotelische Gut entsprechend dem vorher erörterten Zitat (AT IV, 276) sucht, schwer, die Vollkommenheit dieses Ganzen für ein Gut zu halten.

Die zweite Lesart rückt das aristotelische Ideal in die Nähe von Überlegungen, die dem einzelnen ein Ganzes vorordnen, für dessen Wohl er sich einsetzen soll:

„[...]Obgleich jeder von uns eine Person ist, die von den anderen getrennt ist, und deren Interessen infolgedessen in gewisser Weise von denen des Rests der Welt verschieden sind, muß man immer denken, daß man sich nicht allein erhalten könnte, und daß man letztendlich ein Teil des Universums ist, und mehr im besonderen ein Teil dieser Erde, ein Teil dieses Staates, dieser Gesellschaft [...] Und man muß immer die Interessen des Ganzen, dessen Teil man ist, denen seiner eigenen Person vorziehen; freilich mit Maß und Unterscheidung, denn man hätte Unrecht, sich einem großen Übel auszusetzen, um nur ein kleines Gut für seine Eltern oder sein Land zu erwerben.“(an Elisabeth 15.9.1645, AT IV, 293)<sup>112</sup>

Das Eigeninteresse mag etwa durch das höchste Gut im Sinne der ursprünglichen Lesart des aristotelischen Ideals bestimmt sein, durch alle Vollkommenheiten, die der einzelne für sich erwerben

---

Et cela posé, il me semble que le souverain bien de tous les hommes ensemble est vn amas ou vn assemblage de tous les biens, tant de l'ame que du corps & de la fortune, qui peuuent estre en quelques hommes[...]"

<sup>112</sup> „[...]bien que chascun de nous soit vne personne separée des autres, & dont, par consequent, les interets sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne scauroit subsister seul, & qu'on est, en effect, l'vne des parties de l'vniuers, & plus particulièrement encore l'vne des parties de cete terre, l'vne des parties de cet Estat, de cete societé, [...] Et il faut tousiours preferer les interets du tout, dont on est partie, a ceux de sa personne en particulier; toutefois avec mesure & discretion, car on auroit tort de s'exposer a vn grand mal, pour procurer seulement vn petit bien a ses parens ou a son pais[...]"

kann, und die resultierende Glückseligkeit. Danach strebt der einzelne ja von Natur aus. Dieses Einzelinteresse soll nun hintangestellt werden.<sup>113</sup>

Je nachdem, ob die Vorordnung eines Ganzen tatsächlich die zweite Lesart des aristotelischen Ideals spezifiziert oder nicht, ergibt sich eine interne Spannung des aristotelischen Ideals oder eine Spannung zwischen diesem Ideal und der Vorordnung der Interessen des Ganzen. Diese Spannung besteht jeweils zwischen der individuellen Vervollkommnung als Inbegriff der Ziele, die der Mensch haben muß, und der Vorordnung der Interessen des Ganzen. Gemäß der zweiten Lesart des aristotelischen Ideals wären diese Interessen des Ganzen durch dessen Vervollkommnung bestimmt. Diese Spannung besteht auch nicht nur theoretisch, denn Descartes diskutiert ja den Fall, in dem ein Verlust des einzelnen gegen einen Gewinn des Ganzen abgewogen werden muß, und begrenzt den ersteren.

Diese Spannung wird noch deutlicher, wenn die Perspektive Gottes einbezogen wird. Was Gott für die Welt will, ist ja ebenfalls dem Willen des einzelnen irgendwie vorgeordnet. Gottes Wille ist stets auf das Beste gerichtet. Er sieht den Menschen offenbar als einen Teil der Schöpfung (AT VII, 55f.). Eine Welt von Dingen mag vollkommener als eine andere sein, wenngleich ein individuelles Wesen in ihr weniger vollkommen ist als ein anderes. Descartes betont immer wieder, daß das Wissen des Menschen um die Schöpfung und ihre normative Ordnung begrenzt ist (z.B. AT VIII / 1, 81). Diese Begrenzung betrifft auch seine Einsicht in Ansprüche, die er an eine Weltordnung stellen könnte, die die bestmögliche sein soll. Gott scheint diese an einem Minimaxkriterium auszurichten (AT VII, 61). Die Mannigfaltigkeit der Welt als eine Bedingung ihrer Vollkommenheit fordert Unterschiede an individueller Vollkommenheit ihrer Teile. Die Welt ist besser, wenn Wesen Irrtümer begehen, als wenn sie alle gleichermaßen irrtumsfrei wären, weil die Gleichheit einen Verlust an Vollkommenheit des Ganzen beinhalten würde. Der Mensch trägt durch seine Unvollkommenheit zur Vollkommenheit des Ganzen bei. Auch aus Gottes Perspektive ist das Ganze dem einzelnen vorgeordnet, weil dem einzelnen Menschen Vollkommenheiten vorenthalten bleiben, damit das Ganze vollkommener wird. Gott scheint vom Menschen zu wollen, daß er die Interessen des Ganzen vor seine eigenen stellt.

Es ergeben sich also folgende unvereinbare Fassungen von Zielen des Menschen:

1. Das höchste Gut, der Inbegriff der Ziele, die der Mensch haben muß, umfaßt alle Vollkommenheiten des einzelnen, die er unter idealen Bedingungen erwerben kann. Aus der Erreichung dieser Ziele folgt größtmögliche Glückseligkeit.
2. Das höchste Gut, der Inbegriff der Ziele, die der Mensch haben muß, umfaßt alle Vollkommenheiten des Ganzen, dem der einzelne angehört. Dabei hat die Vollkommenheit des Ganzen in Maßen Vorrang vor seiner individuellen Vollkommenheit, an der er einbüßen kann. Aus der Erreichung dieses Ziels mag größtmögliche Glückseligkeit folgen, sie mag aber auch eine Einbuße an Glückseligkeit entsprechend der Einbuße an individueller Vollkommenheit beinhalten.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Einige Schwierigkeiten sind freilich zu berücksichtigen: Descartes ordnet das eigene Interesse dem Interesse des Ganzen unter, nimmt dann eine Art Trade-off zwischen dem Einzelinteresse und dem bonum commune vor, um extreme Opfer zu vermeiden, überläßt dessen konkrete Ausgestaltung aber offenbar dem bon sens. Er bezieht die Sorge für die eigenen Eltern ein, die ja kein Ganzes bilden, zu dem man gehört, sondern allenfalls mit einem zusammen ein Ganzes formen. Er unterscheidet sogar mehrere Ganze, das Universum als umfassendes Ganzes, die Erde, eine Gesellschaft. Er stellt aber keine Regel auf, die Interessen welches Ganzen man nun dem eigenen vorordnen sollte, und wie etwa zu verfahren sei, wenn die Interessen eines Ganzen den Interessen eines anderen Ganzen widersprächen. Wir verfahren weitgehend, als bestünden obige Unsicherheiten nicht, und als gebe es tatsächlich nur ein Ganzes, dessen Interessen denen des einzelnen vorgeordnet werden müssen.

<sup>114</sup> Nun ist das aristotelische Ideal für ideale Bedingungen formuliert. Zu ihnen könnte vielleicht die Bedingung gehören, daß es keinen Konflikt zwischen individuellem höchstem Gut und dem höchsten Gut aller gibt. Denn mit demjenigen, der von allen am meisten erreicht, meint Descartes wohl nicht einen, der irgendwann zufällig

Unabhängig von diesen Problemen, die Descartes nicht auflöst, soll das aristotelische Ideal weiter analysiert werden. Sein Kerngedanke in allen Formulierungen ist der eines Inbegriffs dessen, was der Mensch unter bestmöglichen Umständen erreichen kann. Dieses in jeder Hinsicht umfassende Ideal begreift alle Güter der Seele, des Körpers und des Glücks ein.<sup>115</sup> Descartes konnte diese Einteilung in der aristotelischen Ethik finden (Eth. Nik. 1098 b 13). Das höchste Gut ist nicht nur ein Gut in einer Reihe anderer Güter, die ebenfalls, aber nicht im selben Maße erstrebenswert sind, sondern ein Inbegriff dessen, wonach der Mensch streben sollte, aller miteinander vereinbaren Güter.

Descartes betont, daß die aristotelische Konzeption Güter enthält, die von äußeren Umständen abhängen, welche ihre Erreichbarkeit unsicher machen:

„Denn was die Güter des Leibes und des Geschicks betrifft, sie hängen keineswegs schlechthin von uns ab.“(an Elisabeth, 20.11.1647, AT V, 83)<sup>116</sup>

Descartes entwickelt seine Methode ausdrücklich, um einen Inbegriff aller Vollkommenheiten der menschlichen Natur erreichbar zu machen. Er plante 1633 als Untertitel des *Discours*:

„der Entwurf einer allgemeinen Wissenschaft, die unsere Natur zu ihrem höchsten Grad der Vollkommenheit erheben kann“(an Mersenne, 2. 1636, AT I, 339)<sup>117</sup>

Der Inbegriff einer Wissenschaft richtet sich auf den Inbegriff an Vollkommenheiten, die in der menschlichen Natur angelegt und Ziel des Menschen sind. Descartes verspricht im *Dicours*,

„[...] zu Erkenntnissen zu gelangen, die für das Leben recht nützlich sind, und an Stelle jener spekulativen Philosophie, wie man sie in den Schulen lehrt, eine praktische zu finden, die uns die Kraft und Wirkungen [...] aller übrigen Körper, die uns umgeben, so genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker kennen, sodaß wir sie in derselben Weise zu allen Zwecken, wozu sie geeignet sind, verwenden und uns auf diese Weise gleichsam zu Meistern und Besitzern der Natur machen können. Dies ist nicht nur zum Zwecke der Erfindung einer unendlich großen Zahl von Kunstgriffen zu wünschen, die bewirken würden, daß man ohne irgend welche Mühe der Früchte der Erde und aller Annehmlichkeiten, die sich hier bieten, genösse, sondern hauptsächlich auch um der Erhaltung der Gesundheit willen, die zweifellos das erste Gut und die Grundlage aller anderen Güter dieses Lebens ist.“(I.I, 51, AT VI, 61f.)<sup>118</sup>

Descartes will eine praktische Philosophie („philosophie pratique“) an die Stelle der überkommenen scholastischen setzen. Wenn das aristotelische Ideal Gegenstand der cartesischen Ethik ist, dann könnte diese praktische Philosophie deren Ergänzung zu einer angewandten Ethik sein. Diese könnte

---

besser dasteht als alle anderen. Vielmehr meint er damit das Ideal eines Menschen, der unter bestmöglichen Umständen alles Menschenmögliche erreicht hat. Dazu könnte nun nicht nur gehören, daß der einzelne Vollkommenheiten erreicht hat, die anderen aber nicht, sondern, daß alle Menschen alle Vollkommenheiten der menschlichen Natur erreicht haben. Derjenige, der von allen am meisten erreicht hat, wäre somit einer, der mit allen zusammen alles für alle erreicht hat. Aber dadurch wäre die Geltung des Ideals des höchsten Guts auf Welten eingeschränkt, in denen es keiner Opfer des einzelnen bedarf, um für das Weltganze das Beste zu erreichen. Es scheint daher gerade für unsere Welt, wie sie Descartes darstellt, nicht zu gelten.

<sup>115</sup> „Geist“ und „Seele“ werden von Descartes weitgehend bedeutungsgleich gebraucht. „Seele“ scheint eher verwendet zu werden, um den Geist zu bezeichnen, wenn er mit einem Körper verbunden ist.

<sup>116</sup> „Car, pour les biens du corps & de la fortune, ils ne dependent point absolument de nous; [...]“

<sup>117</sup> „Le projet d’une Science vniuerselle qui puisse éleuer nostre nature à son plus haut degré de perfection.“

<sup>118</sup> „[...]de paruenir a des connoissances qui soient fort vtils a la vie, & qu’au lieu de cete Philosophie speculatiue, qu’on enseigne dans les escholes, on en peut trouuer vne pratique, par laquelle connoissant la force & les actions [...] de tous les [...] cors qui nous enuironnent, aussy distinctement que nous connoissons les diuers mestiers de nos artisans, nous les pourrions employer en mesme façon a tous les vsages ausquels ils sont propres, & ainsi nous rendre comme maistres & possesseurs de la Nature. Ce qui n’est pas seulement a desirer pour l’inuention d’une infinité d’artifices, qui feroient qu’on iouiroit, sans aucune peine, des fruits de la terre & de toutes les commoditez qui s’y trouuent, mais principalement aussy pour la conseruation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, & le fondement de tous les autres biens de cete vie.“

Diese Ausrichtung auf Vollkommenheit ergänzt die Ausrichtung der Philosophie auf Glückseligkeit, auf die Renault sie beschränkt: „La félicité peut ainsi apparaître comme le but ultime de la philosophie.“(Renault 2000, 128)

die Stellung eines Abschlusses einnehmen, die Descartes der Ethik in seinem Bild vom Baum der Wissenschaften einräumt. Im Ideal einer praktischen Philosophie liegt der Schwerpunkt auf dem Erwerb von Gütern des Leibes und des Glücks, vor allem der Gesundheit. Es ist daher zu begreifen als Umsetzung des aristotelischen Ideals eines umfassend verstandenen höchsten Guts. Da die Glücksgüter und Güter des Leibes zumindest teilweise auf Naturwirkungen zurückgehen, die wir nicht vollständig beeinflussen können, hat die Forderung, sich zum Meister und Besitzer der Natur zu machen, offenbar den Zweck, die Kontrolle über den Erwerb der Glücksgüter und Güter des Leibes zu gewinnen. Dem aristotelischen Ideal korrespondiert daher das Ziel, alle Bedingungen, die seine Erreichung ermöglichen oder stören könnten, zu beherrschen. Da dieses Ziel sehr ausgreifend ist, sind auch diese Bedingungen, die zu seiner Erreichung notwendig sein können, sehr umfassend. Daher das Ideal, die ganze Natur zu beherrschen. Im Gegensatz zum Menschen mit seinem freien Willen oder Gott, die beide ebenfalls zur Erreichung des aristotelischen Ideals beitragen oder sie verhindern können, ist es nicht von vornherein ausgeschlossen, die Natur zu beherrschen.

Die guten Gründe, das aristotelische Ideal anzunehmen, werden jedoch schon im Eingangszitat relativiert, in dem Descartes das aristotelische Ideal umreißt. Er fährt fort:

„Aber dies dient nicht zu unserem Gebrauch.“ (an Elisabeth, 18.8.1645, AT IV, 276)<sup>119</sup>

Das aristotelische Ideal ist wohlbegründet, aber unbrauchbar. Dieser Mangel an Brauchbarkeit kann nicht auf die aufgewiesenen Inkohärenzen zurückgehen, weil Descartes nicht auf sie eingeht. Um zu verstehen, was die Brauchbarkeit in Frage stellt, wollen wir uns der Position zuwenden, die der aristotelischen gegenübersteht. Zenon v. Kition wählt als Kriterium des höchsten Guts nicht einen Güterinbegriff, sondern die Erreichbarkeit aus Ressourcen heraus, die immer verfügbar sind:

„Zenon dagegen hat dasjenige betrachtet, das jeder Mensch in seiner Besonderheit besitzen kann. Daher hatte er auch einen sehr guten Grund, zu erklären, daß es in nichts als in der Tugend bestehe, weil unter den Gütern, die wir haben können, sie allein ganz von unserem freien Willen abhängt.“ (an Elisabeth, 18. 8.1645, AT IV, 276)<sup>120</sup>

Im Gegensatz zu Aristoteles zieht Zenon den Menschen *in seiner Besonderheit oder Partikularität* heran, um das höchste Gut zu formulieren. Allgemeinheit und Partikularität scheinen Gegenbegriffe, mit denen Descartes die umfassendere aristotelische und die engere stoische Perspektive kennzeichnet. Das aristotelische Ideal umfaßt alle Güter, die ohne Rücksicht auf einschränkende Bedingungen erreicht werden können. Das stoische Ideal scheint aus der Menge aller Güter dadurch zu entstehen, daß diese Menge einer einschränkenden Bedingung unterworfen wird, die nur eine Teilmenge übrig läßt: daß jeder in seiner Besonderheit diese Güter besitzen kann. Übrig bleibt nur eines dieser Güter, die Tugend. Descartes übernimmt eine stoische Grundidee, die er z.B. in Epiktets *Enchiridion* finden konnte. Was der einzelne in seiner Besonderheit besitzen kann, ist das, was allein ganz von ihm abhängt, zu dessen Erlangung keine günstigen äußeren Bedingungen erfüllt sein müssen. Das stoische Ideal richtet sich am Ideal der *Autarkie* aus. Auch die stoische Sicht findet in den *Discours* Eingang, wenn Descartes in der dritten Maxime der provisorischen Moral die antiken Philosophen rühmt, womit er offenbar Zenon und seine Anhänger, nicht aber Aristoteles meint:

„Auch glaube ich, daß hierin in der Hauptsache das Geheimnis der Philosophen bestand, die es früher vermocht haben, sich der Herrschaft des Geschickes zu unterziehen [se soustraire, wohl eher: entziehen], und, trotz Schmerzen und Armut, mit ihren Göttern über die Glückseligkeit zu disputieren. Da sie sich nämlich

---

<sup>119</sup> „[...]mais cela ne sert point a nostre vsage.“

<sup>120</sup> „Zenon, au contraire, a consideré celuy que chasque homme en son particulier peut posseder; c’est pourquoy il a eu aussy tres bonne raison de dire qu’il ne consiste qu’en la vertu, pource qu’il n’y a qu’elle seule, entre les biens que nous pouuons auoir, qui depende entierement de nostre libre arbitre.“

unaufhörlich damit beschäftigten, die Schranken zu betrachten, die ihnen durch die Natur vorgeschrieben waren, so überzeugten sie sich so vollkommen davon, daß nichts in ihrer Gewalt sei als ihre Gedanken, daß dies allein genügend war, sie daran zu hindern, irgendwelche Neigung für etwas anderes zu empfinden. Über ihre Gedanken aber verfügten sie so unbedingt, daß sie hierbei einen gewissen Grund hatten, sich für reicher und mächtiger und freier und glücklicher als irgendeiner der anderen Menschen zu halten, die, da ihnen diese Philosophie mangelt, so sehr sie auch immer von der Natur und dem Schicksal begünstigt werden können, doch niemals derart über alles, was sie wollen, verfügen.“(I.I, 22, AT VI, 26f.)<sup>121</sup>

Die Bezugnahme auf die Stoiker zeigt, daß die Äußerungen von 1645 mit Vorsicht herangezogen werden dürfen, um die dritte Maxime zu interpretieren. Umgekehrt erhält diese dadurch Geltung über die provisorische Moral hinaus. In diesem letzten Zitat scheint Descartes zunächst lediglich zu behaupten, die Stoiker hielten sich die Grenzen dessen bewußt, was absolut in ihrer Gewalt sei. Aus dieser Grenzziehung folgt jedoch auch eine bestimmte Praxis:

„Mein dritter Grundsatz war, stets zu versuchen, eher m i c h zu besiegen als das Schicksal und lieber meine Wünsche als die Ordnung der Welt zu ändern und ganz allgemein mich an die Überzeugung zu gewöhnen, daß nichts gänzlich in unserer Macht steht als unsere Gedanken[...]“ (I.I, 22, AT VI, 25)<sup>122</sup>

Die ethische Maxime, sich eher selbst zu besiegen als das Schicksal, steht in einer Spannung zu der aus dem aristotelischen Ideal entwickelten Maxime, sich zum Meister und Eigentümer der Natur zu machen, denn der, der dieser Maxime folgt, will ja das Schicksal besiegen. Nun könnte diese Spannung vielleicht dahingehend aufgelöst werden, daß man erst einmal sich selbst beherrschen muß und dann daran gehen kann, das Schicksal zu besiegen. Aber die Verbindung zwischen der Maxime, sich selbst zu besiegen, und der Überlegung, daß nur die eigenen Gedanken in der eigenen Macht seien, zeigt, daß die Spannung der zwei Maximen nicht so leicht aufzulösen ist, denn die Einsicht der Stoiker scheint es auszuschließen, das Schicksal zu besiegen. Wenn Zenon behauptet, das höchste Gut liege innerhalb dieser Grenze, dann behauptet er auch, daß die Ziele, die der Mensch haben muß, innerhalb ihrer liegen. Es gibt eine absolute Grenze dessen, was vollkommen in der eigenen Macht ist. Güter des Leibes und des Glücks sind es nicht. Daher werden sie aus den Zielen ausgeschlossen, die der Mensch haben muß. Übrig bleibt nur das Denken. Dieses soll gleichwohl hinreichend sein, demjenigen, der sich darauf beschränkt, über seine Gedanken zu verfügen, Grund zu geben, sich für glücklicher als alle anderen zu halten, die sich das stoische Ideal nicht zu eigen gemacht haben.

Descartes hat einen weiten Begriff des Denkens. Sonst könnte das Denken gar nicht als Sphäre des höchsten Guts in Frage kommen. Denn ein solches Gut ist, wie die Diskussion der aristotelischen Alternative gezeigt hat, ein Inbegriff von Gütern. Es versteht sich nun keineswegs von selbst, daß das

---

<sup>121</sup> „[...] et ie croy que c'est principalement en cecy que consistoit le secret de ces Philosophes, qui ont pû autrefois se soustraire de l'empire de la Fortune, & malgré les douleurs & la pauvreté, disputer de la felicité avec leurs Dieux. Car s'occupant sans cesse a considerer les bornes qui leur estoient prescrites par la Nature, ils se persuadoient si parfaitement que rien n'estoit en leur pouuoir que leurs pensées, que cela seul estoit suffisant pour les empescher d'auoir aucune affection pour d'autres choses; & ils dispoient d'elles si absolument, qu'ils auoient en cela quelque raison de s'estimer plus riches, & plus puissans, & plus libres, & plus hureux, qu'aucun des autres hommes, qui n'ayant point cete Philosophie, tant fauorisez de la Nature & de la Fortune qu'ils puissent estre, ne disposent iamais ainsi de tout ce qu'ils veulent.“

Daß Descartes sich hier auf die Auffassungen der Stoiker bezieht, und daß er diese nicht nur referiert, sondern teilt, erkennt auch die Forschungsliteratur an:

„In the light of the unpredictability of external circumstances, the *Discours* counsels us to always try to `master ourselves rather than fortune', an end which we achieve by cultivating the conviction that we can control only our state of mind, only our own thoughts. Having acquired this habit of recognizing that only our thoughts are entirely within our power, we may become like those philosophers of old, the Stoics, who `were able to escape from the dominion of fortune.' (Petrik 1992, S. 11)

<sup>122</sup> „Ma troisieme maxime estoit de tascher tousiours plutost a me vaincre que la fortune, & a changer mes desirs que l'ordre du monde; et generalement, de m'accoustumer a croire qu'il n'y a rien qui soit entierement en nostre pouuoir, que nos pensées[...]“ (AT VI, 25)

so weit verstandene eigene Denken vollständig in der eigenen Macht liegt. Es fragt sich zuallererst, was denn am Denken in der eigenen Macht liege: Gedanken, Absichten, Überzeugungen, Leidenschaften? Was heißt es, in der eigenen Macht zu liegen? Von einer Willensentscheidung abhängig zu sein? Wovon würde ein solches Wollen geleitet? Von Gedanken oder Überzeugungen, die man haben will, oder solchen, die unabhängig davon sind? Es fragt sich sogar, ob irgendetwas an den eigenen Gedanken überhaupt in der eigenen Macht ist. Könnte es nicht sein, daß Gedanken einschließlich der Willensentschlüsse einfach entstehen, ohne daß es irgendeine Instanz gibt, die darüber Macht ausübt? Auf all diese Fragen muß eine Antwort haben, wer behauptet, das eigene Denken sei ganz in der eigenen Macht. Diese Antwort wird in den nächsten Kapiteln herausgearbeitet.

Das stoische Ideal zielt auch auf einen gewissen geistigen Zustand:

„[...] so ist es sicher, daß, wenn nur unsere Seele in einem Zustand innerer Befriedigung ist, alle Störungen, die von außen kommen, ihr nicht schaden können, vielmehr ihre Freude erhöhen, weil sie sieht, daß sie dadurch nicht verletzt werden kann, weil sie dadurch erst ihre Vollkommenheit kennenlernt. Um diese Zufriedenheit zu erlangen, braucht unsere Seele nur streng der Tugend zu folgen.“(AT XI, § 148)<sup>123</sup>

Descartes bezieht sich hier auf die Idee einer Ataraxie, die Unerschütterlichkeit der Seele durch Störungen. Diese kann aber auf den ebenfalls stoischen Autarkiegedanken zurückgeführt werden, der in der Betonung dessen anklingt, was gänzlich in der eigenen Macht ist, wenn berücksichtigt wird, daß Störungen nur da eintreten können, wo keine vollständige Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen besteht, wo bestimmte äußere Bedingungen erfüllt sein müssen.

Die Unmöglichkeit einer Störung steht offenbar in einer engen Verbindung zu der besonderen Art der Glückseligkeit, welche die Stoiker erreichen. Diese ist gekennzeichnet durch eine besondere Stabilität. Diese Stabilität allein ist aber nicht hinreichend, um die besondere Art der Glückseligkeit zu qualifizieren. Diese Zufriedenheit beinhaltet ein bestimmtes Bewußtsein dessen, der glücklich ist. Descartes konstruiert Glückseligkeit von vornherein als Repräsentation bestimmter normativer Tatsachen. Zur Glückseligkeit der Stoiker gehört ein *Wissen*, daß diese Glückseligkeit selbst stabil und gesichert ist, weil sie durch äußere Umstände nicht gestört werden kann. Dieses Wissen gewinnt man, indem man der stoischen Maxime folgt, sich auf das zu beschränken, worin man nicht durch die Umstände gestört werden kann. Offen bleibt jedoch, ob man dieser Maxime überhaupt folgen kann; ob es einen Bereich gibt, in dem eine solche Störung ausgeschlossen ist. Jenes Wissen schließt offenbar ein Wissen ein, daß es einen solchen Bereich gibt. Dieses Wissen kann nun seinerseits mehr oder weniger zuverlässig sein. Diese Überlegung führt zu einer Verunsicherung: Was, wenn ich zwar meine, daß meine Glückseligkeit stabil und sicher ist, aber diese Meinung es nicht ist? Durch eine solche Überlegung wäre die Glückseligkeit gefährdet, weil deren Stabilität und Sicherheit nicht mehr gewiß wären, wenn es nichts gibt, was ihr entgegengehalten werden kann. Daher resultiert aus dem Streben nach Sicherheit als einer Komponente der Glückseligkeit selbst ein Streben danach, ein möglichst zuverlässiges Wissen zu erreichen, über dessen Stabilität und Zuverlässigkeit auch Rechenschaft möglich ist. So hängen eine Erkenntniskritik, die zeigt, wie sicher und zuverlässig eine Überzeugung ist, und Glückseligkeit zusammen.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> „[...] il est certain que, pourvû que nostre ame ait tousjours de quoy se contenter en son interieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de luy nuire; mais plutost ils servent à augmenter sa joye, en ce que, voyant qu'elle ne peut estre offensée par eux, cela luy fait connoistre sa perfection. Et affin que nostre ame ait ainsi de quoy estre contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu.“

<sup>124</sup> Daher stellt Röd fest:

„[...] es läßt sich zeigen, daß in seinen wissenschaftlichen und vor allem in seinen *metaphysischen* Bemühungen ein Motiv wirksam ist, das seinen Grund im praktischen Bereich hat, ein Motiv, das als Streben nach allseitiger

Descartes übt auch an der stoischen Sicht Kritik:

„Aber er [Zenon] hat diese Tugend so streng und der Lust so feindlich dargestellt, indem er alle Laster gleich machte, daß er niemanden unter seinen Zuhörern haben konnte, wie mir scheint, als Melancholiker oder *Geister*, die vollständig von ihrem Körper gelöst waren. (an Elisabeth, 18. 8. 1645, AT IV, 276, m.H.)<sup>125</sup>

Die stoische Sicht vernachlässigt eine wichtige Dimension des Menschen, wenn sie nur für reine Geister („esprits“) und solche, die sich vom Körper gelöst haben, geeignet ist. Reine und vom Körper gelöste Geister haben keine Leidenschaften, sondern nur geistige Emotionen. Zu jenen Leidenschaften gehört wohl die Lust („volupté“). Paßt die Lust in das Verhältnis von Glückseligkeit und Vollkommenheit? Sie könnte das Resultat des Erwerbs der Vollkommenheiten innerhalb des aristotelischen Ideals sein, die nicht zum stoischen Ideal gehören, wie die Zufriedenheit das Resultat des Erwerbs der Vollkommenheiten, die zum stoischen Ideal gehören.

Die Bedeutung, die Descartes den Leidenschaften beimißt, zeigt sich am Ende der *Passions*:

„Von den Leidenschaften allein hängt alles Gute und Übel in diesem Leben ab.“ (212)<sup>126</sup>

Marshall interpretiert diese Aussage dahingehend, daß Leidenschaften für ein gutes Leben unverzichtbar sind (Marshall 1999, 66): Leidenschaften, die vom Körper vermittelt werden, sind dann eine notwendige Bedingung für Wohlbefinden und Glück. Das stoische Ideal, eine Zufriedenheit zu gewinnen, die stabil und gesichert ist, weil sie nur von uns abhängt, scheint obsolet, weil der Körper von äußeren Einflüssen abhängt. Es gibt aber eine Alternative zu Marshalls Lesart, welche die Grundaussage des stoischen Ideals erhält. Das Vorkommen von Leidenschaften ist nicht von vornherein eine Bedingung für Wohlbefinden und Glück. Aber wenn sie einmal da sind, spielen sie eine wichtige Rolle bei der Erlangung von Wohlbefinden und Glück, denn sie tragen erstens einen Teilaspekt der Glückseligkeit, die Lust („volupté“) bei. Eine noch wichtigere Rolle aber spielt zweitens die Fähigkeit, eine Störung von Wohlbefinden und Glück zu verhindern, die von ihnen ausgeht. Die noch zu entwickelnde Sicht der Leidenschaften wird die zweite Interpretation als die richtige ausweisen. Für jetzt ist festzuhalten, daß die stoische Sicht einen ernsthaften Mangel aufweist, weil sie die Rolle der Lust nicht berücksichtigt.

Gueroult erschließt aus dieser Zenon-Kritik nicht nur eine motivationale, sondern auch eine normative Abhängigkeit aller Ziele von der Glückseligkeit:

„Rien, en effet, ne nous obligerait aux bonnes actions, si aucun plaisir ne nous en revenait.“ (Gueroult 1953, 230)

Der Kontext der Descartes-Stelle, wo es um die Lust („volupté“) geht, wie Gueroult's Wortwahl „Vergnügen“ („plaisir“) lassen argwöhnen, daß Gueroult sich hier sogar auf die Sinnenlust im

---

und endgültiger Sicherheit des Handelns und Verhaltens, nach Beherrschung der materiellen Welt und unser selbst zu beschreiben ist.“ (Röd 1982, 31)

In Röds Aussage liegt eine Spannung, die er selbst nicht bemerkt, weil er die Differenzierung von stoischem und aristotelischem Ideal übersieht, denn das Streben nach allseitiger endgültiger Sicherheit führt zu dem Gedanken, sich von der Frage der Beherrschung oder Nichtbeherrschung der Welt unabhängig zu machen, durch den sich das stoische vom aristotelischen Ideal unterscheidet.

So stellt Renault eine Beziehung zwischen der Glückseligkeit her, zu der die Philosophie verhilft, und der Vergewisserung darüber, worin Glückseligkeit besteht, in der Philosophie:

„[...]il [Descartes] paraît persuadé que sa philosophie peut nous porter qu'on n'osait jusque-là espérer. Il y aurait donc un impact de l'ambition cartésienne de hausser la philosophie à la certitude sur la question de la félicité.“ (Renault 2000, 3)

<sup>125</sup> „Mais il a représenté cete vertu si seure & si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices egaux, qu'il n'y a eu, ce me semble, que des melancholiques, ou des esprits entierement detachez du cors, qui ayent pû estre de ses spectateurs.“

<sup>126</sup> Titel des § 212: „[...]c'est d'elles seules que depend tout le bien & le mal de cette vie.“

Gegensatz zu einer intellektuellen Zufriedenheit („contentement“) beschränkt. In diesem Fall hat er sicher nicht Recht. Denn es gibt ohne Zweifel Ziele, für die eine intellektuelle Zufriedenheit hinreichende Motivation ist, z.B. Gott zu lieben (§ 18). Auch die Tugend scheint ein Ziel dieser Art zu sein. Gueroult's These muß daher dahingehend modifiziert werden, daß irgendein erwarteter Beitrag zum Glück Bedingung jeder Verpflichtung sei.

Descartes selbst bietet jedoch Gueroult's starkem Vorschlag keine Stütze. Denn sein Eingeständnis, daß die Stoiker die Lust vernachlässigt haben, berechtigt nicht zu der Folgerung, daß es unabhängig von der Lust keine Verpflichtungen gebe. Er sagt an anderer Stelle, daß es Verpflichtungen gebe, die ganz unabhängig von der erwarteten Glückseligkeit sind:

„[...]auch wenn das bloße Bewußtsein unserer Schuldigkeit uns verpflichten könnte, gute Handlungen auszuführen, würden das nicht dazu führen, daß wir irgendeine Glückseligkeit genießen, wenn uns daraus kein Vergnügen erwüchse.“ (an Elisabeth, 18.8.1645, AT IV, 276)<sup>127</sup>

Descartes spricht hier nur im Irrealis, weil es eine natürliche Verknüpfung von Verpflichtungen und Glückseligkeit gibt, die dafür sorgt, daß die Erfüllung von Verpflichtungen gewöhnlich nicht mit einem Verlust an Glückseligkeit einhergeht. Er bestreitet, daß die Verpflichtung von dieser Verknüpfung abhänge. Aber er sieht, daß eine Spannung innerhalb unserer natürlichen Zielsetzungen aufträte, wenn es jene Verknüpfung von Pflichterfüllung und Glückseligkeit nicht gäbe. Diese Stelle könnte auch zu weiterem Zweifel Anlaß geben, daß sich Verpflichtungen auf das Streben nach Vollkommenheit des einzelnen oder des Ganzen reduzierten. Aber solange keine konkreten Pflichten angegeben werden, die mit dem Vollkommenheitskalkül kollidieren, kann die Schuldigkeit auch als das interpretiert werden, was die natürliche Ausrichtung auf Vollkommenheit fordert.

Descartes' Kritik an den Stoikern zeigt, daß die Aussagen über die Stoiker von 1645 nur unter gewissen Einschränkungen auf die Aussagen des *Discours* zurückprojiziert werden dürfen. Während Descartes im *Discours* noch rühmt, daß die Stoiker sich jeder Leidenschaft („affection“) für äußere Dinge entschlagen hätten, rügt er um 1645, daß der stoische Weise Zenons die Sinnenlust („volupté“) nicht genießen könne. Beide Aussagen könnten einander widersprechen, aber nur dann, wenn zum Genießen der Sinnenlust eine Leidenschaft („affection“) für äußere Dinge gehört. Während Descartes also die Beschränkung der Ziele, die zum höchsten Gut gehören, auf das aufrechterhält, was absolut in der eigenen Macht ist, erkennt er doch den Nutzen bestimmter Leidenschaften an, die es nicht sind. Diese Verschiebung der Aufmerksamkeit ist vielleicht der Erkenntnis geschuldet, daß die Leidenschaften als Einrichtungen Gottes grundsätzlich nützlich sein müssen (§ 211). Nun fragt sich, inwiefern die Lust zur Glückseligkeit beiträgt. Wenn sie dazu beiträgt, ergeben sich für die stoische Sicht zwei mögliche Probleme. Erstens können die Stoiker sich nicht ohne weiteres für glückseliger halten als alle Nichtstoiker, denn es wäre ja jemand denkbar, dem glückliche Umstände so viel Lust gewährten, daß er einen Stoiker an Glückseligkeit überträfe, der unglückliche Schicksalsumstände zu beklagen hätte, selbst wenn sein Stoizismus ihm hülfe, sie zu ertragen. Der Verlust der Affektion für äußere Güter könnte zudem mit einem Verlust an Glückseligkeit einhergehen. Die Stoiker können dann nicht wie der Verfechter des aristotelischen Ideals beanspruchen, daß größte Glückseligkeit aus dem Erreichen des höchsten Guts folge. Zweitens könnte zum stoischen Ideal, wie es Zenon faßt, gehören, den möglichen Lustgewinn im Handeln nicht zu berücksichtigen. Es erschiene dann motivational ungenügend. Die bloße Stabilität des Glücks, welche die Stoiker gewinnen, ist unzureichend, um zu motivieren, auf den Lustgewinn, den äußere Güter versprechen, einfach zu

---

<sup>127</sup> „[...]encore que la seule connoissance de nostre deuoir nous pourroit obliger a faire de bonnes actions, cela ne nous feroit toutefois iouir d'aucune beatitude, s'il ne nous en reuenoit aucun plaisir.“

verzichten. Denn es wäre ja eine Haltung denkbar, die jene Stabilität mit diesem erwarteten Lustgewinn vereinigt. Eine solche Haltung muß Descartes gegen 1645 entwickeln, um den Einwänden gegen die Stoiker zu entgehen.

Offenbar sind die Schwächen der stoischen Sicht eben die Vorzüge der aristotelischen. Denn diese bezieht eben die Güter und diejenigen Beiträge zur Glückseligkeit ein, auf die nur Melancholiker und vom Körper getrennte Geister keinen Wert legen. Ein Gegensatz zwischen dem aristotelischen und dem stoischen Ideal liegt mithin in der Glückseligkeit, die sie versprechen müssen, wenn kein Zielkonflikt zwischen dem Streben nach größtmöglicher Glückseligkeit und dem Streben nach dem höchsten Gut entstehen soll. Nach der aristotelischen Konzeption muß das Streben nach einem Inbegriff aller Güter auch zur größtmöglichen Glückseligkeit führen. Nach der stoischen soll die Beschränkung der Ziele, die man haben muß, auf Güter der Seele zur größtmöglichen Glückseligkeit führen. Beide Forderungen führen zu Schwierigkeiten. Es sind Umstände denkbar, unter denen gerade das Streben nach einem Inbegriff aller Güter weniger Glückseligkeit bringt, als wenn man sich auf Güter der Seele konzentriert. Zudem kann man der Glückseligkeit, welche mit dem aristotelischen Ideal einhergeht, nicht sicher sein. Es ist aber auch denkbar, daß demjenigen, der sich auf Güter der Seele konzentriert, andere Güter entgehen, die Glückseligkeit verleihen.

Die Textlage erweist sich als widersprüchlich.<sup>128</sup> Um ihr gerecht zu werden, sollen zwei Überlegungen angestellt werden. Die eine soll zeigen, welche Motive zu ihr führen könnten, die andere, warum Descartes meinen könnte, daß sie nicht zu Handlungsdilemmata führt.

## 2.2 Die Ambiguität des moralischen Subjekts

Es wird gezeigt, wie die Konkurrenz der zwei Auffassungen vom höchsten Gut der menschlichen Natur und die Spannung zweier verschiedener Festlegungen der Natur des moralischen Subjekts miteinander verknüpft sein könnten, das Gegenstand dieser Auffassungen ist. Zunächst werden diese Festlegungen aufgezeigt: Ich bin wesentlich ein Geist, der Mensch aber eine Einheit von Geist und Körper. Beide sind eigenständige moralische Subjekte. Der Geist ist gegenüber dem Körper in einer Ordnung der Wesen vorrangig. Resultierende Schwierigkeiten und Spielräume der normalen Praxis, Personen Prädikate zuzuschreiben, werden erörtert. Nach vor allem interpretierenden werden auch allgemeiner motivierende und kritisierende Forschungspositionen von Schütt, Ryle und McDowell kurz gewürdigt.

Der aufgezeigte Gegensatz der zwei Ideale, die beanspruchen, das Normative am menschlichen Wesen zu erfassen, bildet das geeignete Ausgangsproblem, um die Spannung in der Wesensbestimmung des

---

<sup>128</sup> Eine einfache Lösung des Konkurrenzproblems bietet G. Rodis-Lewis. Sie sieht den Widerspruch des aristotelischen und des stoischen Ideals; aber sie meint, er sei durch den technischen Fortschritt in der Erweiterung der Grenzen der eigenen Macht zu lösen. Der Mensch beschränkt sich auf die Grenzen, die seiner Generation jeweils gesteckt sind, nicht der nächsten (Rodis-Lewis 1998, 25). „Ces perspectives proprement cartésiennes limitent l'accent stoicien de la troisième maxime.“(Rodis-Lewis 1998, 26) Am Ende wird der Mensch vielleicht seine Grenzen bis dahin ausgedehnt haben, daß er sich alle Güter der Seele, des Leibes und des Glücks mit Sicherheit verschaffen kann, weil er Besitzer und Eigentümer der äußeren Natur ist. Die Natur des Menschen im allgemeinen wird also im Sinne dessen verstanden, was der Mensch am Ende seines Fortschritts über Generationen hinweg an Fähigkeiten erreichen kann. Der Mensch im besonderen ist der Mensch der jeweiligen Gegenwart, der bestimmte Grenzen noch nicht überschritten hat. Die Rede von Grenzen ist hier recht metaphorisch, so daß sie schwer zu analysieren ist. Sie führt zu einem Widerspruch in Rodis-Lewis' Idee, wenn sie beinhaltet, daß der Fortschritt dadurch erzielt wird, daß die Grenzen zu dem hin überschritten werden, was noch nicht in der Macht des Menschen liegt. Damit überschreitet der gegenwärtige Mensch die Grenzen, die ihm jeweils gesteckt sind, und verletzt so das stoische Ideal. Prinzipiell wäre es vielleicht denkbar, daß der Mensch innerhalb seines Machtbereichs seine Gedanken reformiert, bis sich dieser Machtbereich erweitert. Rodis-Lewis' Interpretation ist jedoch auch philologisch unhaltbar, weil Descartes in den eigenen Gedanken, auf die sich die Stoiker beschränken, eine *fixe* Grenze dessen setzt, was vollständig in ihrer eigenen Gewalt ist. Technischer Fortschritt mag nach Descartes' Ansicht noch so viel Macht verleihen, *vollständige* Macht verleiht er nicht. Das bedeutet natürlich nicht, daß Descartes kein Fortschrittsideal hätte. Allein dieses kann nicht eingesetzt werden, um das Problem von stoischem und aristotelischem Ideal zu lösen.

moralischen Subjekts herauszuarbeiten, die dem cartesischen Dualismus inhärent ist. Descartes äußert sich verschiedentlich über sein eigenes Wesen: In den *Meditationen* läßt er den Denker, der die *Meditationen* vollzieht, sagen, daß er aus Leib und Seele bestehe,

„[...]daß mein Körper oder vielmehr mein ganzes Ich, insofern ich aus Körper und Geist bestehe, von den umliegenden Körpern in verschiedener Weise mit Zuträglichem und Unzuträglichem affiziert werden kann[...]“ (AT VII, 81)<sup>129</sup>

Descartes stellt allerdings kurz vor der eben zitierten Stelle in der fünften Meditation, indem er zugleich auf die Verbindung mit dem Körper vorgreift, fest, daß der Denker, der die *Meditationen* vollzieht, wesentlich *nur* ein Geist ist:

„Ich weiß von meiner Existenz und schreibe gar nichts anderes meiner Natur oder meinem Wesen zu, als daß ich ein denkendes Ding sei; daraus schließe ich mit Recht, daß mein Wesen allein darin besteht, ein denkendes Ding zu sein. Zwar habe ich vielleicht (und bald werde ich sagen können: gewiß) einen Körper, mit dem ich aufs innigste verbunden bin. Denn einerseits habe ich doch eine klare und deutliche Vorstellung meiner selbst, sofern ich lediglich denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin; andererseits habe ich eine deutliche Vorstellung vom Körper, sofern er lediglich ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist. Somit ist sicher, daß ich wirklich vom Körper verschieden bin und ohne ihn existieren kann.“ (AT VII, 78)<sup>130</sup>

Die umstrittenen Begründungen, die Descartes an verschiedenen Stellen dafür gibt, daß Geist und Körper getrennte Wesen bilden, sollen nicht diskutiert werden (vgl. Schiffer 1976). Obgleich mein Geist mit einem Körper aufs innigste verbunden ist, bin ich wirklich vom Körper verschieden, wesentlich nur ein denkendes Ding. Schon im *Discours* hebt Descartes hervor, daß das, was mich zu mir macht, die Identität mit einem denkenden Ding ist,

„[...]Es ist demnach dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich bin, was ich bin, von meinem Körper gänzlich verschieden (*distinct*) und selbst leichter zu erkennen, als er, und wenn es gleich keinen Körper gäbe, so würde sie trotzdem genau das bleiben, was sie ist.“ (I.I, 28, AT VI, 33)<sup>131</sup>

Descartes spricht hier ausdrücklich von dem, was ihn zu dem macht, was er ist. Er denkt hier offenbar nicht in erster Linie an die Bedingungen dafür, daß ein Denker sich auf sich beziehen kann, also die Bedingungen des Gebrauchs von „ich“, sondern er antwortet auf die metaphysische Grundfrage: Was bin ich? Diese wiederholten Äußerungen zeigen, daß die Identifikation seiner selbst mit dem denkenden Ding das eigene Wesen festlegt.<sup>132</sup>

In der Forschung wurde auf diese Zweiheit von Ich-Begriffen verschieden reagiert. Röd schlägt vor, Kontexte festzulegen, in denen die beiden Begriffe angebracht sind:

„Nur innerhalb der Metaphysik bezeichnet ‚Ich‘ ausschließlich das Subjekt der Erkenntnistheorie, dem der Körper als bloße ‚Gliedermaschine‘, somit als Teil der Außenwelt gegenübersteht, während dieser Ausdruck im Leben die konkrete Person meint, zu der die Körperlichkeit wesentlich gehört.“ (Röd 1982, 144)

---

<sup>129</sup> „[...] meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore & mente sum compositus, variis commodis & incommodis a circumjacentibus corporibus affici posse.“

<sup>130</sup> „[...]jac proinde, ex hoc ipso quòd sciam me existere, quòdque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quòd sim res cogitans, recte concludo, meam essentiam in hoc uno consistere, quòd sim res cogitans. Et quamvis fortasse (vel potiùs, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam meî ipsius, quatenus sum tantùm res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.“

<sup>131</sup> „En sorte que ce Moy, c’est a dire, l’Ame, par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, & mesme qu’elle est plus aisée a connoistre que luy, & qu’encore qu’il ne fust point, elle ne lairoit pas d’estre tout ce qu’elle est.“

<sup>132</sup> Die gleiche Überzeugung setzt Williams’ Äußerung voraus: „Ich bin sozusagen in meinem Körper, aber nicht an irgendeinem Platz in ihm.“ (Williams 1981, 235)

Röd läßt damit jedoch offen, wie Metaphysik und Leben zueinander stehen. Ist erstere für das Leben irrelevant? Er könnte eine Humesche These zum Verhältnis von Philosophie und Praxis vertreten, wonach ich in der Metaphysik zwar herausfinden mag, was ich eigentlich bin (ein denkendes Ding). Aber immer dann, wenn es darum geht, ein bestimmtes Handeln zu wählen, verfare ich so, wie ich verführe, wenn ich eine Einheit von Geist und Körper wäre; so ist es opportuner, zu reden, als sei ich eine solche Einheit. Aber diese These ist mit der Bedeutung unvereinbar, die Descartes metaphysischen Einsichten für die Praxis gibt. Röd könnte die Beschränkung des Ausdrucks „ich“ auf den Denker erkenntnistheoretisch motivieren, denn die cartesische Metaphysik ist ja großenteils Erkenntnistheorie. Solange die Zuordnung des Geistes zum Körper bezweifelbar ist, bezieht sich dieser Ausdruck heuristisch auf den Geist. Descartes' Festlegung, er sei ein Geist, wäre dann nur in dem Kontext zu erwarten, in dem er an der Existenz des Körpers zweifelt. Aber die zitierten Aussagen zeigen, daß er die Identifikation seiner mit dem Geist nicht erkenntnistheoretisch beschränkt.

D. Perler neigt wohl ebenfalls einer solchen Lesart zu:

„Wir müssen uns nämlich stets vor Augen haben, daß Descartes die Aussage `Was bin ich nun also. Ein denkendes Ding´ ganz zu Beginn der *Meditationes* macht, nämlich zu dem Zeitpunkt, wo er nach einer unbezweifelbaren Wissensgrundlage sucht. Die Antwort `Ein denkendes Ding´ [...] stellt keine endgültige Antwort dar. Die letzte Antwort wird erst in der Sechsten Meditation gegeben, wo Descartes sagt, er sei nicht nur ein denkendes Ding, sondern ein `mit dem Körper vermischtes´ Ding.“(Perler 2002, 160)

Die Identifikation mit dem denkenden Ding beantwortet für Perler die Frage: Was kann mir an einer bestimmten Stelle der Argumentation unbezweifelbar zugeschrieben werden? Ich bin unbezweifelbar ein denkendes Ding, und vielleicht noch etwas anderes, was aber im Moment bezweifelt werden kann. Aber Descartes sagt nicht nur, ich bin, solange ich an anderen Zuschreibungen zweifle, ein denkendes Ding, sondern, mein *Wesen* besteht allein darin, ein denkendes Ding zu sein.

Perler kritisiert allein mit obigem Argument die Auffassung,

„[...] die Autonomie einer Person bestehe in der Tatsache, daß eine Person von allen äußeren –insbesondere körperlichen- Bedingungen befreit sei. [...] Eine Cartesische Person sei, in Richard Rortys Terminologie ausgedrückt, ein `gläsernes Wesen´, das sich selbst vollkommen transparent[...ist.] Descartes scheint sich selber ausschließlich mit dem Geist zu identifizieren. [...] So scheint Descartes in der Autonomie der Person die Autonomie des `reinen Geistes´ zu sehen, die dieser gegenüber der Außenwelt und dem Körper hat.“(Perler 2002, 159)

Rortys Kritik der Transparenzthese hängt nicht von Annahmen darüber ab, worin mein Wesen besteht. Auch wenn ich eine Einheit von Geist und Körper bin, kann alles Geistige transparent sein, und intransparent, wenn ich keine bin. Was Perler unter Autonomie versteht, kommt mit dem überein, was Descartes als absolute Macht oder Herrschaft über sich beschreibt, und was wir als Autarkie beschrieben haben und noch beschreiben werden. Perler gelingt es nicht, die These zu widerlegen, der cartesische Geist sei derart autonom. Im Gegenteil, viele der bisher betrachteten Überzeugungen Descartes' sprechen für eine solche Autonomiekonzeption. Aber andere Überlegungen wie auch das obige Zitat (AT VII, 81) zeigen, daß Perler insoweit Recht hat, als ich zwar vielleicht wirklich autark gegenüber äußeren Bedingungen bin, aber diese aufgrund der Einheit des Geistes mit dem Körper doch irgendeine noch zu spezifizierende Rolle für die moralische Person spielen.

Eine andere Konsequenz zieht Kemmerling. Er sieht nur die Identifizierung des „ich“ der *Meditationes* mit einer geistigen Substanz als Aussage über das Wesen dieses „ich“ an: „Das Ich ist bei Descartes die (eigene) Seele, der (eigene) Geist“ (Kemmerling 1996, 102). Von dieser Identifikation, die mein Wesen festlegt, unterscheidet Kemmerling einen Gebrauch des Ausdrucks „ich“ für ein Ganzes aus Geist und Körper. Die Feststellung „Ich bin ein Ganzes aus Körper und

Geist“, wie Descartes sie an der oben zitierten Stelle (AT VII, 81) trifft, sagt nicht unbedingt etwas über das eigene Wesen aus. Descartes sagt nur an der Stelle, an der er über den eigenen Geist spricht, ausdrücklich, daß darin das eigene Wesen bestehe. Daraus könnte die Folgerung gezogen werden, daß ich nur kontingenterweise aus Geist und Körper zusammengesetzt bin, wie ein Mensch nicht seinem Wesen nach ein Kaminkehrer ist. Kemmerling und Perler nennen den Ich-Gebrauch für die Einheit von Körper und Geist ähnlich wie Röd den *personalen* im Gegensatz zu einem, den Kemmerling strikt nennt (Kemmerling 1996, 116, Perler 1996, 61) Der strikte Ich-Begriff, der auf den Geist beschränkt wird, beinhaltet keine individuellen Eigenschaften der konkreten Person:

„Die strikte Idee vom Ich ist hingegen nicht die Idee eines individuellen Ichs. Zwar ist jeder Geist gerade die individuelle Substanz mit jenen ganz besonderen Gedankenvorkommnissen. Aber die den Geist, insofern er nur Geist ist, individuierenden Modifikationen können nicht von einer Idee erfaßt werden.“(Kemmerling 1996, 116)

Die individuierenden Modifikationen können zumindest nicht von der strikten Ich-Idee erfaßt werden, Das muß aber nicht heißen, daß ich sie nicht klar und deutlich erfassen könnte. Außerdem stellt sich die Frage, was es heißt etwas zu individuieren. Man könnte durch das indexikalische „ich“ sich selbst eindeutig unter allen herausgreifen, ohne dass man mit Hilfe nicht-indexikalischer Prädikate sagen könnte, wie man sich unterscheidet. Aber von welchem Ding könnte man das letztere schon?

Unter einer Person kann zweierlei verstanden werden. Erstens ist eine Person das Individuum mit den vielen Eigenschaften, die es von allen anderen Individuen unterscheiden. Zweitens kann der Ausdruck „Person“ aber einen Status bezeichnen, den alle Menschen haben, z.B. eine Rechtsperson zu sein. In diesem zweiten Sinn kann ein personaler Ich-Gebrauch durchaus maßgeblich dafür sein, welche Ziele der Mensch im allgemeinen haben sollte. So ist auch der Denker der *Meditationen*, wenn er von sich als einer Einheit von Geist und Körper spricht, Mitglied einer hinreichend ausgezeichneten Gruppe von Wesen, um daraus Ziele abzuleiten, die in der Natur der Mitglieder dieser Gruppe liegen.

Die Behauptung, nur die Identifikation mit dem Geist bezeichne das eigene Wesen, ist nicht ohne weiteres mit Descartes' Beschreibung der Verbindung von Körper und Geist vereinbar. Descartes nennt sie substantiell („[...]unio illa substantialis[...]“, AT VII, 228). Er scheint durchaus geneigt, die Einheit von Körper und Geist als eine eigenständige Entität anzusehen. So weist er Regius an:

[...]Du mußt verkünden, daß Du glaubst, der Mensch sei etwas, das wahrhaft durch sich bestehe (ens per se), nicht aber akzidentell (per accidens), und der Geist mit dem Körper wirklich und in substantieller Weise vereint.“(an Regius, 1.1642, AT III, 493)<sup>133</sup>

Das Verhältnis von Ich und Mensch muß noch diskutiert werden. Descartes verbindet die Behauptung, der Mensch sei ein ens per se, und die Behauptung, es gebe eine substantielle Verbindung von Geist und Körper. Es liegt nahe, zu schließen, daß der Mensch deshalb ein ens per se ist, weil der Geist mit dem Körper in substantieller Weise vereint ist. Die substantielle Vereinigung wäre es dann, die den Menschen zu einem ens per se machte. Die eher künstliche Alternative wäre, daß Descartes sich in dem ersten Satzteil über den Menschen auf diesen als Geist beziehe, und der zweite Satzteil über die substantielle Einheit von Geist und Körper davon unabhängig sei. Die Wendung „ens per se“ ist in Descartes' Ontologie schwer einzuordnen, denn sie scheint ein Wesen zu meinen, das eine gewisse

---

<sup>133</sup> „[...]debes profiteri te credere hominem esse verum ens per se, non autem per accidens, & mentem corpori realiter & substantialiter esse unitam.“(vgl. an Regius 12.1641, 1.1642, AT III, 460, 508) Diese Stelle stimmt anscheinend genau mit der mittelalterlichen Konzeption der Geist-Körper-Einheit überein, wie sie Perler beschreibt:

„Deshalb faßten die mittelalterlichen Philosophen die Geist-Körper-Einheit als ein ens per se auf; als eine organische Einheit, die sich durch bestimmte Dispositionen auszeichnet, und unabhängig von anderen Dingen (außer Gott) existiert“(Perler 2003, 143)

Unabhängigkeit von anderen hat. Hinsichtlich dieser Unabhängigkeit steht aber die Einheit von Geist und Körper noch schlechter da als der individuelle Körper, denn es wäre denkbar, daß nur der Geist zugrunde geht, weil Gott ihm seinen Beistand versagt, nicht aber dem Körper. Immerhin kann diese Einheit von einem bloßen Akzidens oder einem Modus unterschieden werden, die von einem anderen Wesen allein „getragen“ werden wie z.B. eine Modifikation des Geistes durch den Geist.

Vielleicht gibt es ja einen anderen Substanzsinn als den ontologischen. P. Markie unterscheidet drei cartesische Substanzbegriffe: Eine Substanz im ersten Sinn ist gekennzeichnet durch kausale bzw. ontologische Unabhängigkeit von anderen Dingen außer Gott. Dieser Substanzbegriff steht hier im Mittelpunkt. Eine Substanz im zweiten Sinne hat wahrnehmbare Eigenschaften. Eine Substanz im dritten Sinn hat keine Teile (AT VII, 13, Markie 1994).<sup>134</sup> Man könnte versuchen, auf einen der letzteren Sinne zurückzugreifen. Aber auch im dritten Sinn sind substantielle Einheiten von Körper und Seele keine Substanzen. Im zweiten Sinn könnte die Einheit von Geist und Körper eine Substanz sein. Aber es besteht kein Grund, diese ein *ens per se* zu nennen.

Gegen die Prämisse, die substantielle Verbindung sei eine Substanz, die z.B. Hoffmann (1986, 346) zu vertreten scheint, wendet sich neben V. Chappell (1994, 409) Perler:<sup>135</sup>

„Einheit‘ (*unio*) ist für ihn [Descartes] ein Ausdruck, der eine Relation zwischen zwei Entitäten und nicht eine Entität *sui generis* bezeichnet. Von einer substantiellen Einheit spricht er, weil es sich bei der Relation zwischen Körper und Geist um eine Relation zwischen zwei Substanzen (nicht etwa zwischen zwei Modi oder zwischen einer Substanz und einem Modus) handelt.“ (Perler 1996, 58)

An Perlers Aussage ist zu kritisieren, daß der menschliche Körper keine Substanz ist, sondern eine Modifikation der ausgedehnten Substanz. Die substantielle Einheit von Körper und Geist ist daher genau, was Perler bestreitet, eine Verbindung zwischen einer Substanz und einem Modus –es sei denn, Perler nimmt eine von drei Möglichkeiten wahr: Er behauptet auch, 1) der menschliche Körper sei eine Substanz, was angesichts seiner Unterordnung unter eine allgemeine ausgedehnte Substanz, ohne die er nicht existieren kann, schwierig ist; 2) Descartes habe hier einen schwächeren Sinn von Substanz im Sinn als den, in dem ein Geist eine Substanz ist; dann ist nicht klar, was daraus für den Status der Einheit mit dem Geist folgt; außerdem gehört die Unterscheidung von Substanzen und Modi, die Perler gebraucht, zum ontologischen Substanzsinn; 3) Descartes spreche hier von einer Verbindung zwischen einem Geist und der gesamten Welt des Ausgedehnten. Dies wird aber dadurch ausgeschlossen, daß Descartes die Charakteristika, mit denen er die These einer besonderen substantiellen Verbindung von Geist und Körper begründet, als Relationen zwischen dem Geist und dem individuellen Körper im Unterschied zur körperlichen Gesamtsubstanz beschreibt, nicht zwischen dem Geist und der körperlichen Gesamtsubstanz. Perler selbst geht es bei der Klärung der Natur der Geist-Körper-Einheit um die Emotionen, die Geist und Körper gemeinsam haben, nicht aber der individuelle Geist und alles Ausgedehnte. Trotzdem könnte Descartes von der substantiellen Verbindung schon deshalb sprechen, weil *aines* der *Relata* eine Substanz ist. Die Rede von einer Verbindung könnte darauf abstellen, daß zwei normalerweise distinkte Dinge verknüpft sind. Insofern könnte Perler seine These aufrechterhalten, daß nicht die Verbindung selbst Substanzenstatus hat. Er schlägt vor, daß die Verbindung von Geist und Körper die rein epistemologische Funktion habe,

---

<sup>134</sup> Beyssade (1996) versucht dagegen, die Einheitlichkeit des Substanzbegriffs zu verteidigen.

<sup>135</sup> Hoffman (1986, 341) meint, Descartes eine hylemorphistische Auffassung der Seele als Form und des Körpers als Materie zuschreiben zu dürfen. Er begründet diese Auffassung mit den Schwierigkeiten, die eine Einwirkung des Körpers auf den Geist bereitet, weil sie zugleich geistig und ausgedehnt sein muß. Voss widerlegt diese Unterstellung: „On a true hylomorphic account, form is an abstraction from a substance[...] form

Emotionen als Zustände, die weder allein dem Geist, noch allein dem Körper zugeschrieben werden können, einer Instanz zuzusprechen (Perler 1996, 59f.).<sup>136</sup> Die spätere Diskussion wird freilich zeigen, daß Emotionen doch dem Geist zuzuschreiben sind. Eine Schwierigkeit, die Perler tatsächlich zugunsten seiner Konzeption der Geist-Körper-Einheit anführen könnte, aber gerade als deren Problem sieht, besteht darin, daß der Körper auf den Geist einwirken können soll und umgekehrt. Denn die jeweiligen Akte müssen Denken und Ausdehnung zugleich sein und dürfen es anscheinend doch nicht (Perler 2003, 57, s.u.). Solche Akte könnten der Geist-Körper-Einheit zugeschrieben werden. Es fragt sich freilich, welche Erkenntnis mit der Zuschreibung von Emotionen oder Akten an eine Instanz gewonnen wäre, wenn es keine anderen Perspektiven auf diese Instanz gibt, die eine solche Zuschreibung informativ machten. Außerdem wäre damit das Problem der zugleich und doch nicht zugleich geistigen und körperlichen Akte nicht gelöst. Perler selbst räumt ein, daß die ontologische Frage noch nicht beantwortet sei, was die Geist-Körper-Einheit ist. Später unterscheidet er die „metaphysische Frage“ „Woraus besteht ein Mensch oder eine Person?“ und die „konzeptionelle Frage“: „Wie viele grundlegende Begriffe brauchen wir, um uns als Personen zu verstehen?“ (Perler 2002, 156) Da Emotionen als Modi einem Ding zugeschrieben werden müssen, aber weder dem Körper, noch dem Geist zugeschrieben werden können, muß der Begriff der Einheit beider eingeführt werden, der sie zugeschrieben werden können. Aber um die Unterscheidung der beiden Fragen treffen zu können, müßte Perler beantworten, welchen Stellenwert der konzeptionelle Zug hat, daß wir etwas so beschreiben, als bestünde es aus drei Instanzen, während es doch aus zweien besteht. Ein solcher konzeptioneller Zug scheint eine gewisse Relativität wissenschaftlicher Aussagen überhaupt zu den jeweiligen Beschreibungsschemata zu erfordern, also auch der Antworten auf die metaphysische Frage. Eine solche Relativität schließt Descartes aber aus. Der Gebrauch des Begriffs einer Geist-Körper-Einheit erschöpft sich auch nicht in der Zuschreibung bestimmter Zustände. Doch Perler weist auf einen wichtigen Punkt hin. Descartes meint, daß der Mensch die substantielle Verbindung nicht ganz verstehen kann (Kemmerling 1996, 122).<sup>137</sup> Es scheint daher, daß er den Begriff der Substantialität als Behelf gebraucht, ohne daß er beanspruchte, seiner begrifflichen Verlegenheit wirklich abzuhelfen. Descartes gebrauchte diesen Begriff also, um die unbezweifelbare Einsicht auszudrücken, daß Geist und Körper in besonderer Weise zusammengebunden sind.

Vielleicht läßt sich eine Beschreibung der Beziehung von Geist und Körper finden, die ohne Rekurs auf den Substanzbegriff erklärt, welche unbezweifelbaren Erkenntnisse hinter dem Ausdruck der substantiellen Verbindung stehen: Der Geist kann auf das Ausgedehnte einwirken, indem er auf den eigenen Körper einwirkt, aber nur auf diese Weise. Umgekehrt kann auch das Ausgedehnte nur durch den Körper auf den Geist einwirken. Der Körper beeinflusst den Geist durch Leidenschaften, der Geist lenkt körperliche Funktionen. Der Körper wird anders wahrgenommen als andere Körper, die mittels seiner wahrgenommen werden. Die Weise, wie der Geist den Körper wahrnimmt, unterscheidet sich von der, in der der Schiffer sein Schiff wahrnimmt. Zur ersten gehören immer emotionale Zustände wie Schmerz, Durst, Hunger, zur zweiten nicht (AT VII, 81). Schmerz, Durst etc. motivieren direkt von Natur aus, zu handeln, die Wahrnehmung des Schiffs nicht von Natur aus. Für den Körper gilt:

---

is not itself a substance.“(Voss 1994, 283) Da der Geist aber eindeutig eine Substanz ist, kann er keine Form des Körpers sein.

<sup>136</sup> Er beruft sich auf die Unterscheidung Geist, Körper, Einheit beider (an Elisabeth, 21. Mai 1643 AT III, 665) Descartes unterscheidet diese Grundbegriffe aber nicht in ihrem Status.

<sup>137</sup> An Kemmerlings Bezugsstelle (an Elisabeth, 28.6.1643, AT III, 693) sagt Descartes nur, daß wir nicht die Einheit und die Unterscheidung von Geist und Körper *gleichzeitig* klar und deutlich begreifen.

„[...]von ihm konnte ich mich nicht trennen wie von allem anderen; in ihm und für ihn fühlte ich alle Triebe und Gemütsbewegungen; den Schmerz und den Kitzel der Lust empfand ich in Teilen des Körpers, nicht in °etwas außerhalb seiner Liegenden.“(AT VII, 76, Zeichen „°“ vom Übersetzer)<sup>138</sup>

Bestimmte Empfindungen werden also als im Körper befindlich wahrgenommen. Das bedeutet wohl weniger, daß Wahrnehmungserlebnisse räumliche Eigenschaften haben, als daß sie etwas Körperliches repräsentieren und mit der natürlichen Meinung einhergehen, sie entstünden auf bestimmten körperlichen Wahrnehmungswegen.<sup>139</sup> Wir erhalten privilegierte Informationen über den Körper, und wir nehmen gefühlsmäßig an ihm unweigerlich teil, das bedeutet, wir erhalten eine Fülle von verhaltensmotivierenden Repräsentationen den eigenen Körper betreffend, die wir betreffend andere Körper nicht erhalten.<sup>140</sup> Diese Verbindungen von Geist und Körper sind nicht zufällig, sondern sie haben einen Zweck. Der Körper unterstützt den Geist in seinen genuinen Tätigkeiten und umgekehrt. Der Geist sorgt für die Erhaltung des Körpers. All diese Aspekte faßt Descartes in seiner Aussage zusammen, daß Gott Körper und Geist füreinander bestimmt habe (AT VII, 222). Der Geist ist trotz seiner Eigenständigkeit von Natur aus darauf angelegt, mit dem Körper zusammenzuwirken, eine Funktion innerhalb eines Ganzen aus Geist und Körper wahrzunehmen, um Ziele zu erreichen, die nicht aus dem Wesen des Geistes hervorgehen, sondern daraus, daß er mit dem Körper ein Ganzes bildet. Wenn aber auch der Geist für die Verbindung mit dem Körper bestimmt ist, dann erfordert, selbst wenn Descartes' Metaphysik nicht zuläßt, daß er der Einheit von Körper und Geist den Status einer Substanz zuspricht, seine Rede von einer substantiellen Einheit offenbar doch, daß die Verbindung mit dem Körper berücksichtigt wird, wenn es darum geht, den Zusammenhang zwischen dem höchsten Gut und der Natur des Menschen herzustellen, und zwar vermutlich so, als bildeten Körper und Geist zusammen ein Wesen.<sup>141</sup> Zugleich muß immer beachtet werden, daß nur bestimmte Teilaspekte der substantiellen Verbindung wie die eben genannten sicher erkennbar sind.

Wenn nicht angenommen wird, Descartes treffe nur, wenn er sich mit seinem Geist identifiziert, eine Aussage über sein Wesen, wenn er von sich als einem Ganzen von Körper und Geist redet, dagegen irgendeine andere Art von Aussage, die damit vollständig vereinbar ist, dann scheint Descartes eine Äquivokation zu begehen. Er identifiziert das eigene Wesen mit seinem Geist. Er trifft aber auch eine Aussage, die so etwas wie eine Aussage über das eigene Wesen ist, daß er eine Verbindung eines Geistes mit einem Körper ist. Beides scheint nicht vereinbar. Descartes' mehrdeutige Benutzung des Ausdrucks „ich“ läßt sich indes vielleicht einem Typ von Äquivokationen zuordnen, den Descartes für erlaubt hält. Er führt in den *Passions* aus, daß die Benennung eines Ganzen jeweils nach dem edleren Teil erfolgen könne (§ 19).<sup>142</sup> So nannten wir das Wollen ein Tun, weil Tun besser sei als Leiden, obgleich das Wollen auch ein Nicht-Tun, ein Leiden beinhalte, nämlich in der Wahrnehmung des Wollens, so daß nur ein Teil des Wollens als Tun zu klassifizieren sei. Es ist also erlaubt und motiviert, ein Ganzes mit dem Prädikat seines edleren Teils zu versehen, obgleich dem Ganzen dieses

---

<sup>138</sup> „[...]neque enim ab illo poteram unquam sejungi, ut a reliquis; omnes appetitus & affectus in illo & pro illo sentiebam; ac denique dolorem & titillationem voluptatis in ejus partibus, non autem in aliis extra illud positus, advertebam.“

<sup>139</sup> Vgl. unten die Auseinandersetzung mit Perlers These, diese Empfindungen seien Geist-Körper-Qualia, so daß wir eine Empfindung „im Körper“ hätten, und mit der resultierenden Sicht dieses Beispiels.

<sup>140</sup> Descartes scheint hier anzudeuten, daß wir Emotionen immer als eine Körperwahrnehmung interpretieren. Dies scheint der Darstellung der *Passions* zu widersprechen (s.u.).

<sup>141</sup> L. Shapiro kommt zu demselben Ergebnis, daß die Geist-Körper-Einheit ein moralisches Ganzes ausmacht: „[...]the union of mind and body has a life of its own, and so is an independent entity in this moral sense.“(Shapiro 2003, 67) Dieses Ergebnis wird allerdings durch eine falsche Theorie der Leidenschaften herbeigeführt, wie gezeigt werden wird.

<sup>142</sup> „[...]la denomination se fait tousjours par ce qui est le plus noble[...]“

Prädikat eigentlich gar nicht ohne genauere Angabe der Hinsicht zukommt. Auf einen Ausdruck wie „ich“ übertragen, der freilich kein Prädikat ist, mag eine ähnliche Lizenz zur Mehrdeutigkeit bestehen. Es gibt offenbar Gründe, auch den Ausdruck „ich“ mehrdeutig zu gebrauchen. Trotzdem sollte Descartes die mehrdeutige Redeweise jederzeit durch eine eindeutige Beschreibung ersetzen können. Eine eindeutige Beschreibung beinhaltet im wesentlichen, daß der Denker bzw. ich selbst ein Geist bin, der mit einem Körper ein Ganzes bildet, indem er mit ihm in den oben zusammengefaßten Beziehungen steht. Es muß festgelegt werden, was „ich“ meint. Soll der Ausdruck mein Wesen bezeichnen, so muß er auf den Geist beschränkt werden. Es kann auch nicht in der Weise für die Geist-Körper-Einheit gebraucht werden, daß gesagt wird, ich sei kontingenterweise eine Einheit von Geist und Körper, wie gesagt werden kann, ich sei ein Kaminkehrer, ohne daß mein Wesen darin bestünde. Denn mein Wesen schließt körperliche Prädikate aus, so daß ich sie nicht kontingenterweise haben kann. Der Gebrauch des Ausdrucks „ich“ für die Geist-Körper-Einheit muß daher beinhalten, daß ich nicht wirklich eine Einheit bin, sondern nur mit dem Körper verbunden.

Bisher wurde diskutiert, ob auch die Einheit mit dem Körper berücksichtigt werden muß, wenn es um meine wesentlichen Ziele geht. Umgekehrt könnte in Zweifel gezogen werden, daß der Begriff meiner als eines Geistes taugt, mir als konkreter Person Ziele vorzugeben. So wäre denkbar, daß erst ein reicherer Begriff der Person erlaubt, natürliche Ziele zu benennen. Doch wir haben allgemein gesehen, welche Ziele in der Natur des Geistes liegen. Ein Geist, der vom Körper getrennt ist, hat eigene Ziele (an Elisabeth, 15.9.1645, AT IV, 292). Allerdings stellt sich die Frage, wie der strikte Ich-Begriff meine Ziele festlegen kann, wenn er keine Möglichkeit bietet, daß ich mich selbst mit einem der Wesen identifiziere, deren Wesen der strikte Ich-Begriff beschreibt. Descartes scheint indes auch der Meinung zu sein, daß jeder nur einen Akt der Reflexion braucht, um sich unabhängig von kontingenten Modifikationen mit sich selbst als einem denkenden Wesen zu identifizieren. Die Fähigkeit, das eigene Wesen zu erkennen, wie auch, sich auf sich selbst zu beziehen, ist angeboren: „[...]mir angeboren ist [...] auch die Vorstellung meiner selbst.“ (AT VII, 51)<sup>143</sup>

Zu den Leistungen, die der Geist auch in seiner isolierten Existenz erbringen könnte, gehört der erfolgreiche Vollzug von Gedanken wie „Ich denke“. Damit geht noch keine Fähigkeit einher, diesen Denker aus dritter Perspektive von einem anderen zu unterscheiden, der einen Gedanken desselben Gehalts denkt. Damit geht auch noch keine Fähigkeit einher, den Denker zu einer Zeit mit demselben Denker zu einer anderen Zeit zu identifizieren. Mit solchen Beschränkungen der Fähigkeit, sich zu identifizieren, könnten zwei Schwierigkeiten verbunden werden. Erstens stellt sich die Frage, was überhaupt sichert, daß ein Wesen dasselbe ist. Zweitens fragt sich, welche Rolle meine persönliche Identität für mich spielen kann, wenn sie mir unbekannt ist. Das erste Problem wird dadurch beseitigt, daß es ein unabhängiges Faktum ist, mit was ich identisch bin, und es eine Perspektive gibt, die es erlaubt, den Denker auch dann über die Zeit hinweg richtig zu identifizieren, wenn er selbst es nicht kann. Aus der Perspektive Gottes ist festgelegt, welche Reihe mentaler Ereignisse zu welchem Denker gehört. Dadurch ist auch festgelegt, welches Gedankenereignis welchem Denker in der besonderen direkten Weise bewußt sein kann, die der Bezugnahme auf sich selbst mit dem Ausdruck „ich“ zugrunde liegt. Dadurch ist auch festgelegt, wie eine Reihe von gedanklichen Ereignissen im Gedächtnis eines Denkers präsent sein kann. Weiterhin liegt fest, welche geistigen Ereignisse der Denker direkt durch einen Willensakt beeinflussen kann und welche indirekt. In der Frage der

---

<sup>143</sup> „[...]Jettiam mihi est innata idea meî ipsius.“

persönlichen Identität vertritt Descartes, was D. Parfit die cartesianische Metaphysik der Psychologie nennt:

„The ‘Cartesian’ metaphysics, by contrast, holds that the important element of a person is something essentially particular and incorruptible, like the Cartesian Ego. What tempts people to believe this is an entrenched intuition that something like a Cartesian Ego serves as the locus of the particular consciousness, that is mine and no one else’s.”(Parfit 1984, 374)

Es gilt also nach Descartes’ Meinung, „[...]that psychologist connections hold because of something psychological that persists in the person.“(Parfit 1984, 211).

Descartes’ metaphysische Identitätskonzeption beinhaltet, daß es kein psychologischer Aspekt im Sinne einer Disposition oder eines stabilen Gedankens ist, der die Identität der denkenden Substanz sichert, sondern die Existenz eines Substrats, das alle eigenen Gedanken hat:

„[...]denn wenn auch alle seine Begleitumstände sich änderten, so daß er z.B. anderes denkt, anderes will, anderes empfindet usw., so geht daraus doch kein anderer Geist hervor; der menschliche Leib aber wird dadurch schon ein anderer, daß die Gestalt einiger seiner Teile sich ändert.“(AT VII, 14)<sup>144</sup>

Der Geist liegt als Substanz all seinen geistigen Zuständen zugrunde. Freilich existiert er ebensowenig je, ohne zu denken, wie die ausgedehnte Substanz, ohne ausgedehnt zu sein (Unger 1990, 15).

Was den zweiten Aspekt betrifft, welche Rolle die persönliche Identität mit einem bestimmten Wesen über die Zeit hinweg spielen kann, wenn sie nicht bewußt ist, so wird ein gewisses Identitätsbewußtsein durch das eigene geistige und körperliche Gedächtnis hergestellt. Zumindest das erstere kann ein Geist besitzen. Im Kondolenzbrief an Huygens vom 13.10.1642 (Descartes 1964-74, 182) betont Descartes, daß auch Seelen, die ihren Körper verloren haben, mit Hilfe ihres geistigen Gedächtnisses sich an die Vergangenheit erinnern. Gaukroger sieht jedoch dieses geistige Gedächtnis nicht als hinreichend an, die eigene Identität eines Geistes zu stiften:

„But there is no suggestion that he [Descartes] believes that his intellectual memory provides disembodied souls with an identity. It grasps universals rather than particulars, which makes it unsuitable as a bearer of personal identity, and indeed intellectual memory seems to bring the disembodied mind closer to the Averroist ‘one mind’ which likewise grasps only universals.“(Gaukroger 1996, 192)

Descartes könnte Huygens freilich wohl kaum damit trösten, daß die Seele vergangene allgemeine Erkenntnisse bewahrt.<sup>145</sup> Ein Trost erfordert, daß ethisch relevante Aspekte bewahrt werden, also die erworbenen Vollkommenheiten. Die Vollkommenheiten des Körpers können nicht bewahrt werden, wohl aber neben allgemeinen Erkenntnissen die Gewohnheiten und stabilen Willensdispositionen, die ein Wesen sich angeeignet hat. Dazu gehören wohl auch die praktischen Erkenntnisse, die es gewonnen hat. Damit könnten Ziele auch über den Tod der Geist-Körper-Einheit hinaus verfolgt werden. Es gibt keinen Grund, warum diese Dispositionen oder Gewohnheiten vom Körper abhängen sollen, zumal die Leidenschaften sie nur unterstützen, aber nicht notwendig für sie sind. Solche Dispositionen genügen für eine moralische Identität, aber nicht unbedingt für ein persönliches Gedächtnis, das individuelle Züge bewahrt. Vermutlich kann der Geist auch wissen, daß er diese Dispositionen über die Zeit hinweg hat. Das geistige Gedächtnis erlaubt so, Ziele über einen Zeitraum zu verfolgen, der sich über die Zeit, in der er mit dem Körper verbunden ist, hinaus erstreckt. Auch ein isolierter Geist kann sich der eigenen Identität versichern und bestimmte natürliche Ziele verfolgen.

---

<sup>144</sup> „[...]jetsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quòd alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, &c, non idcirco ipsa mens alia euadit; humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo quòd figura quarumdam ejus partium mutetur[...]“

<sup>145</sup> An der Stelle (AT VIII / 1, 36) spricht Descartes von der „[...]memoriâ suâ[...]“ des Geistes, die z.B. alte Irrtümer des einzelnen enthält. Diese passen wohl nicht gut zum averroistischen einen Geist.

Bevor zu den praktischen Folgerungen aus dieser Verwendung des Begriffs „ich“ übergegangen werden kann, sind die Konsequenzen für den philosophischen Begriff des *Menschen* zu ziehen, denn die beiden Ideale bezogen sich ja auf die menschliche Natur, nicht unbedingt auf die Natur des Ichs der *Meditationen*. An sich scheint es nun kein großer Schritt, das „ich“ und den Menschen zu identifizieren. So behauptet Kenny, der Mensch sei für Descartes einfach ein denkendes Ding (Kenny 1989, 1). Er kritisiert, daß Descartes den „Homunkulus-Fehler“ begehe, wenn er die Seele an die Stelle des Menschen setze. Der Homunkulus-Fehler besteht in folgendem:

„I shall call the reckless application of human-being predicates to insufficiently human-like objects the ‘homunculus fallacy’, since its most naive form is tantamount to the postulation of a little man within a man to explain human experience and behaviour.“(Kenny 1984, 125)

Der Homunkulus-Fehler liegt vor, wenn Prädikate des Menschen zügellos anderen Gegenständen, z.B. Teilaspekten des Menschen zugeschrieben werden, denen sie eigentlich nicht zukommen. Kenny erkennt Descartes´ Rolle in der Aufdeckung des Homunkulus-Fehlschlusses an, wenn dieser verbiete, so zu reden, als habe das Gehirn Augen, wirft Descartes dann aber vor, er verwechsle die Seele und den Menschen: „[...] pace Descartes, a soul is no more a complete human being than a brain is.“(Kenny 1984, 126) Hinter Kennys Interpretation, der Mensch sei der Geist, steht Descartes´ nachlässige Redeweise, das Wesen des Ich auf den Geist zu beschränken, dann aber ihm auch alle Prädikate zuzusprechen, die dem Menschen zukommen. Doch der Vorwurf des Homunkulus-Fehlers ist hier zu rasch. Denn erstens paßt eine weitgehend eindeutige Beschreibungsweise am besten zu Descartes´ Intentionen, die den Menschen und den Geist nicht identifiziert. Zweitens ist Descartes hier nicht „reckless“, sondern er hat durchaus Gründe, wenn auch vielleicht keine hinreichenden, wesentliche Eigenschaften, die gemäß dem common sense einen Menschen auszeichnen, allein dem Geist zuzuschreiben. Allerdings begeht Descartes an vielen Stellen zum Willen und den Leidenschaften tatsächlich den Homunkulus-Fehler.

Anders als Kenny stellt Gueroult der Natur des Denkers die Natur des Menschen gegenüber, der drei Naturen vereint, die geistige, die körperliche, und die geistig-körperliche.<sup>146</sup> Vermutlich meint er, was auch S. Voss bestätigt, daß ich, der Denker, in den *Meditationen* wesentlich eine Seele bin, der Mensch dagegen eine Einheit aus Leib und Seele:

“I am a soul, a substance whose whole essence or nature is to think.[...]The soul and body compose a man; the man is a whole or compound, whose parts or components are soul and body.“(Voss 1994., 275)

Da Voss wohl nicht annimmt, daß der Ausdruck „ich“ sich bei Descartes auf zwei verschiedene Dinge beziehen könnte, müßte daraus geschlossen werden, daß ich kein Mensch oder zumindest nicht wesentlich ein Mensch bin. Wenn wir nicht eine analoge Äquivokation wie vielleicht im umgangssprachlichen „ich“ unterstellen wollen, folgt auch, daß die bloße Seele noch kein Mensch ist. Voss´ Aussage wird durch eine Definition des Menschen bestätigt. Diese Stelle ist auch deshalb wichtig, weil hier auf eine weitgehende Fehlorientierung bezüglich des Wesens des Menschen und seiner normativen Implikationen pädagogisch Rücksicht genommen wird:

„Wir sagen nämlich nicht, der Mensch sei in akzidenteller Weise ein Wesen, es sei denn aus dem Blickwinkel der Teile, der Seele und des Körpers nämlich, damit wir bezeichnen, daß es für jeden seiner Teile auf eine Weise zufällig ist, daß er dem anderen verbunden ist; und das wird zufällig genannt, was da ist oder nicht da ist ohne die Zerstörung des Subjekts. Aber soweit der ganze Mensch an sich betrachtet wird, sagen wir überhaupt, er sei

---

<sup>146</sup> „[...]cet assemblage des trois natures constitue la nature humaine au sens large par opposition avec ma nature au sens étroit“(Gueroult 1953, 75)Nun gibt es wohl keine körperliche Natur meiner, wie es eine geistige gibt. Gueroult läßt auch unklar, ob der Mensch eine Natur hat, die „assemblage“, oder zwei, eine geistige und eine geistig-körperliche, die „assemblage“, oder gar drei, die geistige, die geistig-körperliche und die „assemblage“.

ein ens per se und nicht durch Zufall, weil die Einheit, durch die der Körper und die Seele miteinander verbunden werden, selbst nicht zufällig ist, sondern wesentlich, weil der Mensch ohne sie nicht der Mensch wäre. Aber da ja viel mehr darin irren, daß sie meinen, die Seele sei vom Körper nicht real verschieden, als daß sie, die ihre Verschiedenheit zugestanden, die substantielle Einheit leugnen [...ist die Trennung zu betonen]”(an Regius, 1.1642, AT III, 508)<sup>147</sup>

Es gäbe keinen Menschen, wenn nicht Geist und Körper zur Einheit verbunden wären. Voss meint jedoch, Descartes habe diese Position unter dem Eindruck der Schwierigkeit aufgegeben, welche Prädikate von seinen Teilen auf den Menschen übertragen werden können:

„Is the man sad whenever the soul is sad? Is a man *ever* sad? Is man a thinking thing? Is man a mind? How much does a man weigh? Where is a man located?[...] Is man an extended thing? Is man corruptible? Is man immortal?“(Voss 1994, 293).

Unter dem Eindruck solcher Probleme habe Descartes davon Abstand genommen, den Begriff des Menschen weiter zu benutzen. Voss kann sich aber neben diesen Problemen nur auf seinen Eindruck stützen, daß Descartes den Begriff des Menschen in der Zeit der *Prinzipien* seltener benutzt. Voss' starke Schlußfolgerungen bedürften aber einer stärkeren Stützung. Zumindest wäre zu erwarten, daß Descartes den Begriff des Menschen statt nur seltener gar nicht mehr benutzte. Stattdessen benutzt er ihn z.B. in den Briefen an Elisabeth und Christina noch um 1647 für moralische Aussagen. In unserem Rahmen ist zu bedenken, daß es nicht ausreicht, auf den Begriff des Menschen zu verzichten, weil dieselben Fragen, die Voss in bezug auf den Menschen stellt, sich auch an den Gebrauch des Wortes „ich“ für die Geist-Körper-Einheit bzw. an den Gebrauch des Begriffs dieser Einheit selbst richten lassen: Bin ich oder die Einheit immer traurig, wenn die Seele traurig ist? Bin ich oder die Einheit ein denkendes Ding, ein Geist, oder ein ausgedehntes Ding, ein Körper? Wieviel wiege ich oder die Einheit? Wo bin ich oder die Einheit? Bin ich oder die Einheit ein ausgedehntes Ding, ein Körper? Bin ich oder die Einheit zerstörbar oder unsterblich? In unserem Kontext noch interessanter sind Fragen nach praktischen Prädikaten: Ist der Mensch oder die Geist-Körper-Einheit oder bin ich autark, wenn der Geist es ist, vollkommen, wenn der Geist es ist, oder wenn der Geist und der Körper es sind? Hat der Mensch oder die Einheit oder habe ich größtmögliche Vollkommenheit erreicht, wenn ein Kompromiß zwischen den vielleicht unvereinbaren Vollkommenheitsanforderungen von Seele und Körper hergestellt wird? Das Problem, auf das Voss die Entwicklung zurückführt, die er in Descartes' Begriff des Menschen diagnostiziert, besteht unabhängig vom Begriff des Menschen.

Allerdings ist Voss' Hinweis auf das Problem offenbar berechtigt, welche Prädikate auf die Einheit, mich als Einheit oder aber auf den Menschen übertragbar sind. Perler schlägt folgendes Schema einer präzisen Zuordnung von Prädikaten vor:

- „(1) rein geistige Eigenschaften und Zustände (z.B. mathematisches Denken, reines Vorstellen) werden dem Geist zugeschrieben,
- (2) rein körperliche Eigenschaften und Zustände (z.B. geometrische Eigenschaften, Nervenreizungen) werden dem Körper zugeschrieben,
- (3) komplexe Eigenschaften und Zustände werden der Körper-Geist-Einheit zugeschrieben.“(Perler 1996, 54)

---

<sup>147</sup> “Non enim diximus hominem esse *ens per accidens*, nisi ratione partium, animae scilicet & corporis: vt nempe significaremus, vnique ex his partibus esse quodammodo accidentarium, quod alteri juncta sit, quia seorsim potest subsistere, & id vocatur accidens, quod adest vel abest sine subiecti corruptione. Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse vnum *Ens per se*, & non per accidens; quia vnio, quâ corpus humanum & anima inter se coniunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsâ non sit homo. Sed quoniam multò plures in eo errant, quod putent animam à corpore non distingui realiter, quàm in eo quod admissâ eius distinctione vnionem substantialem negent;[...]”

Dieses Schema muß modifiziert werden, wenn man Wahrnehmungen und Leidenschaften, die Perler unter komplexen Eigenschaften und Zuständen versteht, als geistige Zustände ansieht. Wenn es alle Prädikate des Menschen oder seiner wesentlichen Bestandteile erfaßt, schließt es aus, der Körper-Geist-Einheit rein geistige oder rein körperliche Eigenschaften zuzusprechen. Allerdings müßte das Schema um Prädikate wie „ist zusammengesetzt“ ergänzt werden, die Descartes der Einheit zusprechen muß, um sie allgemein zu charakterisieren. Wenn nun der Mensch die Körper-Geist-Einheit ist, dürfen ihm nur die Prädikate zugeschrieben werden, die dieser Einheit zugeschrieben werden. Es darf dann z.B. weder gesagt werden, er denke, noch, er sei ausgedehnt. Wenn ich ein Geist bin, darf z.B. nicht gesagt werden, ich sei ausgedehnt, oder, ich sei ein Mensch.

Doch stattdessen wäre auch eine andere Festlegung möglich, die dem natürlichen Sprachgebrauch näher käme: Jedes der Prädikate Traurigkeit, Denken, Unzerstörbarkeit, Gewicht, Lokalisierung, Ausdehnung, die Voss nennt, kann intuitiv zugeordnet werden, die ersten drei der Seele, die letzten drei dem Körper. Auf der Basis einer eindeutigen Beschreibungsweise, auf die alle anderen zurückgeführt werden, könnte Descartes sich der natürlichen, primär von der Sinneswahrnehmung bestimmten Sprechweise, die er vorfindet, weiter anpassen. Er könnte daher sagen, der Mensch als Geist-Körper-Einheit sei traurig, denke, habe ein Gewicht, sei lokalisiert, ausgedehnt, zerstörbar, wenn er und seine Leser wissen, welchem Teil die Prädikate eigentlich zukommen und welchem nicht. Hingegen scheint die Anwendung von Prädikaten wie „unzerstörbar“, „nicht ausgedehnt“, „nicht denkend“ auf den Menschen weniger natürlich. So kann wohl auch gesagt werden, daß ich ein Mensch bin, obgleich ich *eigentlich* nur ein Teil des Menschen bin, weil ich mit einem Körper verbunden bin. Für diese Unterscheidung einer wissenschaftlichen und einer umgangssprachlichen Beschreibungsebene kann die oben dargestellte Lizenz zur Äquivokation ins Feld geführt werden. Auch dort werden ja zwei Beschreibungsweisen einander gegenübergestellt, eine, die festlegt, was am Wollen ein Tun und was ein Erleiden ist, und eine, in der das Wollen einfach ein Tun genannt wird. Während die erstere adäquat wiedergibt, wie die Dinge wirklich sind, sind in der letzteren bestimmte Abweichungen davon erlaubt, ohne daß sie ganz willkürlich würde, denn sonst könnte Descartes sich ihrer nicht bedienen, um philosophische Wahrheiten darzustellen. Wo Mißverständnisse drohen, sollte freilich vermieden werden, dem Menschen Prädikate zuzuschreiben, die eigentlich nur seinen Teilen zukommen. Es sollten ihm dann nur die Prädikate wie „ist zusammengesetzt“ zugeschrieben werden, die wirklich die Einheit kennzeichnen. Dann kann er nicht ohne weiteres Ziele verfolgen, wollen, wissen etc.. Es sollte auch die Behauptung vermieden werden, ich sei ein Mensch. Wo Descartes so spricht, wäre relativ zur eindeutigen Beschreibungsebene von einer uneigentlichen Rede auszugehen. Vielleicht ist die Rede von einer umgangssprachlichen oder uneigentlichen Redeweise sogar zu wenig anspruchsvoll, denn Descartes verweist ja im Beispiel der Benennung nach dem besseren Teil nicht nur auf Gepflogenheiten, sondern scheint sogar einen Sinn in diesen Gepflogenheiten zu sehen. Es ist nicht auszuschließen, daß die umgangssprachliche oder uneigentliche Redeweise gegenüber der philosophisch genauen Vorteile im Alltagsleben hat, so daß es Kontexte gibt, in denen es besser ist, sie beizubehalten, als sie zu ersetzen. Sie bildete eine Art unersetzbares „manifest image“ der Welt, das indes von der naiven Fehlorientierung des Menschen nur auf seinen Körper abgegrenzt werden muß, die unten kritisiert wird. Auch wir werden in der weiteren Darstellung teilweise solche Redeweisen pflegen, wo sie dem Verständnis nicht schaden.

Wenn ich als Geist und der Mensch als Einheit von Geist und Körper zu beschreiben sind, was sind ich und der Mensch dann genau? Über die Natur dieser Einheit können nur bestimmte Dinge wie die oben angedeuteten ausgesagt werden. Der Geist und der Körper dagegen sind sehr genau bestimmt.

Ein Geist oder eine Seele ist für Descartes eine denkende Substanz. Eine Substanz ist ein Wesen, das durch sich selbst existieren kann.<sup>148</sup> Zu einer Substanz gehört jeweils ein Hauptattribut („[...]praecipuum attributum[...]“ AT VIII / 1, 25), das diese Substanz zu derjenigen macht, die sie ist.<sup>149</sup> Sie kann nicht ohne dieses Attribut existieren, ist aber selbst sein Träger. Das Hauptattribut der denkenden Substanz ist das Denken, das Hauptattribut der ausgedehnten Substanz ist das Ausgedehntsein. Dieses Hauptattribut differenziert sich in verschiedene Modi aus, die nicht alle realisiert sein müssen, wenn eine Substanz realisiert wird; eben deshalb sind sie zufällig. Es legt aber damit auch fest, welche Eigenschaften eine Substanz haben kann. So schließt das Hauptattribut des Denkens anscheinend aus, daß der Geist jemals eine Eigenschaft haben kann, zu der Ausdehnung gehört, und das Hauptattribut der Ausdehnung, daß der Körper jemals eine Eigenschaft haben kann, die Denken einschließt. Jeder Modus, der eines der Hauptattribute konkretisiert, beinhaltet es zugleich. Eine vielleicht unvollständige Liste geistiger Modi gibt Descartes, wenn er sagt, er sei ein denkendes Ding, und ein solches sei „[...]ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet[...]“.(AT VII, 28)<sup>150</sup> Jeder dieser Modi schließt das Denken ein. Modi des Geistes sind auch Willenszustände und Emotionen wie Furcht etc., die man vielleicht neben Sinneswahrnehmungen im „sentiens“ finden kann. Ob das, was einem ermöglicht, zu wollen, zum Wesen der geistigen Substanz gehört, kann diskutiert werden (Kemmerling 1996, 108, s.u.). Jedenfalls hat ein Geist einen Willen unabhängig davon, daß er einen Körper hat. Insofern ein Geist allein sich also bewußt zu Normen verhalten, eigene Ziele, die in seinem Wesen liegen, verstehen und verfolgen kann, scheint hinreichender Grund zu bestehen, ihn als ein moralisches Subjekt anzusehen. Der einzelne menschliche Körper ist ein Modus der ausgedehnten Substanz, so daß seine Verbindung mit einem Geist die Verbindung eines Modus mit einer Substanz ist. Bezüglich der Substanzen und Modi sind bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse klar: Gott hängt von nichts ab, geistige und körperliche Substanzen hängen allein von Gott ab, die Modi der geistigen und der körperlichen Substanzen hängen von Gott und diesen Substanzen und vielleicht noch von anderem ab, denn es ist ja denkbar, daß etwa der Geist im Körper einen Modus erzeugt oder umgekehrt.

Das Verhältnis von Geist und Körper ist insbesondere durch die Verschiedenheit ihrer Abhängigkeitsverhältnisse zu anderen Dingen gekennzeichnet:

„[...] denn erstlich muß man wissen, daß durchaus alle Substanzen und Dinge, die zu ihrem Dasein der Schöpfung durch Gott bedürfen, ihrer Natur nach unvergänglich sind und nur dann aufhören können zu sein, wenn Gott selbst ihnen seinen Beistand versagt und sie dadurch ins Nichts zurücksinken. Ferner ist zu beachten, daß der Körper, allgemein betrachtet, wohl Substanz ist und daher auch niemals untergeht. Aber der menschliche Leib unterscheidet sich dadurch von anderen Körpern, daß er als eine bestimmte Anordnung von Gliedmaßen und anderer derartiger Begleiterscheinungen zur Einheit verbunden ist. Dagegen besteht der menschliche Geist nicht so aus irgendwelchen Begleitumständen, sondern ist reine Substanz[...].“ (AT VII, 13f.)<sup>151</sup>

<sup>148</sup> „[...]rem quae per se apta est existere[...]“ (AT VII, 44) Daher ist im strengen, von Spinoza dann konsequent durchgeführten Sinn auch nur Gott eine Substanz, während Geist und Ausgedehntes, *res cogitans* und *res extensa*, in einem „schwächeren“ Sinn Substanzen sind, insofern sie von nichts als Gott abhängen (vgl. Marion 1986, 164).

<sup>149</sup> Marion nennt als konstitutiv für den Substanzsinn neben der eigenständigen Existenz und dem Hauptattribut noch die reale Unterscheidung von anderen Substanzen (Marion 1986, 164).

<sup>150</sup> „Res[...] dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, sentiens.“

<sup>151</sup> „[...]primo ut sciatur omnes omnino substantias, sive res quae a Deo creari debent ut existant, ex naturâ suâ esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur; ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire. Sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certâ membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum; mentem verò humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam [...]“

Geschaffene Substanzen und alles, was nicht von ihnen hervorgebracht werden kann, sondern von Gott hervorgebracht werden muß, *können* gar nicht zerstört werden, es sei denn, Gott versage ihnen seinen Beistand. Der einzelne Geist ist eine Substanz und unzerstörbar durch eine Veränderung. Auch der Körper ist als Teil alles Ausgedehnten unzerstörbar. Aber in der Form, die er braucht, um mit dem Geist verbunden zu sein, um die physiologischen Funktionen zu verrichten, die der lebendige Mensch als Wesen in der Körperwelt verrichten muß, ist er veränderbar, so daß das Leben des Menschen als Wesen in der Körperwelt enden kann. Als eine Modifikation des Ausgedehnten kann der Körper durch Einwirkung anderer Körper zugrunde gehen (AT IX / 1, 10), d.h. seine Form kann so verändert werden, daß die Verbindung des Körpers mit dem Geist nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Der Geist ist eine Substanz und unabhängig vom Körper. Wenn der Körper als menschlicher aufhört zu existieren, ist das kein Grund, daß der Geist nicht weiter existieren sollte. Diese metaphysische Einordnung zeigt die Autarkie des Geistes auf, aber auch seine Begrenzung, was den Einfluß auf den Körper betrifft. Dieser unterliegt eigenen Gesetzen, da er zu einer Substanz gehört, die vom Geist unabhängig ist, weil ihr Hauptattribut, die Ausdehnung einem anderen System von Naturgesetzen unterliegt als das Hauptattribut des Geistes, das Denken.

Diese metaphysischen Festlegungen verknüpft Descartes mit wertenden Aussagen. Sein Begriff der graduellen Realität ist bestimmt von dem ontologischen Leitbegriff der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Wesen voneinander. Realität ist nicht nur eine Frage der Existenz oder Nichtexistenz von etwas, sondern bestimmt durch die Unabhängigkeit oder Abhängigkeit eines Dings von anderen. Ein Wesen ist „realer“ und vollkommener, wenn es von weniger anderen Wesen abhängig ist als ein anderes. Es ist auch vollkommener, je mehr Macht es erfordert, ein solches Wesen zu realisieren. Darauf beruht ja einer der zwei cartesischen Gottesbeweise. Daher ist die Seele, die nur von Gott abhängt, vollkommener als der Körper, der „[...]nur der geringere Teil ist[...]“ (§ 139).<sup>152</sup> Der Begriff der Realität scheint eine Verbindung zwischen einer ontologischen Einordnung der Dinge und dem normativen oder für normative Aussagen grundlegenden Begriff der Vollkommenheit herzustellen. Letztlich spielt also das Kriterium der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Dinge voneinander eine entscheidende Rolle in normativen Aussagen.

Abschließend sollen noch einige nicht mehr nur interpretierende, sondern systematisch anspruchsvollere Forschungspositionen kritisch gewürdigt werden. Die Wechselimplikationen von Praxis und Metaphysik erlauben eine Auseinandersetzung mit Vorschlägen H.-P. Schütts, den Dualismus in Descartes' Menschenbild insbesondere aus seinem Programm der Naturwissenschaft zu motivieren (Schütt 2001). Dazu wählt Schütt eine vierfache Strategie. Erstens betont er, daß Descartes' Sicht des Geistes als Substanz gegen eine in der Aristotelesadaption seiner Zeitgenossen verbreitete Auffassung gerichtet sei. Muster einer Substanz seien nun nicht mehr lebendige Wesen, die durch eine bewegende Seele gegen andere Dinge in der Welt abgegrenzt seien (Schütt 2001, 23). Denn das Ausgedehnte etwa ist ja kein lebendiges Wesen. Zweitens werde die begriffliche Stellung des Substanzbegriffs neu bestimmt: An die Stelle einer Analyse des Substanzbegriffs durch dessen Stellung in einem Begriffssystem, die von den *infimae species* ausgehe, trete bei Descartes eine Analyse des Substanzdualismus durch jeweils maximal generische Begriffe (Schütt 2001, 33f.). Die Disjunktion von Denken und Ausdehnung steht an der Spitze einer Begriffspyramide, die sich nach unten in immer reichere Begriffe aufteilt, die jeweils den Begriff des Denkens oder der Ausdehnung enthalten, aber niemals beide. Substanzen sind mit Ausnahme von Gott jeweils diejenigen

Gegenstände, die innerhalb dieser Begriffspyramide Träger von Denken oder Ausdehnung sind. Descartes' Hauptaugenmerk gelte drittens nicht der Analyse des Geistes als einer unabhängigen Substanz, sondern der Physik, die vom Substanzbegriff freigehalten werden solle, indem sie sich nur den Modi der einen ausgedehnten Substanz widme (Schütt 2001, 25). Schütt geht noch weiter: Er deutet viertens an, daß Descartes eigentlich auf die Auffassung Spinozas ziele, daß auch der Geist eher ein Modus einer anderen, der einzigen Substanz sei, und die mechanische Physik auf den Geist ausgedehnt werden könne, die den Substanzbegriff nicht brauche.

Schütt sieht natürlich, daß Descartes die geistige Substanz anders beschreibt (Schütt 2001, 22f.). Er beruft sich darauf, daß Descartes keine Erklärung gibt, wie die geistige Substanz sich durch ihre eigene Tätigkeit, das Denken, erhält (Schütt 2001, 22). Die denkende Substanz generiert dadurch geistige Zustände, aber nicht das, was diese Zustände hat. Dasselbe gilt aber für die körperliche Substanz, deren Substanzstatus Schütt nicht in Frage stellt. Diese ist gekennzeichnet durch bestimmte Erhaltungssätze. Aber diese Erhaltungssätze beziehen sich nicht auf sie selbst, sondern auf Eigenschaften oder Modi. Die Materie ist sogar träge und muß von Gott angestoßen werden, damit es zu einer Bewegung kommt (AT IX / 2, 84). Im Gegensatz dazu geben geistige Substanzen mit Hilfe ihres Willens einen solchen Anstoß zur Veränderung ihrer Zustände selbst. Nun könnte Schütt die Konsequenz ziehen, auch der körperlichen Substanz den Status einer Substanz abzusprechen. Entscheidend ist aber, daß Schütts Argument unzureichend ist, Descartes gebe keine Erklärung, was eine Substanz selbst zu der Tätigkeit Gottes hinzufügt, mit der dieser Substanzen erhält. Denn Descartes genügt anscheinend eine Liste der Abhängigkeiten, um eine ontologische Ordnung zu schaffen, anstatt daß er angeben müßte, wie ein Wesen es bewerkstelligt, unabhängig zu sein. Indem Descartes beständig betont, daß der Wille als Aktivitätsaspekt des Geistes diesen insofern Gott gleich mache (an Christina, 20.11.1647, AT V, 85, s.u.), scheint er dem Geist so viel Spontaneität einzubeschreiben, die eigenen Zustände zu variieren, wie es mit der Rolle Gottes vereinbar ist. Schütt zeigt auf, daß Descartes' Dualismus eine Funktion in der Freisetzung der wissenschaftlichen Physik hat. Aber er geht zu weit, im Interesse einer Naturalisierung des Geistes den Dualismus dann zu leugnen, indem er bestreitet, daß der Geist eine Substanz sei. Damit wäre auch Descartes' begrifflicher und erkenntnistheoretischer Aufwand überflüssig, den Dualismus erst zu etablieren, wie ihn Schütt selbst rekonstruiert. In einem deterministischen physikalischen Weltbild mögen die Einflüsse der freien Geister auf die Körperwelt störend wirken. Aber sie ließen sich nicht dadurch vermeiden, daß dem Geist der Substanzenstatus abgesprochen wird, wenn nicht zugleich geistige Zustände vollständig als Wirkungen körperlicher Zustände beschrieben und die Freiheit des Willens geleugnet, also eine ganz andere Theorie des Geistes entwickelt wird, als Descartes selbst sie entwirft.

Schütt stellt in den Mittelpunkt seiner Interpretation bestimmte Interessen Descartes', insbesondere das wissenschaftliche an einer Physik, die von substantiellen Formen frei ist, das ihn motiviert, seine Metaphysik in bestimmter Weise auszugestalten. Doch Schütt berücksichtigt nicht die praktische Perspektive, die hier verfolgt wird. Problematisch an Schütts Interpretation sind aus dieser Perspektive lediglich seine Andeutungen, Descartes habe nur gesagt, aber nicht wirklich gedacht oder Wert darauf gelegt, daß der Geist eine Substanz ist, die nur von Gott abhängig ist und sich dadurch vom Körper unterscheidet, der nur eine Modifikation der ausgedehnten Substanz bildet und daher von dieser und anderen Modifikationen abhängt. Eben diese Aussage paßt aber am besten zu Descartes' Überzeugung, daß der Geist der bei weitem vorrangige Teil des Menschen sei, und daß er über einen Bereich von Gütern verfüge, deren er ganz sicher sein kann, weil es nur an ihm ist, sie zu erwerben.

---

<sup>152</sup> „[...] n'est que la moindre [partie..]“

Denn es hat sich bereits angedeutet, daß er diese Sicherheit aufgrund der Unabhängigkeit des Geistes hat. Zu dieser Überzeugung paßt auch die Ordnung der Wesen nach Maßgabe ihrer Unabhängigkeit viel besser. Wäre der Geist nur eine Modifikation einer anderen Substanz und damit der körperlichen Substanz prinzipiell nicht vorgeordnet, dann wäre es schwierig, den Geist als den vorrangigen Teil zu sehen. Es wäre auch schwierig, das höchste Gut in der Weise einzuschränken, wie es die Stoiker tun, wie im folgenden weiter dargetan wird. Natürlich könnten Geist und Körper einfach ontologisch heruntergestuft werden, so daß der erste eine Modifikation Gottes, der zweite eine Modifikation einer Modifikation Gottes wäre. Dann wäre der Geist immer noch höherrangig. Allerdings wäre fraglich, in welchem Sinn die Modifikation der Modifikation Körper abhängiger als die Modifikation Geist genannt werden könnte, weil unklar ist, inwieweit Descartes im Bereich der Modi seine ontologische Ordnung der Abhängigkeiten weiter streng verfolgt. Schütts Interpretation der cartesischen Metaphysik paßt zu den Interpretationen der cartesischen Ethik, die wie Gueroult und Röd den Beitrag des Körpers zur Glückseligkeit in den Mittelpunkt stellen. Umgekehrt hätte Descartes, wenn er eine stoische Ethik der Autarkie in radikalierter Form vertritt, Anlaß, die These zu verfechten, der Geist sei eine Substanz und dem Körper vorgeordnet.

Die Diskussion der Natur des moralischen Subjekts hat zu einem problematischen Ergebnis geführt. Es kann nicht mehr einfach davon ausgegangen werden, daß diese Natur eine einheitliche ist, auf die sich dann Ideale des höchsten Guts einfach beziehen lassen. Vielmehr scheint es nun zwei moralische Subjekte zu geben, die miteinander konkurrieren, einen Geist und eine Einheit von Geist und Körper, in der ein Geist eine Rolle spielt, die konstitutiv für die Vorgänge ist, die naiv menschliches Handeln genannt würden. Descartes meint, erkenntnistheoretische und metaphysische Gründe dafür zu haben, daß der Geist ein eigenständiges, vorrangiges Wesen ist. Für den Geist gibt es natürliche Vorgaben, die er auch dann verfolgen sollte, wenn er vom Körper getrennt wäre. Die Vorgaben, die aus seiner Verbindung mit dem Körper erwachsen, lassen sich, wie die Diskussion des stoischen Ideals zeigen wird, in seine Fähigkeiten integrieren, eigene Ziele zu verfolgen. Insofern er allein bewußt den entsprechenden Normen folgen kann, scheint es unausweichlich, ihn als moralisches Subjekt zu behandeln. Zugleich steht er aber in einer eigentümlichen Beziehung zum Körper, die es nicht erlaubt, diesen einfach dem Bereich der Außenwelt zuzuschlagen, die dem Handelnden gegenübersteht. Sinneswahrnehmungen und Emotionen werden nur verständlich, wenn der Geist, der diese Wahrnehmungen hat, von Natur aus auf das Zusammenwirken mit dem Körper ausgerichtet ist. Allgemein sind Geist und Körper füreinander bestimmt. Sie bilden eine funktionale Einheit, zu der Anlagen im Körper und im Geist bestehen. Das Verhältnis zum Weltganzen ist nicht als eine solche Einheit bestimmt. Das Verhältnis von Geist und Körper ist also privilegiert, ohne daß weiter erklärt werden könnte, welche Gründe aus der Perspektive Gottes für ein solches Privileg bestünden. Insofern die verantwortliche Aktivität des Geistes zugleich als ein bewußtes Wahrnehmen seiner Funktion innerhalb der Einheit mit dem Körper beschrieben werden kann, die der Erreichung der Ziele dieses Ganzen, nicht nur des Körpers dient, scheint es in gewissem Maß auch möglich, die natürliche Idee des Handelns als einer Aktivität des ganzen Menschen zu rekonstruieren. Der Körper ist somit nicht nur die Maschine, die der Geist wie ein Werkzeug antreibt, um seine eigenen Ziele zu erreichen. Allerdings kann die Darstellung der Einheit als ein moralisches Subjekt auf der eindeutigen Beschreibungsebene nicht einfach dadurch begründet werden, daß der Mensch durch bewußtes Handeln normativen Vorgaben gerecht wird. Eine solche Begründung muß durch eine entsprechende Beschreibung der natürlichen Funktion des Geistes innerhalb der Einheit erreicht werden.

Eine Rekonstruktion der cartesischen Ethik muß sich auch mit J. McDowells moralphilosophischer Erklärung auseinandersetzen, wie es zum Dilemma zweier moralischer Subjekte kommt, die gleichsam um denselben Platz in der Welt konkurrieren, und seiner Kritik an den resultierenden Schwierigkeiten, menschliches Handeln zu verstehen. Er geht wie Schütt von der Wichtigkeit aus, die eine Naturerklärung aus mechanischen Gesetzen für Descartes hat. Er schließt an das einflußreiche Bild an, das G. Ryle von „Descartes´ Mythos“ zeichnet: Descartes habe festgestellt, daß in dem Bild der Natur, das seine Naturwissenschaft enthält, kein Platz für praktische Begriffe wie Verantwortung oder Lob und Tadel sei, die moralisches Handeln kennzeichnen (wir haben noch nicht untersucht, wie Descartes diese Begriffe gebraucht). Statt zu erkennen, daß dieses Bild nur um eine Philosophie des Geistes ergänzt werden muß, die diese praktischen Begriffe in einen anderen kategorialen Rahmen stellt, sei er davon ausgegangen, daß Geister Wesen in einem anderen Bereich seien, der mit Hilfe des kategorialen Rahmens der Naturwissenschaft, aber durch andere Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben sei:

„Die Unterschiede zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen wurden so als Unterschiede innerhalb des gemeinsamen Rahmens der Kategorien `Ding´, `Material´, `Eigenschaft´, `Zustand´, `Vorgang´, `Veränderung´, `Ursache´ und `Wirkung´ dargestellt. Geister sind Dinge, aber Dinge von anderer Art als Körper; geistige Vorgänge sind Ursachen und Wirkungen, aber Ursachen und Wirkungen anderer Art als Körperbewegungen. Und so weiter.“(Ryle 1969, 18)

Ryles Auffassung des kategorialen Rahmens ist nicht ganz einfach zu verstehen, denn es bleibt zumindest in der Darstellung des cartesischen Mythos offen, was den kategorialen Rahmen bestimmt, ob er eine „Lebensform“ bildet, die als Rahmen des Sprechens hingenommen werden muß, oder ob der Rahmen irgendwie an dem gemessen werden kann, was beschrieben werden soll, oder ob es eine Eigentümlichkeit der Philosophie ist, daß sie nur eine bestimmte Art Sprachanalyse sein kann. Daher ist auch der cartesische Fehler nicht ganz einfach zu lokalisieren. Aber wenn zugestanden wird, daß man sich an einem festgelegten kategorialen Rahmen für bestimmte Ausdrücke orientieren soll, dann kann Ryle argumentieren, daß es ein Kategorienfehler ist, z.B. verantwortliche Handlungen dadurch zu analysieren, daß man dem physischen Vorgang in einem ausgedehnten Ding einen bedingenden Vorgang in einem anderen, geistigen Ding voranschaltet, der Träger der Verantwortung ist, wie es Descartes tut (s.u.), weil das Geistige kein Ding wie der Körper ist, ebenso wie es unangemessen ist, wenn ein moderner Neurophysiologe sagt, das Gehirn denke, weil die etablierten Kriterien für die Verwendung der entsprechenden Begriffe verletzt werden. Die Unterscheidung, die Descartes zu einer von Dingen in verschiedenen Bereichen der Welt mit verschiedenen Naturgesetzen hypostasiert, ist nur eine des Kategoriensystems. Ryles These ist für eine Rekonstruktion der cartesischen Ethik interessant, weil er einen sehr starken Einfluß ethischer Grundüberzeugungen auf Descartes´ Metaphysik und Erkenntnistheorie unterstellt. Wie wir sehen werden, hat Ryle recht, Descartes die Annahme zu unterstellen, daß die naturwissenschaftliche Theorie, die für die physische Welt angemessen ist, keine Rekonstruktion moralischer Handlungen erlaubt, und daß das, was für moralisches Handeln ausschlaggebend ist, daher in den Bereich fallen muß, in dem die Gesetze nicht gelten, die jene Theorie aufstellt. Es ist allerdings eine sehr starke These, die durch die Maßgeblichkeit der Ethik, die sich in der Metaphysik und der Erkenntnistheorie Descartes´ nachweisen läßt, nicht hinreichend untermauert wird, daß Descartes´ Theorie des Geistes wirklich so sehr von moralphilosophischen Überlegungen abhängt. Vielmehr gibt Descartes ja rein erkenntnistheoretische und metaphysische Gründe dafür an, daß der Geist eine unabhängige Substanz ist, die Eigenschaften hat, die dann veranlassen, ihn als moralisches Subjekt anzusehen. Ryles Motivationsüberlegung steht freilich nicht nur zu Descartes´ eigener Begründung im Gegensatz. Seine ganze Methode, Kategorienbildungen in der normalen Sprache nachzuspüren, um Verstöße dagegen aufzudecken, ist

ganz konträr zu Descartes' Programm einer Metaphysik, die teils explizit gegen die Festlegungen der normalen Sprache durch von dieser ganz unabhängige Einsichten gewonnen wird, deren Erkenntniswert vorher kritisch überprüft wurde. Der Vorwurf des Kategorienfehlers steht also nicht nur vor dem Hintergrund eines grundlegenden Dissenses darüber, mit Hilfe welcher Quellen und Standards Philosophie zu Erkenntnissen gelangt. Er hängt auch von der These ab, daß Descartes seine eigene Vorgehensweise völlig mißversteht.

Ohne die These des Kategorienfehlers zu übernehmen, schließt McDowell an Ryles Beschreibung an, Descartes fürchte, eine moralphilosophische Theorie, die Begriffe wie den des verantwortlichen Handelns verwende, sei mit seinen naturwissenschaftlichen Ergebnissen nicht vereinbar. Er schreibt Descartes sogar die Einsicht zu, weder eine Theorie moralischen Handelns noch eine angemessene Theorie geistiger, insbesondere begrifflicher Fähigkeiten sei nur mit Hilfe des begrifflichen Instrumentariums zu erreichen, das eine kunstgerechte Naturwissenschaft bereitstellt. Da diese Fähigkeiten grundlegend für alles bewußte Befolgen von Normen sind, sind die Motive für die Unabhängigkeit des Geistes vom Ausgedehnten auch unabhängig davon, wie Descartes Begriffe wie Verantwortung oder Lob und Tadel gebraucht, erfassen also jedes Wesen, das überhaupt bewußt auf ein Gut zielen kann. Den Fehler Descartes' sieht McDowell wie Ryle in der Konsequenz, zwei Bereiche zu unterscheiden, einen Bereich der körperlichen Natur und einen der unabhängigen Geister:

„Nach dieser [Ryles] Lesart können wir die Cartesianische Philosophie des Geistes als die Widerspiegelung einer vagen Vorstellung davon verstehen, was erst viel später als der *sui generis* Charakter des Raums der Gründe ins Blickfeld gekommen ist. Wenn wir eine frühere Stufe der Konzeption eines Plaziertseins in der Natur heranziehen, zu der der Raum der Gründe *sui generis* ist, [...] dann wird verständlich, daß es auf dieser frühen Stufe eine Neigung für die Annahme gegeben haben könnte, daß das Besondere an diesen Begriffen das ist, daß sie ihre Gegenstände in eine spezifische Gegend der Natur stellen[...]“ (McDowell 1998, 116)

Indem Descartes das, was wir gewöhnlich als menschliches Handeln beschreiben, als Vorgänge in zwei verschiedenen Bereichen der Natur beschreibt, verstellt er sich die Möglichkeit, menschliches Handeln als eine integrale Einheit von Begrifflich-Normativem und Körperlichem zu verstehen:

„Der Rückzug des Handelns aus der Natur, jedenfalls aus der gewöhnlichen Natur, in der sich die Bewegungen unseres Körpers ereignen, läßt es lächerlich erscheinen, daß wir an dem Gedanken festhalten, daß die natürlichen Potentiale, die sich in unseren Körperbewegungen verwirklichen, zu uns als Agenten gehören. Die Kräfte, über die wir als Handelnde verfügen, wandern nach innen ab, und unsere Körper, die die Residenz dieser Kräfte sind –und das scheinen andere zu sein, da ihre Aktualisierungen nicht unsere Taten, sondern höchstens die Aktualisierungen solcher Taten sind- nehmen das Aussehen von fremdartigen Gebilden an. Es sieht so aus, als ob das, was wir tun –sogar bei jenen Handlungen, von denen wir annehmen, daß sie körperlich sind, bestenfalls darin besteht, daß wir unseren Willen darauf lenken, sozusagen aus sicherer Distanz, Veränderungen der Zustände jener fremdartigen Gebilde zu bewirken. Und dies ist sicherlich kein zufriedenstellendes Bild unserer aktiven Beziehung zu unseren Körpern.“ (McDowell 1998, 117)

McDowell legt sich nicht fest, ob die Gründe für seine Unzufriedenheit nun handlungstheoretische oder auch moralphilosophische sind. Trotzdem läßt sich seine Kritik zu einer Hypothese weiterführen, die Ryles moralphilosophischer Erklärung dafür analog ist, daß der Geist als moralisches Subjekt von der übrigen Natur getrennt wird. McDowells Beschreibung des Verhältnisses des Geistes zum Körper als etwas „Fremdartigem“ erinnert an Descartes' noch zu erörternde handlungstheoretische Prämisse, Handeln werde allein durch Veränderungen im Denken bewerkstelligt, und an Inhalte des stoischen Ideals wie den, hinsichtlich äußerer Dinge sein Bestes zu tun, wobei zu den äußeren Dingen sowohl der eigene Körper als auch die restliche Welt zu gehören scheinen, aber auch des aristotelischen Ideals wie den umstandslosen Übergang von der Perfektionierung des einzelnen, die Güter des Körpers und des Glücks einschließt, zur Perfektionierung des Weltganzen. Denn dieser Übergang erscheint dann

leichter, wenn der eigene Körper nichts Besonderes für einen selbst ist, sondern etwas ebenso Fremdes wie die anderen körperlichen Dinge.

Analog zu Ryles moralphilosophischer Motivation des Dualismus von Geist und Körper könnte nun Descartes ihre Verbindung moralphilosophisch motivieren; die Interpretation dieser Verbindung dergestalt, daß Geist und Körper ein moralisches Subjekt mit eigenen Zielen und Normen und geistigen wie körperlichen Fähigkeiten bilden, sich an ihnen bewußt und in verantwortlicher Weise auszurichten, als der Versuch verstanden werden, „[...]unserer aktiven Beziehung zu unseren Körpern[...]“ in einer Weise Rechnung zu tragen, die weder den Dualismus beschädigt, den der Umgang mit Gründen einerseits und –um die Thesen Schütts und einer Reihe Gleichgesinnter aufzunehmen- die Möglichkeit einer einheitlichen Naturwissenschaft andererseits voraussetzen, noch erfordert, den Körper als etwas ganz Fremdartiges anzusehen. Nun scheint auch hier wieder dasselbe Caveat wie gegenüber Ryle angebracht, daß Descartes sowohl den Dualismus als auch die Einheit von Geist und Körper auf der Ebene anderer metaphysischer und erkenntnistheoretischer Überlegungen begründen will als der, was zum Befolgen von Normen gehört. Aber was den Dualismus betrifft, kann „den der Umgang mit Gründen einerseits und die Naturwissenschaft andererseits voraussetzen“ ergänzt werden um „und für den eigenständige metaphysische und erkenntnistheoretische Gründe sprechen“. Was die Einheit mit dem Körper betrifft, gesteht Descartes erstens ein, daß nur ein begrenztes Verständnis möglich ist. Zweitens beruhen seine Überlegungen dazu selbst auf einer Analyse des praktischen Verhältnisses zum Körper, das sich aus der Weise ergibt, wie wir ihn wahrnehmen. Die Ambiguität der konkurrierenden Festlegungen des moralischen Subjekts ließe sich unter dieser Voraussetzung nicht nur als eine Schwierigkeit, sondern auch als Indiz sehen, daß Descartes zumindest in seinem Problembewußtsein über den Stand hinaus war, auf dem Ryle und McDowell ihn sehen.

### **2.3 Die Integrierbarkeit der beiden Ideale des höchsten Guts**

Es wird eine Beziehung zwischen der Ambiguität des moralischen Subjekts und den zwei Idealen des höchsten Guts hergestellt. Das stoische Ideal stellt den vorrangigen Geist in den Mittelpunkt, das aristotelische die Verbindung mit dem Körper. Es wird ein handlungstheoretischer Vorschlag erörtert, sie zu vereinbaren.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus dieser Ambiguität, was das Subjekt der Ethik ist, für die beiden Ideale? Sie sollen sich auf den Menschen beziehen. Wenn nun der Mensch eine substantielle Einheit von Geist und Körper ist, dann scheint sich die seltsame Konsequenz zu ergeben, daß sie keine Ideale für *mich* sind, insofern ich wesentlich nur ein Geist oder ein Denker bin, sondern nur, insofern ich in geeigneter Beziehung zu einem Menschen, einer Einheit von Geist und Körper stehe. Nun geht Descartes dort, wo er die beiden Ideale des Menschen diskutiert, ganz selbstverständlich davon aus, daß diese Ideale *für uns*, seine Leser, relevant sind. Es scheint nun kein besonders gewagter Interpretationsschritt, die jeweiligen Ideale, die Descartes für den Menschen im allgemeinen und jeden Menschen im besonderen formuliert, auch darauf zu beziehen, was ich wesentlich bin. Sie sollen Ideale des Menschen sein, müssen aber auch Ideale *für mich* sein. So sollte weder die Identifikation des Ichs mit dem Geist dazu Anlaß geben, die beiden Ideale nur auf den Geist, noch die Identifikation des Menschen mit der Geist-Körper-Einheit dazu, die beiden Ideale nur auf die substantielle Verbindung zu beziehen, ohne zu berücksichtigen, was ich eigentlich bin. Genau genommen bin ich ein Geist, aber als solcher mit einem Menschen in einer Weise verbunden, die sowohl dafür sorgt, daß ich als Geist ein moralisches Subjekt bin, als auch dafür, daß ich als Geist in einem moralischen Subjekt „Mensch“ eine Rolle spiele, die beinhaltet, daß ich den Zielen und Vorgaben dieses

moralischen Subjekts wie denen Rechnung tragen muß, die für mich als Geist gelten. Der Verdacht, daß in der Formulierung zumindest des stoischen Ideals implizit auf diese Problematik Rücksicht genommen wird, läßt sich auch durch den historischen Bezug erhärten, den Descartes herstellt. Obgleich er sich auf Zenon beruft, bindet er die Diskussion des höchsten Guts im Briefwechsel von 1645 auch an eine Deutung von Senecas *De Vita beata*.<sup>153</sup>

Es ist zu vermuten, daß sich die Spannung der zwei konkurrierenden moralischen Subjekte zumindest in der Diskussion des stoischen Ideals niederschlägt, sei es, daß Descartes sie einfach in Kauf nimmt, sei es, daß er eine schon eine Lösung dafür anbietet. Indem Descartes die Feststellung trifft, daß er ein Geist sei, durch den er das sei, was er sei (AT VI, 33), kurz nachdem er das stoische Ideal dargestellt hat, weist er selbst auf den Zusammenhang zwischen der praktischen Beschränkung auf das Denken und der Identität seiner mit einer denkenden Substanz hin. Er kritisiert ja Zenon, daß dessen Ideal eines für Geister sei. Er könnte sich hier auf Zenon und nicht auf Seneca beziehen, weil Senecas Text

---

<sup>153</sup> Die Problemstellung, zwei Naturen zu vereinbaren, findet er dort. Seneca verfißt eine ähnliche Konzeption der Autarkie wie er:

„Das höchste Gut liegt im eigenen Bewußtsein und in einer edlen Seele; wenn diese ihre Bahn vollendet und sich in ihre Grenzen eingeschlossen hat, so ist das höchste Gut erreicht und sie wünscht nichts mehr.“(Seneca 1990, 9, 73)

Durch die cartesische Brille gelesen, scheint Seneca zu sagen: Das höchste Gut umfaßt, was Descartes als Vollkommenheiten des Geistes beschreibt. Wenn das höchste Gut die Vollkommenheiten umfaßt, die zur Natur eines Wesens gehören, beschränkt sich diese Natur offenbar auf den Geist. Seneca war vorgeworfen worden, seine Autarkiekonzeption sei mit seinem Lebensstil unvereinbar (Seneca 1990, 17, 81). Er stand damit demselben Problem gegenüber wie Descartes. Denn dieser Lebensstil ließ sich anscheinend nur dadurch rechtfertigen, daß auch Güter des Leibes und des Geschicks und die Annehmlichkeiten, die sie bieten, in die Konzeption dessen einbezogen werden, wonach der Mensch strebt und streben soll. Das Ziel, die Bedürfnisse des Körpers zu erfüllen, scheint aber mit der stabilen Glückseligkeit unvereinbar, auf die auch Descartes zielt:

„Was ist aber so wandelbar wie die Erwartung des Zufälligen und der Wechsel der körperlichen Zustände und der Dinge, die auf den Leib einwirken.“(Seneca 1990, 15, 79)

Die Wandelbarkeit ist ein Symptom, daß der Körper den verschiedensten Einflüssen ausgesetzt ist, die ihn gefährden, und daß sein Schicksal daher von diesen Einflüssen abhängt. Seneca gelangte zu folgendem Lösungsvorschlag:

„Indes halte ich mich, worin alle Stoiker einig sind, an die Natur; von ihr nicht abweichen, nach ihrem Gesetz und Beispiel sich bilden; das ist Weisheit. Glücklich ist daher ein Leben, wenn es seiner Natur entspricht. Das aber kann nur erreicht werden, wenn der Geist fürs erste gesund ist und beständig gesund bleibt; sodann wenn er stark und tatkräftig ist, edel und geduldig; in die Zeit sich schickend, *auf den Körper und dessen Bedürfnisse sorgsam, aber ohne Ängstlichkeit Bedacht nehmend*, aufmerksam auf alles andere, was zum Leben gehört, ohne zu großen Wert auf irgendein einzelnes zu legen, die Gaben des Glücks benutzend, aber ohne ihr Sklave zu sein.“(Seneca 1990, 3, 67, Hervorhebung von mir)

Seneca verlangt, daß der Mensch nach seiner Natur leben müsse und dadurch auch sein höchstes Gut erreiche. Die im ersten Zitat aus *De Vita beata* genannte Autarkie des Geistes muß wie in der cartesischen Theorie auf die Autarkie des moralischen Subjekts durchschlagen. Es kann für es keine Bedeutung haben, wenn der Geist sein höchstes Gut erlangt, ohne daß es selbst sein höchstes Gut erlangte. Ohne daß er über die metaphysische Fundierung durch den Substanzdualismus verfügte, kann doch auch Seneca sein Ideal der Autarkie des Geistes nur aufrechterhalten, wenn er seine Natur irgendwie auf seinen Geist beschränkt. Zugleich integriert er die Sorge für den Leib und die Akzeptanz von Glücksgütern ganz selbstverständlich in sein Ideal, der Natur zu folgen. Insofern müssen diese Aspekte irgendwie auch zu der Natur gehören, der gefolgt wird. Descartes zieht nur die Konsequenz aus der stoischen Problemstellung, wenn er zwei Naturen diskutiert, die eine auf den Geist beschränkt, dessen Autarkie daher auch das moralische Subjekt auszeichnen kann, das seiner Natur folgt, die andere den Körper integrierend. Vor dem Hintergrund einer Konzeption, die das cartesische Problem der zwei konkurrierenden Naturen beinhaltet, schlägt Seneca vor, die Güter des Körpers und des Glücks zu nützen, für den Körper zu sorgen, ohne darauf zu großen Wert zu legen, ohne der Sklave der Güter des Glücks zu sein. Er meint wohl: Es gibt ein höchstes Gut, nach dem das moralische Subjekt streben muß. Wenn es in der Erreichung dieses Guts und allen Mitteln dazu von etwas Äußerem abhinge, wäre es nicht autark. Insofern aber seine Ressourcen immer hinreichend sind, dieses Gut zu erreichen, ist es von allem unabhängig. Es liegt an ihm, wenn es Güter verfehlt, nach denen es streben sollte. Es gibt indes auch äußere Güter, zu deren Schätzung seine Natur den Menschen disponiert. Das moralische Subjekt droht aber, ein Gut zu verfehlen, das es von Natur aus erstreben sollte, wenn es die Unabhängigkeit aufgibt, die Teil des höchsten Guts ist, auf das es nicht verzichten kann. Es liegt an ihm, zu jenen äußeren Gütern eine Einstellung zu finden, die seine Unabhängigkeit erhält.

wenigstens die Problematik schon enthält, daß es nicht nur um Geister gehen soll. Wenn die Natur des moralischen Subjekts einfach als Geist und dessen Machtbereich gefaßt wird, dann birgt das stoische Ideal eben die Schwierigkeiten nicht mehr, die Descartes gegen Zenon wendet. Es ist ein Ideal für Geister und solche, die keine Rücksicht auf ihren Körper nehmen. Denn es beinhaltet, sich auf das zu beschränken, was sicher erreicht werden kann, nämlich Güter des Geistes. Ein Geist hat nun die Eigenschaft, daß er über sein Denken eine weitgehende Gewalt hat. Er ist zudem unabhängig von allem außer Gott. Das Denken bildet das Hauptattribut des Geistes, innerhalb dessen sich die Eigenschaften entfalten, die natürlichen Eigenschaften des Geistes sind. Es liegt nahe, daß in diesen Bereichs auch die natürlichen Vollkommenheiten fallen, die dem Geist zugehören. Die absolute Gewalt des Geistes über das Denken wäre nutzlos, wenn sie sich nicht auf Güter des Geistes erstrecken würde. Sie wäre auch nicht absolut, wenn sie sich nur auf einen Teil dieser Güter erstreckte. Sie scheint daher zu beinhalten, daß der Geist die Fähigkeit hat, all diese natürlichen Güter des Geistes zu erwerben. Wenn ich ein Geist bin, dann bietet sich die stoische Sicht an, daß ich nur Güter des Geistes als meine natürlichen Ziele anstreben muß. Wenn ich mein Begehren („*désir*“) an dem festmache, was meine natürlichen Ziele sind, gibt es keinen Grund, etwas zu begehren, was nicht vollständig in meiner Macht ist. Die Zuversicht der Stoiker, daß die Güter, nach denen sie streben, in ihrer Macht liegen, und die resultierende Selbstgewißheit und Unerschütterlichkeit lassen sich partiell durch den besonderen Status des Geistes erklären. Insofern ich ein Geist bin, weiß ich, daß ich in meinem Bestand nur von Gott abhängen. Insoweit sich die Behauptung, das eigene Denken sei vollständig in der eigenen Macht, partiell aus dem Status der geistigen Zustände als Modifikationen einer geistigen Substanz erklären läßt, die sie selbst hervorbringt, erklärt sich die Zuversicht des Stoikers, über einen eigenen Machtbereich zu verfügen, der die für ihn wesentlichen Güter umfaßt. Wenn das Denken vollständig in meiner Macht ist, dann scheinen auch meine natürlichen Ziele, insofern ich ein Geist bin, vollständig in meiner Macht. Descartes hätte damit die Lehren der antiken Stoiker auf ein metaphysisches Fundament gestellt, wie es die Stoiker selbst nach seiner Überzeugung nicht hatten. Aber all diese Ergebnisse hängen von der Voraussetzung ab, daß das moralische Subjekt nur ein Geist ist. Nun müssen die Stoiker beanspruchen, daß ihr Ideal eines für den Menschen sei. Es kann daher nicht einfach unter der Voraussetzung formuliert werden, daß es ein Ideal nur für Geister sei, denn es müßte auch der Einheit mit dem Körper Rechnung tragen, um eines für den Menschen zu sein.

Das aristotelische Ideal dagegen ist von vornherein nicht nur eines für Geister. Es erscheint wohlbegründet, wenn die Natur des moralischen Subjekts aufgrund der substantiellen Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper auf Güter der Seele, des Körpers und des Geschicks angelegt ist. Aristoteles hat die menschliche Natur *im allgemeinen* aufgefaßt und daraus mit guten Gründen die Folgerung gezogen, die Güter des Körpers und der Seele zu berücksichtigen. Mit „im allgemeinen“ meint Descartes offenbar, daß die menschliche Natur nicht isoliert von allen anderen Wesen und Wirkungen auf das hin untersucht wird, was ihr in dieser Isolation aus ihr selbst heraus zukommt, sondern im Kontext einer Welt, die den Körper unterhält und im besten Fall zu allen denkbaren Gütern des Körpers und des Glücks verhilft. Für diesen besten Fall ist das aristotelische Ideal formuliert. Dieses Ideal gilt für ein moralisches Subjekt, das ein Ganzes aus Körper und Geist ist, dessen Kontext, die Welt, von der es abhängt, nicht ausgeblendet werden kann. Aristoteles zieht die Konsequenzen aus der Natur des Menschen. Doch warum ist seine Auffassung unbrauchbar? Ein erster Grund wird noch weiter ausgeführt werden: Das aristotelische Ideal beinhaltet im Gegensatz zum stoischen keine Analyse, wie wir es bewerkstelligen, die darin enthaltenen Ziele zu erreichen. Ein zweiter Grund

könnte darin liegen, daß zwar auf den Geist Rücksicht genommen wird, aber nicht ausdrücklich in seinem Vorrang gegenüber dem Körper.

Ein dritter Grund hat eng mit dieser mangelnden Rücksicht auf die besondere Rolle des Geistes zu tun. Seine Diskussion erlaubt, eine für Descartes' Ethik zentrale *epistemische* Problematik herauszuarbeiten: Bisher wurde die Perspektive des Philosophen eingenommen, der alles Relevante über den Menschen weiß. Aber der Mensch nimmt diese Perspektive nicht selbstverständlich ein. Er neigt zu einem damit unvereinbaren naiven Weltbild, das zu einer praktischen Fehlorientierung führt. Daher ist auch die Erkenntnistheorie von so großer praktischer Bedeutung, die es erlaubt, diese Fehlorientierung aufzuzeigen. Das aristotelische Ideal beinhaltet keine explizite Distanzierung von diesem Weltbild. Darauf verweist die pädagogische Bemerkung gegenüber Regius, es gelte eher, die Trennung von Geist und Körper zu betonen als ihre Einheit, weil die Menschen ohnehin Geistiges und Körperliches als vermischt ansehen (AT III, 508). Im Gegensatz zum aristotelischen hat das stoische Ideal den pädagogischen Vorzug, die Eigenständigkeit des Geistes herauszustellen.

Descartes' Aussagen über die Stoiker wie auch andere Stellen, an denen die Autarkie thematisiert wird, wirken bei genauerer Betrachtung oft so, als bestünde eine gewisse Autarkie bereits und man müsse sich nur auf sie besinnen. So spricht Descartes davon, daß die Seele ihre Vollkommenheit *kennenlerne*, wenn sie sich auf das besinne, was in ihrer Macht ist (§ 148). Die Stoiker *betrachten* ständig die Grenzen, die ihnen gesetzt sind, und verlieren so die Affektion für äußere Güter (AT VI, 26). Deshalb haben sie Grund, sich für freier und mächtiger als Menschen zu halten, die diese Philosophie nicht haben. Eine gewisse Autarkie scheint daher mit der eigenen Natur schon zu bestehen. Dann aber fragt sich, was die Stoiker gewinnen. Die bloße Beschränktheit der Autarkie auf das Denken macht nicht verständlich, warum die Stoiker Grund haben, sich für mächtiger zu halten. Die Stoiker und der cartesische Denker *identifizieren* sich jedoch mit einem anderen Wesen als der präphilosophische Mensch. Dieser sieht sich nur als ein körperliches Wesen unter anderen mit bestimmten kognitiven Fähigkeiten und bestimmten Zielen, die ihm vor allem seine Leidenschaften eingeben, und mit deren Hilfe er sich am besten zu erhalten meint (AT VIII / 1, 37). Viele Menschen haben nur Übung in den Erkenntnissen, die mittels der Einbildungskraft gewonnen werden, und können daher die Natur des Geistes nicht erfassen, die nicht mittels der Einbildungskraft erkannt werden kann. So „[...]zweifeln Menschen, die der natürlichen Einheit verhaftet bleiben, niemals an der Einheit von Leib und Seele.“ (Röd 1982, 141, vgl. Gueroult 1953, 74) Im Zusammenhang damit steht eine bestimmte praktische Ausrichtung. Descartes unterscheidet ja zwischen der Phase, in der sich der Mensch ganz an seinen körperlichen Bedürfnissen ausrichtet, und der Phase, in der er seine Überzeugungen und Maximen korrigiert (AT VIII / 1, 36)

Während der präphilosophische Mensch sich selbstverständlich nur als Körper identifiziert, ohne sich als eine hierarchische Struktur von Wesen zu verstehen, identifizieren die Stoiker sich zumindest auch als Geister, die ihrer selbst bewußt sind und einen Autarkiebereich haben. Was die Stoiker gewinnen, ist auch Ergebnis einer inneren Umkehr, einer Neueinstellung zu denselben Gegebenheiten. Wie aber können sie dann an Macht gewinnen? An den Machtverhältnissen der Dinge in der Welt ändert sich durch die neue Sicht ihrer selbst nicht unbedingt etwas. Aber sie identifizieren sich mit mächtigeren Wesen als vorher. Die Stoiker werden dadurch nicht mächtiger, aber sie haben Grund, sich für mächtiger zu halten, *als diejenigen sich halten können*, die sich vor allem als geistbegabte körperliche Wesen betrachten. Das aristotelische Ideal hängt indes nicht vom natürlichen Selbstbild ab, denn es beinhaltet ja nicht die Behauptung, der Mensch sei nur ein Körper. Es ist nicht falsch, die eigenen

Ziele für eine Einheit von Geist und Körper zu definieren, sondern nur ergänzungsbedürftig. Doch dieses Ideal stellt die Eigenständigkeit des Geistes und den Vorrang seiner Ziele nicht heraus.

Es wurde gezeigt, welche Motive dazu führen könnten, die beiden konkurrierenden Ideale zu vertreten. Aber noch ist nicht geklärt, ob sie vereinbar sind. Dazu muß ein weiterer Schritt vollzogen werden. Marshall meint, die Unterscheidung zweier Ideale sei auf eine handlungstheoretische Unterscheidung reduzierbar (Marshall 1999, 50-53). Er knüpft an folgende Aussage an:

„Haben wir also bezüglich der Dinge außer uns unser Bestes getan, so ist alles, was am Gelingen fehlt, in Hinsicht auf uns unbedingt unmöglich.“(I.I, 21, AT VI, 25)<sup>154</sup>

Descartes will nach Marshalls Überzeugung lediglich auf die handlungstheoretische Unterscheidung hinweisen, was durch Handlungen verändert werden kann. Der Mensch muß immer erwägen, was er tun kann, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Was an zusätzlichen Bedingungen erfüllt sein muß, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, liegt nicht an ihm. Die Stoiker haben dadurch eine emotionale Unabhängigkeit von Leidenschaften gewonnen („*affection*“, AT VI, 26), die den Menschen nach Gütern verlangen lassen, die nicht vollständig von ihm abhängen, und die daher keinen pragmatischen Sinn als Handlungsvorgaben haben. Descartes' Aussage reduzierte sich auf die Kautele der *Passions*:

„Der gewöhnlichste Irrtum, welcher hierbei [bei den Begierden] begangen wird, ist, daß man die Dinge, welche von uns abhängen, nicht genug von denen sondert, bei denen dies nicht der Fall ist.“ (§ 144)<sup>155</sup>

Die Übersetzung unterschlägt hier ein „*entièrement*“. Es geht um die Unterscheidung der Dinge, die *gänzlich* von uns abhängen, von anderen. Zu erkennen, welche Dinge nicht ganz von uns abhängen, läßt einen offenbar den Wunsch nach solchen Gütern verlieren. In der Tat gehört zum vernünftigen Handeln die Fähigkeit, zu unterscheiden, was das eigene Handeln bewirken kann und was nicht. Es wäre unter normalen Umständen unvernünftig, in das Handlungskalkül, mit dem die Erreichung eines bestimmten Ziels projiziert wird, einzubeziehen, daß man die Sonne bewegen könnte. Der Handelnde muß sich darüber im klaren sein, welche Faktoren er beeinflussen kann und bezüglich welcher Umstände er lediglich die Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens abschätzen und sich danach richten kann. Daraus folgt freilich nicht, daß man sich auf das besinnen muß, was unter allen Umständen vollständig in der eigenen Macht ist. Die offensichtlichen Zusammenhänge zwischen den Aussagen über Zenon im Brief an Elisabeth und im *Discours* über die Errungenschaften der Stoiker zeigen, daß die Beschränkung auf die Ziele, die durch das eigene Handeln allein erreicht werden können, in demselben Rechtfertigungszusammenhang wie die Theorie des höchsten Guts steht. Das bedeutet, diese Überlegung müßte auch hinreichend sein, um die stoische Sicht des höchsten Guts zu erklären. Nun folgt aus dieser Überlegung allein weder die Beschränkung der eigenen Ziele, noch die Beschränkung der eigenen Begierden oder Wünsche auf das, was vollständig in unserer Macht liegt. Es folgt keine Entscheidung für das aristotelische oder das stoische Ideal. Denn das stoische Ideal beinhaltet, daß wir die Ziele, die wir haben müssen, auf das beschränken, was *vollständig* in unserer Macht ist. Die Überlegung, was man zur Verfolgung von Zielen beitragen kann und was nicht, führt nicht unmittelbar dazu, seine Ziele auf das zu beschränken, was vollständig in der eigenen Macht ist, noch sagt diese Überlegung unmittelbar irgend etwas über die natürlichen Ziele des Menschen. In der Formulierung auch des aristotelischen Ideals bezieht sich Descartes ja ausdrücklich auf die

---

<sup>154</sup> „[...]après que nous auons fait nostre mieux, touchant les choses qui nous sont exterieures, tout ce qui manque de nous reussir est, au regard de nous, absolument impossible.“

<sup>155</sup> „Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement, touchant les Desirs, est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dependent entierement de nous, de celles qui n'en dependent point.“

günstigstmöglichen Umstände. Das heißt, dieses Ideal blendet nicht naiv die Überlegung aus, was wir verändern können und was nicht. Es erfordert ja nicht, Handlungen zu vollführen, die nur dann vernünftig wären, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt wären, die nicht erfüllt sind, wie z.B. zu fliegen. Descartes' Beispiele wie der Wunsch, Flügel zu haben, sind irreführend (AT VI, 26). Dieses Ziel hält er auch unter bestmöglichen Umständen für unerreichbar. Es fällt daher auch aus dem aristotelischen Ideal heraus. Es gibt aber eine Reihe von Zielen, die wir verfolgen, ohne daß sie vollständig in unserer Macht lägen. Wir nehmen Getränke zu uns, um die Gesundheit zu erhalten. Es ist nicht abwegig, ein solches Ziel zu haben, auch wenn seine Erreichung nicht vollständig in unserer Macht steht, noch, einen solchen Zielinhalt für eine der Vollkommenheiten unserer Natur zu halten.<sup>156</sup> Es folgt nicht aus einer Überlegung, was in unserer Macht ist, daß er nicht zum höchsten Gut gehört. Gegen die Interpretation des cartesischen Stoizismus als handlungstheoretische Trivialität spricht auch die Gleichsetzung von Zielen, die der Mensch haben muß, und Gütern. Während Ziele oder ein Wollen vielleicht begrifflich darauf beschränkt werden könnten, was der Erkennende aus eigener Kraft erreichen kann, scheint eine solche Beschränkung von Gütern willkürlich. Güter bezeichnen, was für den Menschen Wert hat. Etwas kann aber für den Menschen Wert haben, ohne daß er es mit eigenen Ressourcen erreichen könnte. Die Äquivalenz von Gütern und Zielen zeigt sich in Descartes' Definition des höchsten Guts, das bestimmt wird als Inbegriff von Zielen, die der Mensch haben muß. Auch die Wendung „muß“ ändert daran zunächst nichts. Denn die Unterscheidung von Gütern, die der Mensch erstreben muß, und anderen Gütern bzw. korrespondierenden Zielen ist nicht durch die handlungstheoretische Beschreibung festgelegt, was in der eigenen Macht liegt.

Das Hauptgewicht von Marshalls Argumentation muß daher auf der emotionalen Unabhängigkeit liegen, zu der die handlungstheoretische Unterscheidung führt. Diese Unabhängigkeit kann gegenüber Gütern bestehen, die gar nie in der eigenen Macht sind, und gegenüber solchen, die es nur unter günstigen Umständen sind. Sie könnte ein Beitrag zur Stabilität der Glückseligkeit sein, die der Stoizismus verspricht, weil diese Glückseligkeit nicht dadurch beeinträchtigt wird, daß man etwas begehrt, das man nicht erreicht. Aber auch wenn daraus vielleicht ein Argument für den Anspruch der Stoiker entwickelt werden kann, größere Glückseligkeit als die Nichtstoiker zu erreichen, reicht dieses Argument nicht hin, zwischen den beiden Idealen den Ausschlag zu geben, weil unabhängig von der Glückseligkeit feststehen soll, welche Ziele in der Natur des Menschen liegen, die er haben muß. Glückseligkeit ist ja nur eine Folge der Erreichung dieser Ziele. Unabhängig von dieser Frage, wie der Widerspruch zweier Ideale des Menschen zu beheben sei, kann aus der handlungstheoretischen Unterscheidung allein nicht ohne weiteres auf emotionale Unabhängigkeit dessen geschlossen werden, der sie trifft. Wenn ich einsehe, daß ich etwas Bestimmtes nicht allein von mir aus oder nicht einmal unter günstigen Umständen erreichen kann, heißt das nicht ohne weiteres, daß ich es nicht mehr begehre. Warum sollte die Besinnung darauf, was einer beeinflussen kann und was nicht, einem emotionale Unabhängigkeit von dem sichern, was man nicht völlig oder gar nicht beeinflussen kann? Priamos kann sich über den Untergang Trojas nicht einfach dadurch hinwegrösten, daß er sich erinnert, daß das Weiterbestehen der Stadt nicht gänzlich in seiner Macht lag; zumindest nicht ohne eine Überlegung, welche Bedeutung dieses Ereignis für Gelingen oder Scheitern seines Lebens hat. Offenbar muß Descartes ganz bestimmte Voraussetzungen machen, worin die Funktion von Wünschen oder Begierden besteht, und wie sie beeinflussbar sind. Wir haben gesehen, daß Descartes die

---

<sup>156</sup> Zu einer strengen begrifflichen Trennung zwischen dem, dessen wir an einer Handlung ganz sicher sein können, freilich in einem epistemischen Sinn, und dem, was sonst noch dazu gehört, führt auch O'Shaughnessys Konzeption des Versuchs (O'Shaughnessy 1973).

Forderung einer emotionalen Indifferenz gegenüber äußeren Gütern aufgibt. Die Begierde scheint nun eine sehr grundlegende Leidenschaft zu sein, die mit anderen in vielfachen Beziehungen steht. So scheint die Klasse der emotionalen Neigungen für etwas Äußeres, die von einem Durstgefühl über das, was uns Lust verschafft, bis zur Liebe zu einem anderen Menschen reicht, in enger Beziehung zum Begehren zu stehen, wie es Descartes versteht. Es wäre nun seltsam, wenn Descartes die ersten zuließe, das zweite nicht. Auch eine Erziehung des Begehrens gemäß der handlungstheoretischen Einsicht wäre eine eher abwegige Forderung. So steht es nicht ganz in meiner Macht, meinen Durst zu befriedigen, wenn meine Macht sich auf meine Gedanken beschränkt. Wenn nun das Durstgefühl irgendeine Funktion hat, dann wohl die, daß es mich ganz unmittelbar dazu treibt, zu trinken (AT VII, 58). Eine Erziehung dahingehend, daß ich nicht mehr das Getränk begehre, sondern, das zu tun, was am ehesten dazu führt, ein Getränk zu sich zu nehmen, erscheint weder vorteilhaft, noch scheint Descartes sie zu fordern. Es bleibt daher nur das magere Ergebnis emotionaler Unabhängigkeit von dem, was man ohnehin nie erreichen kann, und eine vage Forderung nach emotionaler Unabhängigkeit von äußeren Gütern bei gleichzeitiger emotionaler Gerichtetheit auf sie.

Um diese handlungstheoretische Sicht zu einem weiterführenden Integrationsvorschlag zu ergänzen, ist zunächst zwischen zwei Aspekten des stoischen Ideals zu unterscheiden, die zu erklären sind. Der erste Aspekt beinhaltet, daß wir uns auf dasjenige besinnen sollen, was vollständig in unserer Macht ist. Der zweite beinhaltet, daß dadurch auch der Bereich der natürlichen Ziele des Menschen bestimmt wird. Im folgenden soll zunächst gezeigt werden, wie die handlungstheoretische Interpretation ergänzt werden kann, so daß sich der erste Aspekt des stoischen Ideals ergibt. Descartes erhebt im *Discours*, kurz nachdem er seine stoische Maxime vorgestellt hat, den Anspruch, daß die Beschränkung der eigenen Wünsche im stoischen Ideal nicht dazu führt, daß einem wahre Güter entgehen:

„Schließlich hätte ich es auch weder verstanden, meine Wünsche einzuschränken, noch zufrieden zu sein, wenn ich nicht einen Weg verfolgt hätte, auf dem ich des Erwerbes aller der Erkenntnisse sicher sein konnte, deren ich fähig wäre, und ich glaubte, auf demselben Wege der Erwerbung aller wahren Güter sicher zu sein, die jemals in meiner Macht sein würden. Denn da unser Wille sich nur in dem Maß bemüht, einer Sache zu folgen oder sie zu fliehen, in welchem Maße unser Verstand sie ihm als gut oder als schlecht vorstellt, so genügt es, recht zu urteilen, um recht zu tun, und in der besten nur möglichen Weise zu urteilen, um auch sein Bestes nur Möglichen zu tun, d.h. um alle Tugenden, und zugleich alle übrigen Güter, die man erlangen kann, zu erlangen; ist man aber gewiß, daß dem so ist, so kann es nicht fehlen –man wird zufrieden sein.“ (I.I, 23, AT VI, 28)<sup>157</sup>

Descartes kann hier nicht nur meinen, daß die Begierde nach äußeren Gütern einfach verlorengelht. Denn wir selbst schränken unsere Wünsche ein. Er muß also die gesamte Umkehr meinen, die dazu führt, die eigenen Gedanken zu reformieren und die Beschränkung der Wünsche verursacht. Descartes verwendet den Begriff des Guts, um das zu artikulieren, was uns garantiert sein muß, wenn wir unsere Wünsche einschränken: der Erwerb aller *wahren* Güter, die jemals in unserer Macht sein können. Die Einschränkung der Wünsche kann entlang zweier verschiedener Grenzen geschehen. Die eine, äußere Grenze schließt absurde Wünsche wie den aus, Flügel zu haben. Solche Wünsche hat Descartes aber schon vorher mit dem Verweis auf ihre Absurdität ausgeschlossen. Es wäre seltsam, wenn er hier noch weitere Bedingungen für einen solchen Ausschluß stellte. Außerdem steht die Äußerung Descartes' in

---

<sup>157</sup> „Et enfin ie n'eusse sceu borner mes desirs, ny estre content, si ie n'eusse suiui vn chemin par lequel, pensant estre assuré de l'acquisition de toutes les connoissances dont ie serois capable, ie le pensois estre, par mesme moyen, de celle de tous les vrais biens qui seroient iamais en mon pouuoir; d'autant que, nostre volonté ne se portant a suiure ny a fuir aucune chose, que selon que nostre entendement luy represente bonne ou mauuaises, il suffit de bien iuger, pour bien faire, & de iuger le mieux qu'on puisse, pour faire aussy tout son mieux, c'est a dire, pour acquerir toutes les vertus, & ensemble tous les autres biens, qu'on puisse acquerir; & lorsqu'on est certain que cela est, on ne sçauroit manquer d'estre content.“

einem Kontext mit seiner Bewunderung der Stoiker, die sich von allen Leidenschaften („affections“) für äußere Güter befreit haben. Also kann nur eine zweite, weiter innen im Bereich denkbarer Wünsche liegende Grenze gemeint sein: Die einzige im vorliegenden Kontext signifikante Grenze aber ist die von Wünschen, die immer, unter allen äußeren Umständen erfüllbar sind, und Wünschen, deren Erfüllung von bestimmten äußeren Umständen abhängt. Diese Einschränkung der Begierden hängt von der Zuversicht ab, alle wahren Güter zu erreichen, die je in der eigenen Macht sein würden. Mit dem Zusatz, daß die Güter wahr sein sollen, meint Descartes wohl nicht nur die Trivialität, daß Güter, die gar keine sind, oder schlechthin unerreichbare Güter ausgeschlossen werden sollen, sondern er betont, daß es um Güter geht, die zur menschlichen Natur gehören. Descartes könnte mit seiner Aussage zweierlei meinen: Er könnte a) behaupten, daß einem kein Gut entgeht, das zum aristotelischen höchsten Gut gehört, *nur* weil man seine Wünsche einschränkt. Er könnte aber auch b) meinen, daß die wahren Güter solche sind, die zum stoischen höchsten Gut gehören, und daher immer vollständig in der Macht des Handelnden liegen. Am Ende des Zitats spricht Descartes davon, zusätzlich zur Tugend alle *anderen* Güter erreichen zu können, die *jemals* in seiner Macht sind. Das „jemals“ deutet an, daß diese Güter mit der Zeit variieren. Da das stoische höchste Gut sich ja auf die Tugend beschränkt, muß er a) die Güter meinen, die das aristotelische höchste Gut darüber hinaus beinhaltet, sofern sie erreicht werden. Der Gegensatz der beiden Ideale ist nicht in der bisherigen Weise aufrechtzuerhalten, weil das stoische Ideal wesentliche Teile des aristotelischen integriert.

Woher kommt nun diese Zuversicht? Descartes muß offenbar eine bestimmte Sicht menschlichen Handelns vertreten. Jede Handlung, mit der ein äußeres Ziel erreicht wird, gliedert sich in einen Teil, der ganz, und einen Teil, der gar nicht in unserer Macht steht. Der erste hält sich im Bereich des Denkens. Diese Analyse scheint abwegig. Viel eher scheint es angebracht, eine Bandbreite unserer Einflußmöglichkeiten anzusetzen. So ist es zwar nicht vollständig in meiner Macht, etwas zu trinken, aber doch sehr weitgehend. Wer die nächste Wahl gewinnt, ist viel weniger in meiner Macht. Ob irgend etwas vollständig in meiner Macht ist, scheint fraglich. Descartes setzt dagegen folgende Analyse. Jede äußere Handlung, mit der wir auf etwas zielen, ist durch ein „indem“ mit dem Bereich, der vollständig in unserer Gewalt ist, unserem Denken, verbunden dergestalt, daß alles, was ich zu dieser Handlung beitragen kann, das ist, einen Zustand des Denkens herbeizuführen, aus dem dann mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit der Handlungserfolg resultiert. Wenn ich meinen Arm hebe, um zu trinken, dann ist das, was ich dazu beitrage, ein Gedanke, der gewöhnlich dafür sorgt, daß ich meinen Arm hebe. Wenn nun die Stoiker sich auf das besinnen, was vollständig in ihrer Macht ist, besinnen sie sich auf das, was sie überhaupt dazu beitragen können, ein äußeres Ziel zu erreichen. Sie verzichten auf keinerlei Instrument oder Weg, ein Ergebnis herbeizuführen. Diese Beschreibung ist alles andere als selbstverständlich, wie schon McDowells Kritik gezeigt hat. Warum sollten nicht körperliche Fähigkeiten oder Tätigkeiten ebenso als etwas beschrieben werden, was einer dazu beitragen kann, ein Ziel zu erreichen, wie der Willensakt, dessen es vielleicht bedarf, um diese Fähigkeiten oder Tätigkeiten auszuüben? Diese Frage wird unten weiter erörtert werden.

Im Anschluß an die zweite Stelle, an der Descartes das aristotelische Ideal diskutiert, diskutiert er auch das stoische höchste Gut. Er stellt fest, daß

„[...]aber das [höchste Gut] eines jeden in seiner Besonderheit eine völlig andere Sache ist, und in nichts als einem festen Willen besteht, recht zu tun, und in der Befriedigung, die dieser hervorbringt. Der Grund dafür ist, daß ich kein anderes Gut bemerke, das mir so groß erscheint oder in der Macht eines jeden liegt. Denn, was die Güter des Körpers und des Geschicks angeht, sie hängen nicht schlechthin von uns ab; und die der Seele beziehen sich alle auf zwei Hauptsachen, die eine, zu erkennen, die andere, zu wollen, was gut ist; aber die Erkenntnis ist oft jenseits unserer Kräfte; deshalb bleibt nichts übrig als unser Wille, den wir schlechthin lenken können. Und ich sehe nicht, daß es möglich wäre, ihn besser zu lenken, als wenn man immer einen festen und

beständigen Entschluß aufrechterhält, genau die Dinge zu tun, die man als die besten beurteilt, und alle Kräfte seines Geistes zu beschäftigen, sie gut kennenzulernen. Darin bestehen alle Tugenden. Dies ist alles, was eigentlich Lob und Ruhm verdient; schließlich ist es dies, aus dem immer die größte und stabilste Zufriedenheit des Lebens sich ergibt. So schätze ich, daß darin das höchste Gut besteht.“(An Christina, 20.11.1647, AT V, 83)<sup>158</sup>

Descartes stellt auch hier die stoischen Auswahlkriterien des höchsten Guts heraus. Es gibt nichts, was so groß wie dieses Gut ist, und nichts anderes, was vollständig in der Macht dessen ist, für den es ein Gut ist. Da das höchste Gut alles umfaßt, was Ziel des Menschen sein muß, so darf das erste Kriterium nicht im Sinne einer Reihung gemeinsam erreichbarer Güter, sondern es muß im Sinne eines Maximums an kompatiblen Gütern aufgefaßt werden, das unter der Bedingung erreichbar ist, daß sie vollständig in der eigenen Macht sind. Descartes bestimmt dann näher, was es bedeutet, daß etwas vollständig in der eigenen Macht ist; das, was man lenken kann, der eigene Willensentschluß. Descartes verwandelt sich die antike Lehre an, daß das höchste Gut in einer tugendhaften Tätigkeit bestehe (vgl. Eth. Nik. 1099a). Wenn diese das stoische Kriterium erfüllen soll, muß sie als Gut der Seele vollkommen in unserer Macht liegen wie das Denken:

„Denn für die [Güter], die nur von uns, d.h. von unserem freien Willen abhängen, genügt das Wissen, daß sie gut sind, um sie mit allem Eifer zu ersteben. Denn wir folgen der Tugend, wenn wir das von uns abhängige Gute tun, und das Verlangen nach der Tugend kann nie zu heftig werden; denn da das Verlangte hier immer erreicht wird, weil es allein von uns abhängt, so wird man all die erwartete Zufriedenheit auch dabei erreichen.“ (§ 144)<sup>159</sup>

Die Tugend ist offenbar Gegenstand eines natürlichen Strebens. Nur wenn wir der Tugend folgen, können wir sicher sein, die Befriedigung zu erreichen, die wir dabei suchen, weil wir nur in der Verfolgung der Tugend nicht auf das Erfülltsein von Bedingungen angewiesen sind, die wir nicht selbst bereitstellen können. Der Tugend zu folgen, beinhaltet, das Gute zu tun, soweit es von einem abhängt. Dazu gehört der Willensentschluß, zu tun, was man für das Beste hält. Descartes beschränkt sich nur deshalb auf das, was man für das Beste *hält*, weil es nicht immer in unserer Macht ist, das Beste zu erkennen. Es kann ihm nicht um eine zufällige Meinung gehen, sondern um die bestmögliche Evidenz, was das Gute ist, die bestmöglich genutzte Erkenntniskräfte bieten, soweit sie in unserer Macht ist. Sie soll die Willensbestimmung leiten. Allerdings fragt sich, wann eine Evidenz bestmöglich ist. Wann darf eine Willensbestimmung beanspruchen, daß bei der Feststellung ihrer Richtigkeit hinreichende Sorgfalt gewaltet hat? Dieses Problem hat schon in der Erkenntnistheorie beschäftigt.

Descartes' Tugendbegriff ist hier nicht konsistent. Denn während er an den vorher zitierten Stellen die Tugend (1) darin sieht, zu tun, was wir für das Beste halten, so daß eine Handlung H und eine damit unvereinbare Handlung I tugendhaft sein können, wenn die Handelnden nur bei hinreichender Sorgfalt

---

<sup>158</sup> „Car, pour les biens du corps & de la fortune, ils ne dependent point absolument de nous; & ceux de l'ame se raportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connoistre, & l'autre de vouloir ce qui est bon; mais la connoissance est souuent au delà de nos forces; c'est pourquoy il ne reste que nostre volonté, dont nous puissions absolument disposer. Et ie ne voy point qu'il soit possible d'en disposer mieux, que si l'on a tousiours vne ferme & constante resolution de faire exactement toutes les choses que l'on iugera estre les meilleures, & d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connoistre. C'est en cela seul que consistent toutes les vertus; c'est cela seul qui, à proprement parler, merite de la loüange & de la gloire; enfin, c'est de cela seul que resulte tousiours le plus grand & le plus solide contentement de la vie. Ainsi i'estime que c'est en cela que consiste le souuerain bien.“

<sup>159</sup> „Car pour celles qui ne dependent que de nous, c'est à dire de nostre libre arbitre, il suffit de sçavoir qu'elles sont bonnes, pour ne les pouvoir desirer avec trop d'ardeur : à cause que c'est suivre la vertu, que de faire les choses bonnes qui dependent de nous, & il est certain qu'on ne sçauoit auoir un Desir trop ardent pour la vertu. Outre que ce que nous desirons en cette façon ne pouvant manquer de nous reüssir, puis que c'est de nous seuls qu'il depend, nous en recevons tousjours toute la satisfaction que nous en auons attenduë.“

dazu gelangen, sie für die besten Handlungen zu halten, läßt er (2) tugendhafte Handlungen an anderer Stelle unabhängig von dem sein, was der einzelne als solche beurteilt:

„Und auch wenn das, was man tut, also schlecht sein kann, ist man doch versichert, daß man seine Schuldigkeit getan hat; anstatt daß man, wenn man eine tugendhafte Handlung vollbringt und doch meint, schlecht zu tun, oder vernachlässigt, zu wissen, wie es damit steht, nicht handelt wie ein tugendhafter Mann. Was aber die Ehre und das Lob betrifft, so schreibt man sie oft den anderen Glücksgütern zu[...]“ (an Christina, 20.11.1647, AT V, 84)<sup>160</sup>

Descartes zeichnet jemanden, der eine tugendhafte Handlung vollbringt in der Meinung, sie sei nicht tugendhaft. Die tugendhafte Handlung müßte nach der obigen Bestimmung (1) die sein, die er für die beste hält. Er müßte die tugendhafte Handlung in der Meinung ausführen, daß sie die beste ist, damit sie überhaupt tugendhaft ist, aber er vollbringt sie annahmegemäß in der Meinung, daß sie schlecht, nämlich nicht tugendhaft ist. Daher muß hier ein meinungsunabhängiger Begriff des Tugendhaften (2) im Spiel sein. Da Descartes ja die Tugend wohl mit einer geistigen Vollkommenheit gleichsetzt, ergäbe sich aus einem meinungsabhängigen Tugendbegriff auch die Schwierigkeit, ob ein falscher Willensentschluß, also einer, mit dem etwas an sich Schlechtes gewollt wird, eine Vollkommenheit sein kann. Vielleicht könnte die Vollkommenheit der Tugend schon mit der größtmöglichen epistemischen Sorgfalt unabhängig vom äußeren Erfolg erreicht sein. Nun zeigt Descartes' Zuversicht, die wahren Güter zu erwerben, die je in seiner Macht sein werden, daß ein umfassendes Fehlgehen in dem, was wir für richtig halten, nicht zu fürchten ist (AT VI, 28). Wir können verlässlich wissen, welche Handlung tugendhaft ist. Wie das obige Zitat zeigt, bleibt allerdings eine Spannung bestehen, weil es beinhaltet, daß man in einem Fall nicht weiß, ob eine Handlung tugendhaft ist.

In den *Passions* faßt Descartes den Tugendbegriff noch konkreter:

„Was man insgemein Tugenden nennt, das sind nur Gewohnheiten der Seele, die sie zu bestimmten Gedanken veranlassen, sodaß sie zwar von diesen Gedanken verschieden sind, aber sie doch hervorbringen können, wie sie umgekehrt auch von diesen hervorgebracht werden.“ (§ 161)<sup>161</sup>

Descartes unterscheidet Gedanken, die wohl 1) Überzeugungen, was das Richtige wäre, und 2) ein Wollen sind, das Richtige zu tun, und 3) die Tugend als Gewohnheit bzw. Disposition, die Gedanken (1 und 2) mit hinreichender Regelmäßigkeit hervorzubringen.<sup>162</sup> Die Gewohnheit scheint nicht nur das regelmäßige Vorkommen bestimmter Willensentschlüsse, sondern das zu sein, was dazu veranlaßt, sie regelmäßig hervorzubringen. Im obigen Zitat (AT V, 82f.) scheint Descartes freilich nicht die Gewohnheit, sondern den Willensentschluß mit der Tugend gleichzusetzen. An anderer Stelle nennt er die Festigkeit dieses Willensentschlusses die Tugend (an Elisabeth, 4.8.1645, AT IV, 265).

Es gibt ein weiteres Problem in dieser Tugendkonzeption. Zu dem Vollkommenheitsbegriff, mit dessen Hilfe Descartes das höchste Gut formuliert, scheint eher ein Tugendbegriff im Sinne einer Vollkommenheit oder einer Fähigkeit ihres Erwerbs zu passen. So könnte es eine Tugend des Körpers sein, wenn ein Mensch gut sieht. Descartes kann sich zwar auf die aristotelische Voraussetzung berufen, daß Tugend etwas Willentliches ist. Aber zumindest aus seinen bisherigen Ausführungen

---

<sup>160</sup> „Et bien que ce qu'on fait alors puisse estre mauuais, on est assuré neantmoins qu'on fait son deuoir; au lieu que, si on execute quelque action de vertu, & que cependant on pense mal faire, ou bien qu'on neglige de scauoir ce qui en est, on n'agit pas en homme vertueux. Pour ce qui est de l'honneur & de la louange, on les attribüé souvent aux autres biens de la fortune[...]“

<sup>161</sup> „Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communement des vertus, sont des habitudes en l'ame qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont differentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, & reciproquement estre produites par elles.“

<sup>162</sup> „For Descartes as for Socrates, virtue consists in knowledge of the good that is in one's own power, but he follows the Aristotelians in thinking that virtue is not exclusively cognitive, since it also consists in the disposition of the will to follow reason, and it is, moreover, both a habit and a passion.“ (Alanen 2003, 219)

wird nicht ganz verständlich, wie dieser Begriff der Tugend in den Rahmen seiner Theorie des höchsten Guts paßt. Sicherlich besteht insoweit eine Übereinstimmung zwischen dem eventuellen Begriff der Tugend als Fähigkeit, Vollkommenheiten zu erwerben, und einem Begriff der Tugend, der eine Willenstätigkeit einschließt, als sich im willentlichen Erwerb von Vollkommenheiten die besondere Fähigkeit des Geistes niederschlägt, Vollkommenheiten zu erwerben. Aber es gibt vielleicht andere Fähigkeiten wie z.B. den Verstand („intellectus“), den Descartes, wie wir sehen werden, als eine Art Disposition rekonstruiert, Einsichten zu haben, die ebensogut Kandidaten für besondere Fähigkeiten wären, mit denen der Geist Vollkommenheiten erwirbt. Wie wir sehen werden, gibt es eine besondere Beziehung zwischen dem, worin der Geist spontan ist, und Willensakten. Aber es ist auch nicht selbstverständlich, daß eine Tugend solche Spontaneität erfordert. Insofern könnte sich hier schon eine Dimension des Praktischen andeuten, die vielleicht mit der Theorie des höchsten Guts vereinbar ist, aber nicht im Rekurs auf sie allein beschrieben werden kann.

Das höchste Gut ist die Tugend als stabile Disposition, das zu tun, was gemäß bestmöglicher Evidenz das Gute ist. Nun bestimmt Descartes das höchste Gut ja als das, worauf der Mensch zielen muß. Zwischen dem, worauf man zielt, und dem, was man will, scheint ein Zusammenhang zu bestehen. Wenn man ein Ziel wirklich hat, dann will man gewöhnlich auch dieses Ziel erreichen. Umgekehrt sind Willensbestimmungen oft durch die Ziele zu charakterisieren, die man hat. Wenn ich das Ziel habe, eine gute Abschlußarbeit zu schreiben, ohne daß etwas dagegen spricht, dann will ich auch eine schreiben und umgekehrt. Vielleicht kann es prinzipiell Ziele geben, die man hat, ohne daß sie den Willen bestimmen und umgekehrt. Wenn der Willensentschluß, das zu tun, was man für das Beste hält, nun das höchste Gut und so das ist, was der Mensch sich zum Ziel setzen muß, wird dieser Zusammenhang verschoben. Denn gewöhnlich ist ja nicht der Willensentschluß selbst, sondern das, zu dessen Verfolgung man sich entschließt, das Ziel. Nicht der Willensentschluß, eine gute Abschlußarbeit zu schreiben, ist das Ziel, sondern, sie zu schreiben. Dieses Ziel charakterisiert die Willensbestimmung. Der Inbegriff dessen, worauf man zielt, soll nun nicht mehr das sein, wozu man sich entschließt, sondern ein Entschluß selbst. Nun könnte dieses Problem vielleicht durch die sprachliche Korrektur gelöst werden, daß nicht die Willensbestimmung das Ziel ist, sondern, zu tun, was man für das Beste hält. Doch Descartes sagt, das einzige, was ganz von einem abhängt, ist eben der Willensentschluß. Wenn zu tun, was man für das Beste hält, etwas anderes als dieser Entschluß ist, dann ist es nicht vollständig in unserer Macht; dann wäre offenbar das höchste Gut nicht mehr das, was nur von uns abhängt. Es bleibt daher nur, daß man auf den Willensentschluß, mit dem man das tut, was man für das Beste hält, selbst zielt.

Wenn man nun nicht nur irgendetwas von dem tun wollen soll, was man für das Beste hält, sondern dieses Beste schlechthin, dann muß sich dieses Beste irgendwie zu dem Güterinbegriff, den Gütern der Seele, des Körpers und des Glücks verhalten. Im oben zitierten Brief bestimmt Descartes alles, was wir für gut halten, als etwas, das zu haben eine Vollkommenheit ist (AT V, 82f.). Das, was wir für gut halten, muß also auf jeden Fall ein Teil des aristotelischen Ideals sein, das ja die Vollkommenheiten aller Kategorien umfaßt. Wenn es sich auf ein Gut der Seele reduzierte, dann ergäbe sich folgende seltsame Situation: Der Willensentschluß, das Beste zu tun, ist ja selbst das höchste Gut der Seele, ein Inbegriff ihrer Güter. Das Beste hinsichtlich der Güter der Seele ist also dieser Willensentschluß selbst. Also wäre das höchste Gut *nur* ein Willensentschluß, der sich selbst zum Inhalt hätte. Nun gibt es auch Vollkommenheiten der Seele, die sie erst erwirbt, und die sich nicht auf einen Willensentschluß reduzieren lassen, sein Bestes zu tun, z.B. Erkenntnisse. Descartes ist ungenau, wenn er diesen Willensentschluß mit dem höchsten Gut identifiziert. An der zitierten Stelle des *Discours*

spricht Descartes zudem vom Besten hinsichtlich äußerer Dinge (AT VI, 25). Daher ist zu vermuten, daß der Willensentschluß, das Beste zu tun, einiges von dem zum Inhalt hat, was das aristotelische höchste Gut ist, zumal dieses höchste Gut ein denkbar weiter Inbegriff von Gütern ist. Indes behauptet Descartes, er sei sicher, ihm werde *keines* der Güter entgehen, die jemals in seiner Macht sein würden. Es könnten ja die günstigstmöglichen Umstände eintreten, daß er mit dem rechten Wollen das gesamte aristotelische Ideal erreichen könnte. Dazu gehört wohl ein Willensentschluß, der sich auf den gesamten Umfang dieses Ideals richtet. Die Tugend besteht demnach in dem Willensentschluß, zum Erwerb des aristotelischen höchsten Guts beizutragen, was an einem liegt:

„Denn all die Tätigkeiten der Seele, die uns irgendeine Vollkommenheit erwerben, sind tugendhaft[...]“ (an Elisabeth, 1.9.1645, AT IV, 283)<sup>163</sup>

Tugendhafte Handlungen sind alle, die irgendeine Vollkommenheit erwerben. Hier beschreibt Descartes die Tugend wieder als etwas, was äußeren Erfolg beinhaltet. Er geht dabei nicht auf Probleme ein, welche systematische Beziehung zwischen der Handlung und dem Erwerb der Vollkommenheit bestehen muß, ob etwa der zufällige Erwerb einer Vollkommenheit durch eine dazu eigentlich ganz ungeeignete Handlung auch tugendhaft genannt werden kann.

Damit ist freilich das Problem, daß ein Willensentschluß zumindest teilweise auf sich selbst zielen muß, noch nicht gelöst. Das höchste Gut der Seele, auf das der Mensch zielen muß, besteht ja offenbar in dem Entschluß, das Beste zu tun. Umgekehrt müssen die Ziele, die zum aristotelischen höchsten Gut außerdem gehören, Güter des Körpers und des Glücks, Gegenstand eines Willensentschlusses sein können, das Seine zu ihrem Erwerb beizutragen, aber sie dürfen aus stoischer Sicht deshalb nichts sein, worauf der Mensch zielen muß, weil seine Ziele sich auf das beschränken müssen, was jeder in seiner Besonderheit erreichen kann. Diese Interpretation des Willensentschlusses als Ziel läßt sich an einem Beispiel P. Hieronymis illustrieren:

“Suppose, for example, my boss wants me to intend to have the job done by the end of the day; moreover, she doesn't care about the job, but only cares about my willingness to form the intention. Now, assuming I have reason to please my boss, I have a reason for having this intention, and, importantly, the fact that the intention would be good to have can itself serve as a reason to do the job. I can decide to  $\phi$  simply in order to intend to  $\phi$ .” (Hieronymi 2006, 57)

Der Chef des Beispiels ist der einzelne selbst, insofern er sich als Geist nimmt. Für ihn geht es darum, einen bestimmten Willensakt zu haben, der ein bestimmtes äußeres Tun zum Inhalt hat. Die Unterscheidung läßt sich auch mit Hilfe der Unterscheidung von Volitionen erster und Volitionen zweiter Stufe erläutern, die Frankfurt in die Diskussion eingeführt hat (Frankfurt 1971). Die Fähigkeit, Volitionen zweiter Stufe zu unterhalten und sich dadurch zum eigenen Charakter zu verhalten, macht für ihn eine Person aus. Bei Volitionen erster Stufe ist das, was man will, nicht selbst ein Willensentschluß, bei Volitionen zweiter Stufe ist es ein Willensentschluß. Diese Unterscheidung könnte helfen, Descartes' erste Aussage zu erläutern. Das höchste Gut soll ein Willensentschluß sein, das Beste zu tun bzw. möglichst viele Vollkommenheiten zu erwerben, die in der menschlichen Natur liegen. Dieser Willensentschluß kann insofern das höchste Gut im Sinne des stoischen Ideals sein, etwas, worauf der Mensch zielt, als er der Gegenstand eines Willensentschlusses zweiter Stufe ist. Er selbst bildet den Inbegriff derjenigen Vollkommenheiten, die wir sicher erreichen können. Auch der Willensentschluß zweiter Stufe könnte freilich eine Vollkommenheit sein. Dann scheint er zwar Gegenstand eines Willensentschlusses dritter Stufe sein zu müssen etc., aber dieser Regreß kann

aufgehalten werden, indem ein Willensentschluß n-ter, z.B. dritter Stufe selbst keine Vollkommenheit ist.

Doch welche Rolle kann der Willensentschluß zu einer Reihe von Willensentschlüssen, mit denen der Mensch sein Bestes tut, zusätzlich zu diesen Willensentschlüssen haben? Der Unterschied zeigt sich in einer möglichen Situation, in der ein Willensentschluß aus der Reihe herausfällt, also kein Willensentschluß ist, mit dem einer sein Bestes tut. Ohne den Willensentschluß zweiter Stufe könnte dieser Willensentschluß mit den anderen vereinbar sein. Er ist aber unvereinbar mit dem Willensentschluß zweiter Stufe. Es wäre nun vielleicht denkbar, daß bei einem Konflikt beider Willensentschlüsse sich der zweiter Stufe durchsetzt. Es ist nicht ganz klar, ob Descartes diese Möglichkeit zugestehen kann. Aber er kann auf jeden Fall die Möglichkeit zugestehen, daß der Willensentschluß zweiter Stufe bei der Fassung von Willensentschlüssen erster Stufe eine Rolle spielt, so daß es z.B. bei einem Geist, der einen solchen Entschluß unterhält, wahrscheinlicher ist, daß er eine Reihe von Willensentschlüssen realisiert, mit denen der Mensch sein Bestes tut, als bei einem anderen mit gleicher Information, aber ohne diesen Entschluß. Freilich kann der Willensentschluss zweiter Stufe nicht allein die größtmögliche Vollkommenheit des Geistes sein. Denn wenn er mit einem gegenläufigen Willensentschluss erster Stufe einhergeht, liegt in letzterem sicher eine Unvollkommenheit. Was eher nötig ist, ist eine willentliche Gesamteinstellung, alle Güter zu erwerben, die zur Natur der Instanz gehören, die diese Einstellung hat. Zu diesen Gütern gehört diese Einstellung selbst.

Dieser Schritt zur Auflösung der Spannung beider Ideale wirkt nun insofern künstlich, als es relativ zu den Vollkommenheiten des Geistes kontingent erscheint, daß der Inhalt der Willensentschlüsse, die diese Vollkommenheit bilden, unter anderen gerade die äußeren Vollkommenheiten sind, die das aristotelische Ideal zusätzlich enthält. Aber diese Künstlichkeit kann aufgelöst werden, indem gezeigt wird, wie Vollkommenheiten dieses Inhalts in die Natur des Geistes passen. Der Geist ist in seiner Spontaneität und Passivität auf eine bestimmte Funktion der wesentlichen Vermögen Verstand und Wille angelegt, die auch ein Zusammenwirken mit körperlichen Funktionen einschließt. Es scheint nun vernünftig, daß ein entsprechendes Funktionieren auch zu größtmöglicher Vollkommenheit führt. Es besteht im wesentlichen darin, Einsichten willentlich umzusetzen. Wenn nun die äußeren Güter wahre Güter sind, dann liegt die richtige Funktion der geistigen Vermögen darin, die Einsicht in diese Güter richtig umzusetzen. Insofern folgt zwar nicht, daß die einzelnen äußeren Güter so sein müssen, wie sie sind, damit der Geist vollkommener wird; aber es wird verständlich, daß der Geist vollkommener wird, wenn er auf sie zielt.

Die Diskussion der verschiedenen Willensentschlüsse, die zum stoischen Ideal gehören, führt zu einem Ergebnis, das Marshalls Interpretationslinie entspricht. Das stoische Ideal hat auch einen Vorzug, der vielleicht die mangelnde Brauchbarkeit des aristotelischen Ideals partiell erklärt. Dieses Ideal beruht zwar nicht auf einer falschen Analyse des Handelns, aber es beinhaltet auch nicht ausdrücklich die richtige Analyse. Das stoische Ideal dagegen zeigt auf, was wir tun können, natürliche Ziele zu erreichen. Dazu ist wichtig, die Rolle des Denkens herauszuarbeiten, das ganz in der eigenen Macht ist.

Das stoische kann das aristotelische Ideal integrieren, was die Inhalte einer zielgerichteten Tätigkeit angeht. Dadurch wird es zwar entlastet, da es nicht beinhalten muß, auf Güter zu verzichten. Aber diese Integrationsmöglichkeit gibt nicht den Ausschlag zwischen den beiden Idealen. Denn es steht noch die Frage im Raum, worin das höchste Gut besteht. Für diese Frage folgt aber nichts aus der

---

<sup>163</sup> „[...]car toutes les actions de nostre ame qui nous acquerent quelque perfection, sont vertueuses [...]“

integrierenden Konstruktion. Denn das höchste Gut ist durch die Ziele bestimmt, die der Mensch haben muß. Diese Ziele wiederum sind durch die Natur des Menschen bestimmt. Es bleibt daher offen, ob der Mensch den Willensentschluß, das Beste zu tun, oder alle äußeren Güter, zu deren Erreichung er sein Möglichstes beiträgt, zum natürlichen Ziel haben muß, mit dessen Erreichung er „perfekt“ ist. Vor dem Hintergrund der zuletzt vollzogenen zwei Schritte soll nun untersucht werden, inwieweit eine integrative Perspektive auf die beiden unvereinbaren Ideale möglich ist. Wie passen nun die beiden Anforderungsmengen des Geistes und der Verbindung von Geist und Körper zusammen? Ein erster Schritt zu einer Lösung dieses Problems ist die Anerkennung der Tatsache, daß der Geist höherrangig ist als der Körper. Es könnte nun weiter argumentiert werden: Jede Veränderung der Seele hat den Status der Modifikation einer Substanz, eine Veränderung des Körpers verändert lediglich einen vorhandenen Modus. Daher ist jede Vollkommenheit, welche die Seele erwirbt, höherer Ordnung als Vollkommenheiten des Körpers. Descartes bietet jedoch innerhalb der Modi keinerlei Differenzierung, die wertend umgedeutet werden könnte. Trotzdem ist er der Überzeugung, daß nicht nur der Geist höherrangig ist als der Körper, sondern daß auch die Güter des Geistes, die aus Eigenem zu erreichen sind, höherrangig sind als die des Leibes:

„Die zweite Sache, die man erkennen muß, ist die Natur unserer Seele, insofern sie ohne den Körper besteht und viel vornehmer als er ist, und in der Lage, eine unendliche Zahl von Freuden zu empfinden, die sich nicht in diesem Leben finden[...]“ (an Elisabeth, 15.9.1645, AT IV, 292)<sup>164</sup>

Gueroult interpretiert Descartes' Ethik als eine Technik, die zeigt, wie zwischen verschiedenen Mitteln zur Erreichung eines gegebenen Ziels, der Glückseligkeit, zu wählen sei. Auch wenn seine These zurückzuweisen ist, Descartes' Ethik reduziere sich auf eine Technik, ohne zu thematisieren, wozu diese gebraucht werden sollte, kann die Idee einer klugen Wahl im Sinne einer Güterabwägung aufgenommen werden (Gueroult 1953, 230). Dieses Güterkalkül muß vom Vorrang der Seele ausgehen. Der Vorrang der Seele und ihrer Güter kann verschieden beschrieben werden. Im Extremfall bildet er eine lexikalische Ordnung: Jede Veränderung der Seele auf größere Vollkommenheit hin ist mehr wert als alle möglichen Vollkommenheiten des Körpers zusammengenommen. Nur wenn eine solche Rangordnung der Seele und des Körpers, angesetzt wird, bedarf es nicht immer aufs neue einer Abwägung, ob den Maßgaben für die Seele oder den Körper zu folgen sei. Stattdessen kann man sich nach dem richten, was der Seele größtmögliche Vollkommenheit gibt, und erst bei Indifferenz in dieser Frage nach dem, was dem Körper zuträglich ist. Unter dieser Bedingung ist es möglich, eine Ethik zu entwickeln, die für die Seele allein und für eine Seele gilt, die mit einem Körper verbunden ist. Eine schwächere Form des Vorrangs der Seele würde beinhalten, daß eine hinreichende Menge an Gütern des Leibes für den Verlust eines Guts der Seele kompensieren könnte. Es könnte dann zu einem Konflikt zwischen den Anforderungen meiner als eines Geistes und des Menschen kommen.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> „[...] la seconde chose qu'il faut connoistre est la nature de nostre ame, en tant qu'elle subsiste sans le corps, & est beaucoup plus noble que luy, & capable de iouir d'une infinité des contentemens qui ne se trouuent point en cete vie.“

Auch wenn diese Stelle sich auch auf ein Leben nach dem Tode und nur auf Freuden, nicht auf Güter bezieht, steht sie doch im Kontext der Diskussion der beiden Ideale. Sie scheint daher zu beinhalten, daß wir dem Vorrang der Seele und der Vorzüglichkeit ihrer Freuden, die ja immer Vollkommenheiten korrespondieren, Rechnung tragen sollen.

<sup>165</sup> A. Rorty (1986) weist auf diese eventuelle Spannung zwischen den Gütern des Geistes und denen des Körpers hin. Sie bezweifelt, daß sich unter diesen Umständen eine einheitliche Theorie des höchsten Guts entwickeln läßt. Doch warum sollte eine solche Theorie nicht durch eine Abwägung erreicht werden? Eher könnte die Spannung zwischen dem Einzelinteresse und dem Gesamtinteresse, die Descartes selbst sieht, zu solchen Sorgen Anlaß geben.

Descartes scheint indes manchmal sogar zu behaupten, die Sorge für den Körper sei den Zielen des Geistes vorgeordnet, nennt er doch als Ziel die

„[...]Gesundheit [...], die zweifellos das erste Gut [premier bien] und die Grundlage aller andren Güter dieses Lebens ist“ (I.I, 51, AT VI, 62)<sup>166</sup>

Der Kontext der praktischen Philosophie mit dem Ziel der Naturbeherrschung, in dem Descartes hier spricht, zeigt, daß die Gesundheit zum Kreis der Güter des Leibes und des Schicksals gehört, die das aristotelische Ideal einbezieht.<sup>167</sup> Die Erhaltung der Gesundheit ist nicht das *höchste* Gut, sondern das erste in einer Reihe der Abhängigkeiten, *conditio sine qua non* der Erreichung anderer Güter, als Grundlage der anderen Güter *dieses Lebens*, derjenigen Güter, die sich auf dieses Leben in Verbindung mit dem Körper beschränken, nicht der Güter des Geistes, die unabhängig davon sind. Diese Auszeichnung der Gesundheit verwundert auch nicht, denn dieses Leben hängt davon ab, daß die Vereinigung von Körper und Geist aufrechterhalten wird.<sup>168</sup>

Für die Vorrangigkeit der Selbsterhaltung und Gesundheit mag auch eine Stelle aus einem Brief an den Marquis von Newcastle ins Feld geführt werden:

„[...]Die Erhaltung der Gesundheit war immer das vorrangige Ziel meiner Studien[...]“ (10.1645, AT IV, 329)<sup>169</sup>

Doch ist dieses individuelle Studienziel nicht mit dem Ziel des Menschen zu verwechseln. Die Wichtigkeit dieses Studienziels ist mit der Bedingungsfunktion der Gesundheit für die anderen Güter wie mit der Komplexität der Materie und der Leistungskraft der cartesischen Methode auf diesem Gebiet erklärbar.<sup>170</sup> Selbst wenn die Gesundheit nicht das wichtigste Gut ist, mag sie daher das wichtigste Studienziel sein. Ganz in diesem Sinne einer Unterordnung des Ziels der Gesundheit unter die stoische Selbstbeschränkung erklärt Descartes im Brief an Chanut vom 15.6.1646, wichtiger als Mittel der Selbsterhaltung zu finden sei es, den Tod nicht zu fürchten (AT IV, 442). Diese Aussage könnte als Zeichen der Resignation angesichts der Ergebnisse der Methode gewertet werden, die hinter

---

<sup>166</sup> „[...]la santé, laquelle est sans doute le premier bien, & le fondement de tous les autres biens de cete vie[...]“

<sup>167</sup> Die Frage ist, wie „premier“ zu verstehen sei. Soll die Gesundheit als letztes oder als „wichtigstes“ Ziel dienen, entweder im Sinn eines Inbegriffs von Zielen, der alle anderen Ziele einbegreift, oder als höchstes in einer Reihe von Zielen, so muß „premier bien“ im Sinne von „höchstes Gut“ verstanden werden. Descartes verwendet jedoch für beide Zielbegriffe „souverain bien“, z.B. an den bisher diskutierten Stellen für einen Zielinbegriff (AT IV, 275) oder zur Auszeichnung wahrer Überzeugungen, also nur eines Teils aller natürlichen Ziele (AT IX / 2, 4). Dieser Ausdruck ist wohl mit „höchstes Gut“ zu übersetzen. Descartes verwendet ihn aber nie für die Gesundheit. „Premier“ wird von Descartes zuweilen für das erste in einer Abfolge und zugleich das Rangniedrigere verwendet. So nennt er „[...]die ersten vier Weisheitsgrade[...]“ („[...]les quatre premiers degrez de Sagesse[...]“ II.I, XXXV, AT IX / 2, 7) „premiers“ und im Gegensatz dazu eine „[...]fünfte unvergleichlich erhabener und sicherere Stufe der Weisheit[...]“ („[...]vn cinquième degré pour parvenir à la Sagesse, incomparablement plus haut & plus assuré que les quatre autres[...]“ II.I, XXXIV, AT IX / 2, 5) höher. Die Gesundheit bzw. die Selbsterhaltung wäre analog das erste Gut in einer Reihe anderer, höherer.

<sup>168</sup> Daher ist Cottinghams englische Übersetzung von „premier bien“ mit „chief good“ zurückzuweisen, denn damit wird das erste zum wichtigsten oder gar hochrangigsten Gut (Descartes 1984).

<sup>169</sup> „[...]la conseruation de la santé a esté de tout temps le principal but de mes études[...]“

<sup>170</sup> Die genaue Interpretation dieser Passagen ist wichtig, weil viele Autoren (Gueroult 1953, 236, Röd 1982, 132) Descartes die Meinung zuschreiben, die Gesundheit sei das wichtigste oder gar höchste Gut. Der Medizinhistoriker R. Carter (1983) treibt diese Fehlinterpretation ins Extrem, indem er gegen jede Texteweidenz und die gesamte Forschung Descartes ein naturalistisches Bild des Menschen als eines ausschließlich von körperlichen Emotionen zur Selbsterhaltung getriebenen Automaten unterstellt; was Carter nicht hindert, eine praktische Korrekturfunktion der Emotionen durch Erklärungsschemata anzusetzen, deren Etablierung gegen die Emotionen der einzige Zweck des hyperbolischen Zweifels sei (1983, 73), wie auch immer diese Korrektur angesichts der Bestimmtheit des Willens ausschließlich durch körperliche Emotionen zu implementieren sein mag (1983, 120ff.). Ganz in der Konsequenz dieser Auffassung liegt Carters Meinung, Ideen seien ausschließlich körperlicher Natur (z.B. 1983, 139f.). Das für sein Buch titelgebende Problem von Leib und Seele wird durch konsequente Reduktion der Seele auf Körperfunktionen beseitigt statt gelöst.

den Erwartungen zurückgeblieben seien. In Wahrheit ist sie Ausfluß desselben Stoizismus, den Descartes schon im *Discours* vertritt. Die Gesundheit ist also ein Ziel, aber den Zielen des Geistes nicht unbedingt vorgeordnet. Nach der oben zitierten *Discours*-Stelle beschreibt Descartes den Geist selbst als abhängig von der Situation des Körpers.

„[...]Hängt doch sogar der Geist so sehr vom Temperament und der Anordnung der Organe des Körpers ab, daß, wenn es möglich ist, ein Mittel zu finden, das ganz allgemein die Menschen weiser und tüchtiger macht, als sie bisher gewesen, man dies, wie ich glaube, in der Medizin suchen muß.“(I.I, 51, AT VI, 62)<sup>171</sup>

Sogar der freie Wille scheint davon betroffen:

„[...] und oft verhindert die Indisposition, die im Körper ist, daß der Wille frei ist.“(an Elisabeth, 1.9.1645, AT IV, 282)<sup>172</sup>

Diese Stelle scheint die bisherigen Ausführungen zur Unabhängigkeit des Geistes zu widerlegen, die allerdings ihrerseits auf zahlreiche andere Stellen gestützt wurden. Eine Möglichkeit, einen Widerspruch zu vermeiden, liegt in folgender Lesart der Aussage des *Discours*: Der Geist ist vom Körper insofern abhängig, als der Körper ihn, wenn er nicht in bestimmter Weise tätig wird, durch Leidenschaften und Sinnesdaten selbst in seinen eigenen Tätigkeiten, der Ausübung seiner genuinen Fähigkeiten bestimmen kann, insbesondere, wenn die Gesundheit beschädigt ist. Der Geist muß erst lernen, mit diesen Einflüssen des Körpers umzugehen, so daß sie seine genuinen Tätigkeiten nicht stören. Die Mittel dazu hat er in Gestalt der Medizin, die damit weit über das, was Ärzte gewöhnlich tun, hinausgeht. Sie ist eine allgemeine Wissenschaft vom richtigen Umgang mit dem Körper.

Die natürlichen Ziele werden noch von einer weiteren Seite her ergänzt: Der einzelne ist gehalten, die Vollkommenheit der Welt zu befördern, soweit seine Einsicht reicht. Durch ein solches Ziel scheint die Autarkie des Geistes ebenfalls gefährdet, und zwar nicht aus einer äußeren Verbindung mit einem Körper, sondern aus seiner bloßen Stellung in der Schöpfung heraus. Um mit dieser Problematik umzugehen, ist zunächst zu fragen, wie dieses Ziel in die Betrachtung des menschlichen Wesens paßt. Descartes integriert es nicht ohne Widersprüche in das aristotelische Ideal. Man könnte versuchen, auch dieses Ziel des Wohls anderer analog zu den Zielen zu behandeln, die aus der Verbindung mit dem Körper hervorgehen, weil sich die Notwendigkeit einer Sorge für das Wohl anderer nur aus dem Interkurs in einer räumlichen Welt, nicht einer Welt autarker Geister ergibt, die sich ohnehin jede Vollkommenheit verschaffen, deren sie fähig sind. So scheint sich auch diese Verpflichtung nicht aus der Verfassung des Geistes ohne Rücksicht auf äußere Verknüpfungen mit Körpern in der Welt zu ergeben. Doch scheint diese Abhängigkeit des Beitrags zum Ganzen vom Körper eher zufällig. Sie ändert nichts daran, daß der Geist auch unabhängig von seiner Verbindung mit dem Körper gehalten ist, das Weltbeste zu befördern. Denn das Gesetz, das Weltbeste zu fördern, hat ja anscheinend andere Gründe als die Vorgabe, für den Körper zu sorgen. Es wird auch nicht in einen Trade-off verschiedener Kandidaten des moralischen Subjekts oder des Geistes und des Körpers einbezogen.

Die Aufgabe, für die Welt zu sorgen, kann nicht einfach als nachrangig gegenüber den Zielen des Geistes ohne Rücksicht auf die Welt behandelt werden, zu der er gehört, weil Descartes sie nirgends einschränkt, sondern dem eigenen Wohl sogar vorordnet. Wie ist diese Vorordnung mit der Autarkie in den vorrangigen Zielen vereinbar? Auch das stoische Ideal beinhaltet ja, betreffend die äußeren Dinge sein Bestes zu tun. Auch wenn der Geist unabhängig vom Körper, autark in seinen genuinen

---

<sup>171</sup> “[...] car mesme l’esprit depend si fort du temperament, & de la disposition des organes du cors, que s’il est possible de trouuer quelque moyen, qui rende communement les hommes plus sages & plus habiles, qu’ils n’ont esté iusques icy, ie croy que c’est dans la Medecine qu’on doit le chercher.“

<sup>172</sup> „[...]& souuent l’indisposition qui est dans le corps, empesche que la volonte ne soit libre.“

Zielen ist, so heißt das nicht, daß in diesen Zielen keine Rücksicht auf ein eventuelles Verhältnis zu anderen Dingen genommen werden müßte. Ein bestimmtes ohne Verletzung der Autarkiebedingung erreichbares Verhalten, das gewöhnlich bestimmte äußere Folgen hat, könnte zur Erreichung der genuinen Ziele des Geistes gehören. In dieser Form als Aspekte genuiner Vollkommenheiten des Geistes könnten Gesichtspunkte wie die Gesundheit und die Vollkommenheit des Weltganzen vorrangige Ziele mit bestimmen. Auch diese Überlegung versöhnt die Verpflichtung, das Wohl des Ganzen zu fördern, und das Eigeninteresse nur pragmatisch, überwindet die im letzten Kapitel aufgezeigten Schwierigkeiten ihres Woher nicht.

Es wurde bereits eine Formel gefunden, die nun im Licht der Verständigung über den Geist und seine Beziehung zum Körper weiter entwickelt werden kann. Auch wenn die Vervollkommnung des Körpers und die Vollkommenheit der Welt keine Ziele des Geistes sein *müssen*, so muß er doch eine Disposition aufweisen, zu dieser Vervollkommnung äußerer Dinge seinen Beitrag zu leisten. Unter geeigneten äußeren Umständen wirkt der Geist im Sinne der Funktion in der Welt, den Körper zu erhalten und ihn und das Weltganze zu befördern. Diese Disposition selbst hält sich innerhalb des eigenen Denkens. Soll sie ein Ziel des Geistes selbst sein, so muß sie zu dessen Vollkommenheit beitragen. Für eine solche Disposition verwendet Descartes den Begriff der Tugend. Tugendhaft zu sein schließt ein, sein Bestes zu tun, ohne daß äußere Umstände dies verhindern könnten. Natürlich mag es Umstände geben, die letztlich daran hindern, mit einer Handlung den Effekt zu erreichen, in dem sie natürlicherweise terminiert. Aber diese Umstände verhindern in der cartesischen Sicht nicht das Tätigsein gemäß einer richtigen Disposition. Der Besitz dieser Tugend kann nun ein Ziel sein, das kein bloßes Teilziel eines weiteren Ziels ist, welches beschreibt, worin die Handlung im Erfolgsfall terminiert. Jenes Ziel kann der Geist von sich aus erreichen. Statt seine Gesinnung von den Gütern des Körpers und des Glücks frei zu erhalten, muß der Geist die Verbindung mit dem Körper als Herausforderung zu einer stabilen Einstellung begreifen, einer Willensbestimmung, die folgenden Imperativ umsetzt:

*„Wähle jeweils die Willensbestimmung, die im Lichte der besten verfügbaren Gründe am ehesten dienlich erscheint, das Wohl des Ganzen zu befördern oder den eigenen Körper zu vervollkommen, falls Du Dich einem zugeordnet findest.“*

Zu dieser Willensbestimmung gehört eine zweite Stufe, die beinhaltet, immer die konkreten Willensbestimmungen erster Stufe zu unterhalten, die das bestmögliche Ergebnis am wahrscheinlichsten machen. Eine gewisse emotionale Unabhängigkeit ist mit dieser Einstellung vereinbar, denn der Geist kann, was ihn selbst angeht, gleichgültig sein, welche Informationen und Anreize zu ihm gelangen. Dieselbe Einstellung kann er zur Erreichung des Ziels der Vervollkommnung des Körpers oder des Weltganzen einnehmen, wenn er jenem Imperativ nur genügt. Gleichwohl ergibt sich daraus die Nutzung aller verfügbaren Informationen, deren Verfügbarkeit oder mangelnde Verfügbarkeit als gegeben hingenommen wird. Hierin liegt auch die Selbstverständlichkeit der stoischen Maxime: Das Verhalten des cartesischen Philosophen beinhaltet die common-sense-Maximen, das Beste für den eigenen Körper und die Welt zu tun.

Gemäß der vorphilosophischen Auffassung dessen, der die Differenzierung von Geist und Körper nicht richtig vollzieht und sich im wesentlichen für einen geistbegabten Körper hält, der vor allem für die Bedürfnisse des Körpers zu sorgen hat, ist der Mensch in den wichtigen Gütern von äußeren Umständen abhängig. Wenn einer nun einsieht, daß er hinreichenden Grund hat, sich mit einem Geist zu identifizieren, durch den er das ist, was er ist, und der ihm einen Bereich von möglichen Vollkommenheiten erschließt, deren er ganz sicher sein kann, dann ändert sich mit dieser

Neubewertung der eigenen Situation auch seine praktische Ausrichtung. Er vollzieht zwar nicht die Wende, daß die Ziele, die den intendierten Erfolg einer Handlungsdisposition beschreiben, keine Ziele mehr sind. Aber er realisiert, daß die Handlungsdispositionen, die in demselben äußeren Verhalten terminieren, zugleich ganz andere natürliche Güter erwerben, die gegenüber denen, die er mit seinem Handeln bisher verfolgt, sogar vorrangig sind. Auch wenn das äußere Handeln sich ebensowenig ändert wie der Willensentschluß dazu, heißt das nicht, daß der Geist bisher schon auf diese Güter abzielt. Denn dazu gehört vielleicht ein Willensentschluß zweiter Stufe, der auf die Tugend als Vollkommenheit der Seele zielt und der mit den Willensentschlüssen erster Stufe, die zu einem äußeren Handeln führen, nicht schon einhergeht. Mit diesem Willensentschluß nimmt das moralische Subjekt die Möglichkeit wahr, die nach Frankfurt die Person ausmacht (Frankfurt 1971). Es distanziert sich vom naiven Weltbild, das den korrekturbedürftigen moralischen Charakter bestimmt hatte, und erwirbt bewußt einen neuen, ein System von Gewohnheiten, das den Einsichten der Metaphysik und Erkenntnistheorie Rechnung trägt. Allerdings kann die Willenseinstellung, sein Bestes im Hinblick auf äußere Güter zu tun, auch schon vor dieser Neuorientierung bestehen. Insofern kann die tugendhafte Einstellung auch schon bestehen, ohne daß es schon die Willenseinstellung zweiter Stufe einnehmen müßte. Ein Gewinn an erstrebten Gütern könnte dann nur in den geistigen Vollkommenheiten liegen, auf die der natürliche Mensch, der sich am Körper ausrichtet, zu wenig achtet, und vielleicht in der Willenseinstellung zweiter Stufe. Die Sicherheit, in den vorrangigen Gütern unabhängig zu sein, führt zu größeren Gleichmut gegenüber den Gütern, deren Erreichung von äußeren Umständen abhängt.

Neben den Vollkommenheiten als objektiven Zielvorgaben steht das stoische Ideal der emotionalen Unabhängigkeit von äußeren Gütern. Äußere Güter sind aber etwas, worauf der Mensch zielt. Er richtet auch sein Begehren darauf, wie aus der Diskussion der Leidenschaften erhellen wird, weil diese sonst nicht die Funktion hätten, die Descartes ihnen zuschreibt. Wenn der Geist Freude über körperliche Güter empfinden kann, muß er auch Trauer oder Unzufriedenheit darüber empfinden können. Auch und gerade auf dieser emotionalen Ebene scheint Descartes das Ideal der Unabhängigkeit anzusiedeln. Eine wünschenswerte emotionale Situation beinhaltet Unabhängigkeit von äußeren Gütern. Nur so ist die Glückseligkeit der Stoiker zu sichern, deren Hauptmerkmal Stabilität ist. Nun sind aber Emotionen wie die Freude an äußeren Gütern von diesen Gütern abhängig. Die Forderung der Unabhängigkeit impliziert daher, den Beitrag solcher Empfindungen zum Glück zu akzeptieren und zugleich zu äußeren Gütern emotionale Distanz zu wahren. Zenon reagierte mit dem Ausschluß solcher Emotionen. Seneca will sie vielleicht einschließen. Die cartesische Lösung scheint eine Art Reflexionsmodell zu sein, in dem Emotionen, die von äußeren Gütern abhängen, mit einer Emotion zweiter Stufe verbunden werden, die eine Distanzierung von jenen Emotionen beinhaltet.<sup>173</sup> Descartes nennt diese Emotion Edelmut („générosité“). Sie kann erst am Ende im Zusammenhang der Leidenschaften ausführlicher diskutiert werden.

Wurde nun die Spannung der beiden Ideale wirklich aufgelöst? Der Identifikation des Ich mit dem Geist steht die des Menschen mit der Einheit von Geist und Körper gegenüber. Diese Spannung schlägt in einer Weise auf die beiden Ideale durch, die eine vollständige Auflösung verbietet. Praktisch werden sie vielleicht durch eindeutige Handlungsmaßgaben vereinbart. Aber es bleibt doch die Spannung bestehen, daß die Ziele, die ich als Geist haben *muß*, weil sie in meiner Natur liegen, andere sind als die Ziele, die der Mensch oder die Einheit von Geist und Körper haben muß. Auch die bereits oben diskutierte Spannung innerhalb des aristotelischen Ideals oder zwischen diesem Ideal und einer

---

<sup>173</sup> Eine Emotion zweiter Stufe könnte z.B. ein Schuldgefühl sein, das mit einer körperlichen Begierde einhergeht.

gleichsam objektiven Perspektive, die das Weltganze dem Teil vorordnet, bleibt bestehen. Auch hier bietet Descartes weniger eine endgültige Lösung als eine Reformulierung der Probleme, die sich aus den Spannungen einer metaphysischen Anthropologie ergeben. Vielleicht läßt die aufgezeigte Möglichkeit einer pragmatischen Versöhnung der divergierenden Handlungsvorgaben, die sich aus den jeweiligen natürlichen Perspektiven ergeben, verständlich werden, warum Descartes sich nicht weiter um eine endgültige Auflösung kümmert.

Obgleich es *das* moralische Subjekt, das die beiden Kandidaten widerspruchsfrei vereinigt, eigentlich gar nicht gibt, ebensowenig wie ich und ein Mensch dasselbe sind, spricht Descartes selbst fast überall einfach so, als gebe es ein solches einheitliches Subjekt der Ethik, Metaphysik und Erkenntnistheorie. Daher sprechen auch wir in Zukunft, wo nicht ausdrücklich zwischen dem Menschen und dem moralischen Subjekt unterschieden wird, einfach von einem einheitlichen Subjekt als dem Menschen, wie es ja meist auch die übrige Forschung trotz der damit schon rein metaphysisch, ohne Rücksicht auf ethische Fragen einhergehenden Probleme tut, die Voss aufzeigt. Diesem Menschen werden dann geistige und körperliche Prädikate wie „Freiheit“, „wollen“, „den Arm heben“ zugeschrieben, die eigentlich in aufwendiger Weise paraphrasiert werden müßten.

Abschließend sind noch einige Fragen zu klären, wie sich das Vollkommenheitskalkül im Erkenntniserwerb, das am Ende der Rekonstruktion der Erkenntnisziele dargestellt wurde, zu der Abwägung geistiger gegen körperliche Vollkommenheiten verhält. Ist eine Abwägung, die dazu führt, Erkenntnisziele im Hinblick auf die Erhaltung des Körpers einzuschränken, mit dem Vorrang der geistigen vor den körperlichen Vollkommenheiten zu vereinbaren? Eine Möglichkeit, auf diese Frage zu reagieren, wäre das Abwägen nicht mehr der Vollkommenheiten des Körpers gegen die Vollkommenheiten des Geistes, sondern derjenigen Verluste an Vollkommenheit, die für den Geist aus falschen Überzeugungen resultierten, gegen den Gewinn an Vollkommenheit, den der Geist daraus zieht, daß er eine bestimmte integrale Einstellung zum Körper einnimmt, die erfordert, jede Information zu gebrauchen, die dem Körper und der Mitwelt erwarteten Nutzen bringt.

Ein weiteres Problem ist die Frage nach der Autarkie in den geistigen Zielen. Descartes behauptet, daß wir des Erwerbs der vorrangigen Vollkommenheiten sicher sein können. Soll diese Behauptung auch für die Erkenntnis gelten, so müssen alle die Erkenntnisse im Sinne des Ziels der Wahrheit an sich, zu denen die Sinnesdaten beitragen, prinzipiell, wenn auch vielleicht mit größerem Aufwand auch ohne Sinnesdaten gewonnen werden können. Zumindest im *Discours* scheut Descartes diese extreme Vorstellung. Zwei Einwände sind zu diskutieren: Die Erkenntnis könnte auch in der Weise aufgefaßt werden, die es erlaubt hatte, die Autarkie mit der Sorge für den Körper zu vereinbaren: als eine Disposition wie die Einstellung zum Körper, so daß es auf die Gesinnung ankommt, mit der Informationen aufgenommen werden: Entspreche durch Urteile nur klaren und deutlichen Ideen, wenn welche vorkommen. Zwei Gesichtspunkte sprechen gegen die Dispositionsauffassung:

- 1) Zur Beschreibung der jeweiligen Vollkommenheit des Geistes, die mit einer bestimmten Erkenntnis gewonnen wird, gehört wesentlich das, was da erkannt wird. Es kann also nicht gleichgültig sein, was einem an Erkenntnismöglichkeiten zufällig Gelegenheit gibt, seine Erkenntniskraft zu betätigen. Die Gehalte selbst gehören zur Beschreibung der geistigen Vollkommenheit, auf die im Zuge des Strebens nach einer Erkenntnis gezielt wird. Dagegen geht es ja bei den Vollkommenheiten, die man dadurch erwirbt, daß man das Beste für den Körper und die Mitwelt tut, darum, im Licht bestmöglicher Evidenz zu handeln, nicht um die einzelnen Gehalte dieser Evidenz.

- 2) Selbst bevor er eine Disposition wie die beschriebene annehmen könnte, aber auch um seiner anderen Tätigkeiten willen, muß der Geist ein Bild seiner selbst und seiner Stellung in der Welt haben, seiner Aufgaben und Tätigkeiten. All diese Erkenntnisaspekte müßten dem Geist zugänglich sein, bevor er sein Genüge in einer bloßen Disposition fände, auf Vorgaben zu reagieren, die gegeben sind oder nicht.

Solche Gründe mögen für Descartes ausschlaggebend gewesen sein, ein Autarkiemodell der Erkenntnis zu entwickeln, das zu sehr ungewöhnlichen Folgerungen führt.

Nun sind bestimmte Ideen wie sogar die des Schmerzes zwar angeboren, nämlich die gesetzmäßige Disposition, daß bestimmte Ursachen bestimmte Ideen hervorrufen (AT VIII / 2, 358).<sup>174</sup> Wie das Beispiel des Schmerzes zeigt, spielen jedoch äußere Umstände eine Rolle bei der Erschließung dieser Ideen. Wie kann dann von einer Autarkie die Rede sein? Descartes unterscheidet zwischen den notwendigen Bedingungen für die Erschließung der Ideen, die im Denken selbst liegen, und äußeren Anlässen, die ersetzbar sind (*Notae in Programma*, AT VIII / 2, 360, s.o.). Nur bezüglich der ersteren hauptsächlichen Ursache muß die Autarkiebedingung erfüllt sein. Die zufällige Veranlassung der Erkenntnis im Leben schließt daher die Autarkie nicht aus. Allerdings ist der Geist auch dann nicht autark, wenn es zwar keiner bestimmten, aber doch *irgendeiner* äußeren Ursache bedarf, um eine Erkenntnis zu realisieren. Außerdem verursacht ja nicht jedes körperliche Ereignis eine bestimmte Idee, sondern nur eines einer bestimmten Art. Deshalb gibt es zwischen angeborenen Ideen wie derjenigen Gottes und Ideen einen Unterschied, die sich auf den Körper beziehen, wie derjenigen des Schmerzes. Wir werden wohl nur durch eine äußere, körperliche Ursache dazu veranlaßt, die Ideen der letzteren Art zu vergegenwärtigen, etwa einen Schmerz. Bei den Ideen der ersten Art wie derjenigen Gottes gibt es „oft“ auch einen solchen Anlaß, aber nicht immer (*Notae in Programma*, AT VIII / 2, 359). Das bedeutet, der Geist ist nicht hinsichtlich jeder angeborenen Idee autark, was die Gewinnung einer Erkenntnis daraus betrifft, sondern nur hinsichtlich solcher, die keiner äußeren Ursache bedürfen. Da sich aber die Ideen, zu deren Verwertung es einer körperlichen Ursache bedarf, wohl weniger auf ein allgemeines wissenschaftliches Weltbild als auf das beziehen, was dem Körper zuträglich ist, sind sie für die Vervollkommnung des Geistes durch Erkenntnis nicht so relevant. Es scheint allerdings auch bei wichtigeren Gewißheiten einer bestimmten äußeren Ursache zu bedürfen, etwa bei Schlüssen aus den Sinnesdaten auf die eigene Zuordnung des Geistes zu einem Körper. Hinsichtlich dieser Schlüsse scheint der Geist nicht autark, denn dazu muss er Sinnesideen aktualisieren. Er kann hinsichtlich ihrer auch gar nicht ohne weiteres autark sein, weil die Natur des Geistes ja bestimmt wurde ohne Rücksicht darauf, ob er mit einem Körper verbunden ist oder nicht. Auf eine bedingte Weise ist der Geist allerdings auch in solchen Urteilen autark: Ob der Geist mit einem Körper verbunden wird, ist eine relativ zu den allgemeinen Strukturgesetzen der Schöpfung kontingente Entscheidung Gottes. Eine Autarkie in der Erkenntnis dieser Tatsache muß daher von dieser Entscheidung abhängen. *Ob* der Geist mit einem Körper verbunden ist, kann er autark feststellen, weil bei einer Verbindung immer irgendwelche Sinnesdaten vorkommen, beim Fehlen einer solchen Verbindung nicht.

---

<sup>174</sup> Anderswo nennt Descartes alle Gedanken außer den Willensakten der Bejahung und Verneinung angeboren (an Mersenne, 22.7.1641, AT III, 418, vgl. Gueroult 1953, 101). Williams faßt Descartes' Überzeugung dahingehend zusammen, „[...]daß diese grundlegenden angeborenen Vorstellungen ohne jede Erfahrung überhaupt entwickelt werden können[...]“ (Williams 1981, 106)

### 3 Der rationale Wille

„Philosophy can at most tell us what it would be like to be rational.“(Korsgaard 1996, 332)

#### 3.1 Abriß der Theorie geistiger Aktivität

Die bisherigen Ergebnisse zur Erkenntnisaktivität und der allgemeinen Ethik, die jener die Ziele vorgibt, werden im Ideal des rationalen Willens zusammengeführt. In diesem Kapitel werden die Voraussetzungen zielgerichteter Aktivität und der Implementierung von Erkenntnissen durch einen Abriß der cartesischen Theorie geistiger Akte erläutert. Diese sind freie Willensakte, die Handeln, Urteilen und das Gerichtetsein auf Gehalte erklären sollen. Schwierigkeiten dieser Theorie werden erörtert.

In der bisherigen Darstellung blieb noch ungeklärt, wie der Erwerb aller erreichbaren Güter dadurch analysiert werden kann, daß man sich auf die Reform der eigenen Gedanken beschränkt, und, was es heißt, über die eigenen Gedanken zu verfügen. Der Theorie des höchsten Guts und ihrer Grundlegung in der Betrachtung des moralischen Subjekts korrespondiert das zu entwickelnde Ideal eines rationalen Willens, mit dem jenes höchste Gut in Erkenntnis und Praxis erworben wird. Das folgende Kapitel dient der Beantwortung obiger Fragen.

Descartes hat sich auf den Bereich seiner Gedanken beschränkt. Er will den Erfolg seines Tuns auch daran messen, was er in der Reform seiner Gedanken erreicht. Demgegenüber ist es für den natürlichen Menschen selbstverständlich, diesen Erfolg an einem bestimmten Wirken in der Welt zu messen, das er auf sein Handeln zurückführt. Daher muß untersucht werden, welche Veränderungen eine solche Umkehr im normalen Schema menschlicher Praxis bewirkt. Das neue Schema leidet unter den Folgen der Schwierigkeiten, das handelnde Subjekt konsistent zu beschreiben, die im Zusammenhang mit der Konkurrenz der Kandidaten für das moralische Subjekt stehen.

Im folgenden werden Grundlagen einer cartesischen Theorie rationaler Akte gelegt, auf denen Erkenntnis und Praxis beruhen. Dazu wird eine Übersicht über die Arten geistiger Akte gegeben, auf deren Grundlage und der einer erkenntnistheoretischen Untersuchung epistemischer Ziele die Theorie des rationalen Willens formuliert wird. Die Relevanz einiger Aussagen z.B. über Willenstätigkeit in der Erklärung von Intentionalität wird freilich erst in der Diskussion der Grenzen des rationalen Willens erhellen, die zeigt, welchen Unwägbarkeiten zielgerichtete menschliche Aktivität ausgesetzt ist.

Die Diskussion kann von folgendem Zitat ausgehen:

„Die Seele im Menschen ist eine einzige, und zwar die vernünftige; und keinerlei Handlungen [actiones] sind als menschlich einzuschätzen als die, die von der Vernunft abhängen.[...] Die Einsicht ist [...]ein eigentümliches Erleiden des Geistes, der Willensakt sein Akt [actio].“ (an Regius, 5.1641, AT III, 371f.)<sup>175</sup>

Vernünftigkeit scheint zu erfordern, daß das Handeln durch Gründe oder Einsichten geleitet wird. Sie stellt nicht unbedingt Ansprüche an die Qualität dieser Gründe. Eine menschliche Handlung geht notwendig auf ein Erleiden und eine Tätigkeit des Geistes zurück. Eine Einsicht ist ein solches Erleiden. Zum menschlichen Handeln gehören bestimmte Überzeugungen, die dieses Handeln bestimmen. Aber eine Handlung beinhaltet eine Tätigkeit. Handeln ist deshalb Handeln, weil es in eigentümlicher Weise durch einen geistigen *Akt* verursacht wird. Dieser ist ein Akt des Willens. Er macht ein Geschehen zu einer Handlung.

---

<sup>175</sup> „*Anima* in homine vnica est, nempe *rationalis*; neque enim actiones vllae humanae censendae sunt, nisi quae a ratione dependent[...] Intellectio [...] propriè mentis passio est, & volitio eius actio.“

In Descartes' Theorie des Geistes spielt die Unterscheidung geistiger Akte und ihres Gegenstücks, des Erleidens, eine große Rolle. Was ist ein geistiger Akt? Descartes ordnet geistige Akte in einen allgemeineren Begriff des Bewirkens ein. Sein zentraler französischer Begriff für beides ist „action“, der lateinische „actio“ oder „actus“. So spricht er im *Discours* von

„[...]Kraft und *Wirkungen* [la force et les actions...] aller übrigen Körper, die uns umgeben [...]“ (m.H., I.I, 51, AT VI, 62)<sup>176</sup>

Diesen allgemeinen Begriff der „action“ stellt Descartes einem Erleiden gegenüber. Ein Akt ist etwas, das auf einen Terminus a quo bezogen ist, wenn von diesem eine Wirkung ausgeht. Jeder Akt ist zugleich ein Leiden, insofern er auf einen Terminus ad quem bezogen ist, auf den eingewirkt wird (an Hyperaspistes, 8. 1641, AT III, 428).

Descartes' Auffassung geistiger Akte, wie sie dem Handeln zugrundeliegen, ist durch seine Interpretation des Willens bestimmt:

1. Jeder geistige Akt ist ein Willensakt.<sup>177</sup>
2. Jeder Willensakt ist ein Akt der Freiheit.

Der erste Aspekt erhellt schon im obigen Zitat. Der Wille ist nicht nur eine Fähigkeit zu einer der Aktivitäten der Seele, sondern *die* Fähigkeit der Seele zu einer Aktivität. Descartes sagt,

„[...]daß wir unserer Seele nichts anderes zuschreiben dürfen als das Denken. Dieses sondert sich in zwei Arten, nämlich in die tätigen und die leidenden Zustände der Seele. Unter ersteren verstehe ich alle Willenszustände, weil wir in uns erfahren, daß sie nur [directement] aus der Seele kommen und nur von ihr abhängen. Im Gegensatz dazu kann man alles das ihr Leiden nennen, was sich an Empfindungen und Kenntnissen in uns zeigt, weil es oft nicht die Seele ist, die sie so macht, wie sie sind, und weil die Seele sie immer von den Gegenständen empfängt, die durch sie vorgestellt werden.“ (§ 17)<sup>178</sup>

Descartes' Behauptung, jeder geistige Akt sei ein Willensakt, verknüpft zwei verschiedene Vorstellungen, die geistiger Aktivität und die willentlicher Aktivität. Offenbar beruht die Unterscheidung von geistigen Akten und geistigem Erleiden auf einer direkten Erfahrung. Wenn wir geistige Akte vollziehen, erfahren wir sie als Akte, die wir uns selbst zuschreiben. Diese Zuschreibung beruht auf einer Reflexion, die jeden Akt begleitet (§ 19). Sie ist kein Akt, sondern eine Einsicht. Was bedeutet es, daß etwas direkt aus der Seele kommt? Die Seele ist der Terminus a quo. Doch wenn etwa

---

<sup>176</sup> „la force & les actions [...] de tous les [...] cors qui nous enuironnent[...]“

<sup>177</sup> Er schließt damit variierend an den scholastischen Gebrauch des Begriffs z.B. bei Duns Scotus an, der den Willen als bewegende Ursache innerhalb des gesamten Kreises der Seele beschreibt, sich allerdings nicht auf den Willen als das einzige Aktivitätsprinzip festlegt (vgl. Duns Scotus 1986, 174).

<sup>178</sup> „[...] qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à nostre ame, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres; à sçavoir, les unes sont les actions de l'ame, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volonte, à cause que nous experimentons qu'elles viennent directement de nostre ame, & semblent ne dependre que d'elle. Comme, au contraire, on peut generalement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas nostre ame qui les fait telles qu'elles sont, & que tousjours elle les reçoit des choses qui sont representées par elles.“

Diese Aussage scheint schwer vereinbar mit Kemmerlings These, nur der Verstand gehöre zum eigenen Wesen, nicht der Wille (Kemmerling 1996, 108). Der Wille gehört zum Denken, also auch zur denkenden Substanz. Deshalb allein müßte er noch nicht zu ihrem Wesen gehören, denn der einzelne Willensakt könnte eine kontingente Modifikation des Denkens sein. Aber ohne ihn wäre diese Substanz keiner Aktivität fähig, und er ist die größte Vollkommenheit in ihrer Natur. Es erschiene seltsam, wenn der Wille das wäre, was mir am ehesten eigen ist und doch nur eine kontingente Eigenschaft (s.u.). Eher könnte diskutiert werden, ob der Intellekt als „Ideenreservoir“ wirklich zum Kern meiner selbst gehört. Kemmerling beruft sich darauf, daß Descartes bisweilen von mir als substantia intelligens spricht. Aber Descartes spricht auch davon, der Wille sei die Fähigkeit, dem zuzustimmen oder nicht, was der Intellekt vorlegt, obgleich die Tätigkeit dieses Vorlegens teilweise ebenfalls eine willentliche ist (AT VII, 57). Descartes benutzt den Ausdruck „Intellekt“ manchmal in einer Weise, die den Willen ausschließt, und manchmal in einer Weise, die Willensleistungen einschließt. Daher stützt Kemmerlings Beleg seine These nur bedingt.

ein Willensakt, der eine Handlung des Trinkens verursacht, auch von einer Durstempfindung verursacht wird, deren Ursache eine Trockenheit der Kehle ist, wo ist dann der Terminus a quo (vgl. AT VII, 84)? Descartes hat wohl seine Unterscheidung zwischen entfernten Ursachen und Haupt- oder nächsten Ursachen im Sinn. Er behauptet,

„[...]daß man auf doppelte Weise sagen kann, daß eine Sache von einer anderen kommt, nämlich entweder deshalb, weil diese andere ihre nächste und hauptsächlichste Ursache ist, ohne die sie nicht sein kann, oder weil sie nur ihre entfernte Ursache ist, die die Hauptursache veranlaßt, ihre Wirkung zu einer Zeit eher als zu einer anderen hervorzubringen. So sind alle Arbeiter die hauptsächlichsten und nächsten Ursachen ihrer Werke.“(*Notae in Programma*, II.I, 294f., AT VIII / 2, 360)<sup>179</sup>

Es gibt zwei Sinne, in denen Sachen von anderen kommen. Eine Sache kann a) eine ersetzbare Nebenursache einer anderen oder b) eine Haupt- und nächste Ursache sein. Nächste Ursachen scheinen die, die in einer Kette am nächsten an der Wirkung sind. Notwendige und vielleicht hinreichende Bedingung einer Hauptursache scheint zu sein, daß sie notwendig für eine bestimmte Wirkung ist. Descartes will hier offenbar eine wissenschaftliche Kategorie der hauptsächlichsten und nächsten im Gegensatz zu zufälligen Ursachen entwickeln. Zugleich will er aber der natürlichen Neigung Rechnung tragen, bestimmte Ursachen herauszuheben, z.B. den Schöpfer bei einem Werkstück. Diese Neigung läßt sich aber nicht ohne weiteres durch die Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen rekonstruieren. Denn diese Unterscheidung ist keineswegs unproblematisch. Erstens scheint außer im Fall einer Überdetermination jede Ursache eine zu sein, ohne die die Wirkung nicht sein kann. Descartes könnte hier vielleicht an Typen von Wirkungen denken, die bestimmte Typen von Ursachen voraussetzen, während andere ihrer Ursachen austauschbar sind. Was macht zweitens Situationen aus, in denen Hauptursache und nächste Ursache zusammenfallen, so daß eine Sache von einer anderen kommt (im Sinne b)? Fallen beide immer zusammen, oder kommt (im Sinne b), wenn sie nicht zusammenfallen, eine Sache nicht von einer anderen? Vielleicht ergänzt die Auszeichnung der nächsten Ursache nur das Kriterium der Notwendigkeit. Es geht dann nicht darum, welche Ursache am nächsten am Bewirkten ist, sondern welche notwendige Ursache am nächsten ist. Descartes mag Verkettungen von Ursachen ausschließen wollen, welche ohne Rücksicht auf ihre Nähe gleichartig wären. So könnte der Handwerker gegenüber dem, der ihn sein Werkstück verfertigen heißt, nur durch seine größere Nähe zum Resultat ausgezeichnet werden. Der Handwerker ist dann diejenige notwendige Ursache, die dem Werkstück am nächsten ist. Trotzdem bleibt unklar, warum es nicht notwendige Ursachen bestimmter Typen von Werkstücken gibt, die näher am Werkstück sind, z.B. bestimmte Werkzeuge oder deren Bewegung. Diese Eventualität könnte ausgeschlossen werden, wenn es nur als eine notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung einer Hauptursache aufgefaßt würde, daß sie notwendig ist. Dann könnte es notwendige Ursachen geben, die näher am Werkstück, aber keine Hauptursachen sind. Der Handwerker wäre dann die Hauptursache des Werkstücks, weil er von den Ursachen, die alle anderen Kriterien einer Hauptursache erfüllen, unter anderem das der Notwendigkeit, am nächsten am Werkstück ist. Descartes müßte dann freilich erklären, was noch zu einer Hauptursache gehört.

Da uns hier vor allem um menschliche Handlungen und ihre Ergebnisse zu tun ist, kann das Handwerkerbeispiel vielleicht dahingehend verallgemeinert werden, daß Menschen immer die nächsten- und Hauptursachen ihrer Handlungen oder dessen sind, was sie mit ihrem Handeln

---

<sup>179</sup> „[...]aliquid dici posse ex alio esse, vel quia hoc aliud est causa ejus proxima & primaria, sine quâ esse non potest; vel quia est remota & accidentaria duntaxat, quae nempe dat occasionem primariae, producendi suum effectum uno tempore potiùs quàm alio. Sic artifices omnes sunt operum suorum causae primariae & proximae[...]

bewirken, wenn nicht andere Menschen in der Ursachenkette näher an der Wirkung sind.<sup>180</sup> Genauer mag der jeweilige Geist, dessen Akt ja die menschliche Handlung zu einer solchen macht, die Haupt- und nächste Ursache sein. So könnte der Geist, insofern er wirkt, wenn wir etwas trinken wollen, die Haupt- und nächste Ursache sein, die durch die Durstempfindung als Nebenursache dazu veranlaßt wird. Der Zusammenhang zwischen dem Geist und der Handlung wirft vielleicht die oben genannten Probleme nicht auf. Denn der Geist ist durch seinen Willensakt eine notwendige und nächste Ursache jedes Vorgangs, der eine Handlung ist, weil sie mit dem Willensakt beginnt. Wenn Descartes sagt, etwas komme von der Seele, könnte er diesen Zusammenhang meinen. Menschliche Handlungen sind dann Wirkungen („actions“), deren Haupt- und nächste Ursache der Geist durch einen Willensakt ist.

Zugleich soll ihr Akt nur von der Seele abhängen. Aber wie das Zitat über das menschliche Handeln zeigt, gehen viele Willensakte auf Einsichten zurück, in denen die Seele auch passiv ist. Insofern scheinen Willensakte von äußeren Bedingungen abhängig und daher das Kriterium der Abhängigkeit nur von der Seele zu verfehlen. Was bedeutet es dann, daß etwas nur von ihr abhängt? Dazu ist zu klären, was ein willentlicher Akt ist. Descartes gibt eine einfache Begriffsbestimmung des Willens:

„Er [der Wille] besteht nämlich nur darin, daß wir dasselbe tun oder auch nicht tun (d.h. bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden) können, oder vielmehr, daß wir uns von keiner äußeren Macht dazu gezwungen fühlen, zu bejahen oder zu verneinen, zu erstreben oder zu meiden, was uns der Verstand vorhält.[...]“ (AT VII, S. 57)<sup>181</sup>

Der Wille ist die Fähigkeit, einen geistigen Akt zu vollführen oder nicht, mit dem getan wird, was der Verstand („intellectus“) vorhält. Der Verstand ist eine Fähigkeit, Dinge wahrzunehmen („percipere“, vgl. AT VII, 26). Wenn die Einsicht („intellectio“) das Geschehen beschreibt, daß der Verstand einem etwas vorhält, dann scheint dieses Geschehen kein Akt, sondern ein Erleiden. Nicht wir verstehen etwas oder sehen etwas aktiv ein, sondern uns wird etwas vorgegeben. Doch wie wir sehen werden, spielt dabei der Wille oft eine Rolle.

Die obige Begriffsbestimmung des Willens macht verständlich, warum der Wille wesentlich frei ist. Denn wenn er darin besteht, etwas tun zu können oder nicht, also die Fähigkeit ist, etwas zu tun oder nicht, dann gehört die Offenheit für Alternativen zu seiner Natur:

„Der Wille ist aber seiner Natur nach so frei, daß er niemals gezwungen werden kann“(§ 40f.)<sup>182</sup>

In Descartes' Bestimmung des Freiheitsbegriffs liegt freilich eine Ambiguität. Einerseits soll die Freiheit des Willens darin bestehen, daß der Akt, mit dem das getan wird, was der Verstand einem vorlegt, nicht vollführt werden muß. Andererseits setzt Descartes diese Freiheit mit dem Fehlen eines äußeren Zwangs gleich. Der Grund dafür ist der, daß der Verstand dadurch, daß er etwas vorlegt, den

---

<sup>180</sup> wobei dann zwischen dem, was sie durch ihr Handeln bewirken, und dem unterschieden werden muß, was dadurch mit verursacht wird. Ein nicht unproblematischer Ansatz dazu wäre das, was beim Handeln beabsichtigt wird.

<sup>181</sup> „[...] quia tantum in eo consistit [voluntas], quod idem vel facere aut non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere), possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus.“

An derselben Stelle scheint Descartes dem Willen eine gewisse Unbegrenztheit zuzusprechen („[...]immensam[...]“). Petrik faßt diese Stelle folgendermaßen zusammen: „[...]the will's infinity or perfection consists in its simple essence, viz., choice.“ (Petrik 1992 128) Williams kritisiert diese Unbegrenztheit: „Daß der Wille grenzenlos ist, scheint somit zu bedeuten, daß ich immer alles Beliebige wählen kann ohne empfundenen Hindernis. Aber dies ist doch sicherlich einfach falsch.[...] Ich könnte wünschen, es hätte im letzten Rennen dieses oder jenes Pferd gewonnen, aber ich kann nicht wählen, daß dies geschehen sein sollte.“ (Williams 1981, 131). Aber der Wille muß nicht in dem Sinn unbegrenzt sein, daß ich wollen kann, daß dieses oder jenes Pferd gewonnen hätte. Es genügt, wenn er unbegrenzt hinsichtlich aller möglichen Überzeugungen und aller möglichen Handlungsdispositionen ist.

<sup>182</sup> „[...]Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais estre contrainte [...].“

Willen durchaus zwingt. Wir müssen dann das tun, was der Verstand vorlegt. Dieser Zwang soll mit der Freiheit vereinbar sein, weil er kein äußerer ist. Bestimmte Vorlagen des Verstandes treffen auf eine Art natürlicher Disposition des Willens, durch diese Vorlagen bestimmt zu werden:

„Ich wurde zu diesem Urteil nicht durch eine äußere Macht gezwungen, sondern die starke Neigung meines Willens war eine Folge der großen Erleuchtung meines Verstandes[...]“ (AT VII, 58f.)<sup>183</sup>

Daß wir nicht tun müssen, was der Verstand vorlegt, hieße dann, daß wir nichts von dem tun müssen, wozu nicht eine natürliche Disposition des Willens besteht. Doch Descartes legt sich auch nicht auf diese Vorstellung fest. Denn er räumt dann doch wieder die Möglichkeit ein, sich auch gegen das zu entscheiden, wozu eine natürliche Neigung des Willens besteht:

„Immer nämlich steht es uns frei, uns davon abzuhalten, ein klar erkanntes Gut zu verfolgen oder eine offensichtliche Wahrheit zuzugeben, wenn wir es nur für gut halten, daß die Freiheit unserer Willkür dadurch bezeugt werde.“ (an Mesland, 9.2.1645, AT IV, 173)<sup>184</sup>

Neben ein Modell der Freiheit der Spontaneität, einer natürlichen Disposition gemäß zu handeln, tritt ein Modell bewußter Wahl, einer natürlichen Disposition gemäß, aber auch dagegen zu handeln. Es wird noch erörtert werden, ob diese Modelle vereinbar sind. Daß ein Akt nur von der Seele abhängt, scheint nicht zu erfordern, daß es keine notwendigen Bedingungen außer der Willensentscheidung gibt, sondern lediglich, daß er durch keine im Verhältnis zur Willensdisposition äußeren Bedingungen festgelegt wird.

Welche Arten dieser Akte gibt es nun? In der obigen Begriffsbestimmung grenzt Descartes das 1) Bejahen und Verneinen vom 2) Erstreben und Meiden ab. Ersteres geschieht im Urteilen, letzteres in dem, was Descartes „voluntates“ nennt.

„Von meinen Gedanken sind nun einige gleichsam Bilder von Dingen, und diesen allein kommt eigentlich der Name `idea` [Vorstellung] zu[...] Andere Gedanken haben außerdem noch eine andere Form. Wenn ich z.B. will, wenn ich befürchte, bejahe, verneine, so fasse ich zwar stets ein Ding auf, das meinem Bewußtsein zugrunde liegt, aber ich umfasse im Bewußtsein noch etwas mehr dabei als ein bloßes Bild jenes Dinges. Von diesen Gedanken heißen die einen Wollungen [2] oder Affekte, die anderen Urteile [1].“ (AT VII, 37)<sup>185</sup>

Es gibt etwas, was einer Sache ähnlich ist (Bild, „rei similitudo“), die Idee, und Stellungnahmen dazu. J. Petrik meint, daß Descartes etwas wie die Unterscheidung von phrastischer und neustischer Komponente des Urteilens im Sinn hat: Einem gedanklichen, phrastischen Gehalt wie „Schnee ist weiß“ oder „Die Wahrheit zu sagen ist gut“ steht eine Stellungnahme oder propositionale Einstellung (neustisch), ein Behauptungsaspekt oder ein Aspekt gegenüber, einen Gehalt zu wollen, z.B. x tun zu wollen (Petrik 1992, 156-160).<sup>186</sup> Perler weist darauf hin, daß Descartes die Unterscheidung von propositionalen („Der Löwe rennt heran“) und nichtpropositionalen Gehalten („Der Löwe“) nicht vollziehe (Perler 1996, 64). Descartes hat wahrscheinlich gar keine genauere Vorstellung von der propositionalen Struktur von Urteilen. Ihm genügt es, von einer Einstellung zu einer Idee zu reden, die so etwas wie ein Bild von einer Sache ist (oder sich so ausnimmt). Die Stellung des Fürchtens oder der

---

<sup>183</sup> „[...]non quòd ab aliquâ vi externâ fuerim ad id [judicare illud] coactus, quia ex magnâ luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate [...]“

<sup>184</sup> „Semper enim nobis licet nos reuocare a bono clarè cognito prosequendo, vel a perspicuâ veritate admittendâ, modò tantum cogitemus bonum libertatem arbitrij nostri per hoc testari.“

<sup>185</sup> „Quaedam ex his [cogitationes] tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: [...] Aliae verò alias quasdam praeterea formas habent: ut, cùm volo, cùm timeo, cùm affirmit, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur.“

<sup>186</sup> Der Willensentschluß, sein Bestes zu tun, paßt in dieses Bild nicht ganz hinein, wenn er sich seinerseits auf Willensentschlüsse richtet. Aber er könnte ja nur durch einen propositionalen Gehalt auf andere Willensakte bezogen sein.

Affekte ist noch zu diskutieren. Ideen sind freilich nicht nur neutrale Bilder, die erst durch das Urteil mit dem Anspruch verbunden werden, Sachverhalte richtig zu repräsentieren. Die Rede vom Licht des Verstandes, das auf eine Neigung des Willens trifft, beinhaltet offenbar, daß der Verstand dem Willen bereits einen Impuls gibt, wie die freie Entscheidung im Urteil ausfallen sollte. Zum Auftreten zumindest mancher Ideen muß daher der Impuls gehören, bestimmte Urteile zu fällen, mit denen der Repräsentationsleistung der Ideen Rechnung getragen wird. In der weiteren erkenntnistheoretischen Diskussion wird die Problematik, wie Ideen repräsentieren, weitgehend ausgeblendet; stattdessen wird der unter geeigneten Umständen eindeutige Impuls, etwas zu glauben, den der Verstand gibt, und die verantwortliche willentliche Reaktion darauf im Mittelpunkt stehen.

## 1) Urteile

Urteile („judicia“) sind Akte des Willens („actus voluntatis“) und damit geistige Akte.<sup>187</sup> Damit sind auch Urteile Gedanken. Descartes grenzt Urteile von Ideen ab, die der Verstand vorlegt. Ideen sind gleichsam Bildern von Dingen. Sie stellen etwas dar. Auch Urteile enthalten wohl Bilder, haben Gehalte, die der Verstand vorlegt, aber darüber hinaus eine Einstellung zu ihnen. Urteile können wahr oder falsch sein. Mit einem Urteil beansprucht man, daß etwas so ist, wie es die Idee darstellt, die dem Urteil den Gehalt gibt. Darin kann man sich irren.

Wir würden erwarten, daß das am Urteil, was auf einen geistigen Akt zurückgeht, der Entschluß ist, eine Überzeugung anzunehmen, die dann irgendwie als Disposition weiterbesteht, aber nicht als ein dauerhafter Akt. Sonst müßten wir ein ganzes Überzeugungssystem ständig aktiv unterhalten. Auch Descartes beschreibt Urteile als etwas potentiell Dauerhaftes:

„Unter den eigenen Waffen [des Willens] verstehe ich die *festen und bestimmten* Grundsätze (judgements) bei der Erkenntnis des Guten und Bösen, nach denen man sein Leben einzurichten entschlossen ist. [...]“ (m.H. § 48)<sup>188</sup>

Was die Übersetzung mit Grundsätzen wiedergibt, nennt Descartes Urteile. Wenn nun Urteile Akte des Willens sind, dann folgt offenbar, daß diese Akte dauerhaft wie Überzeugungen oder Grundsätze sein können. Dieses Problem läßt sich vermeiden, wenn nicht der Akt des Urteilens selbst, sondern nur die Gewohnheit dauerhaft sein muß, solche Akte hervorzubringen. Diese Ambiguität von Gewohnheit und Willensentschluß zeigte ja auch der Tugendbegriff.

## 2) Willensakte

Dem Urteilen stellt Descartes das gegenüber, was er ein Wollen, „voluntas“ nennt.<sup>189</sup> Seine Redeweise ist ein wenig mißverständlich, denn auch Urteile sind Akte des Willens. Auch ein Wollen enthält Bilder oder hat einen Gehalt. Im Gegensatz zu Urteilen kann es aber nicht wahr oder falsch sein. Auch das Wollen beinhaltet eine Stellungnahme zu dem, was der Verstand vorhält, aber keine Bejahung oder Verneinung, sondern ein Erstreben oder Meiden.

Descartes unterscheidet an anderer Stelle zwei Arten von Akten des Willens.

„Unser Wollen zerfällt weiter in zwei Arten; die [1 und 2.2] erste endet in der Seele selbst, z.B. wenn wir Gott lieben oder unsere Gedanken auf irgendetwas Geistiges richten wollen; die [2.1] anderen sind Handlungen, die

---

<sup>187</sup> In AT VII, 60 spricht Descartes mit Bezug auf die Urteile, in denen ich mich täusche, von „[...]actus voluntatis, sive illa judicia[...]“

<sup>188</sup> „Ce que je nomme ses propres armes, sont des jugemens fermes & determinez touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie.[...]“

<sup>189</sup> Shapiro behauptet dagegen, nur die Urteile hingen wirklich vom Willen ab (2003, 57).

ein körperliches Geschehen zur Folge haben wie z.B. daraus, daß wir gehen wollen folgt, daß unsere Beine sich bewegen und wir auftreten.“ (§ 18)<sup>190</sup>

Diese Unterscheidung steht, wenn sie vollständig sein soll, offenbar quer zu der von Urteilen und Willensakten. Denn die Akte des Willens der ersten Art (1 und 2.2) umfassen Urteile (1) ebenso wie andere Willensakte (2.2), die in der Seele enden. Mit den anderen Willensakten (2.2) scheinen sowohl ein Wollen (*voluntas*), das keine äußeren Auswirkungen hat, z.B. die willentliche Liebe zu Gott, als auch das Richten der Gedanken auf etwas gemeint zu sein.

## 2.1) Handelnwollen

Diejenigen Willensakte, die im Körper enden, bilden offenbar den Bereich dessen, was wir heute gewöhnlich als Wollen bezeichnen, und worauf Descartes sich mit „Erstreben und Meiden“ vor allem bezieht. Sie dienen der Erklärung von Handlungen. Für menschliches Handeln, z.B. Gehen, scheint es notwendig zu sein, daß ein Willensakt stattfindet, dieses Handeln zu wollen.

Wenn wir davon sprechen, der Mensch sei tätig, dann muß diese Tätigkeit auf die Aktivität zumindest eines der wesentlichen Teile der Geist-Körper-Einheit zurückgehen. Was in der naiven Sicht als menschliche Tätigkeit gilt, läßt sich daher auf drei Formen von Aktivitäten zurückführen:

- a) Ein Zusammenwirken von Körper und Seele
- b) Tätigkeiten der Seele allein
- c) Aktivitäten des Körpers allein

Die Übersetzung des § 18 ist irreführend. Descartes unterscheidet nicht notwendig zwei Akte, den geistigen und den körperlichen. Er sagt nur, daß bei einer körperlichen Handlung Willensakte Handlungen sind, die in einer Körperbewegung enden („se terminent en nôtre corps“), die ihr *Terminus ad quem* ist. Das Zusammenwirken von Geist und Körper wirft trotzdem metaphysische Schwierigkeiten auf. Wenn der Geist auf den Körper wirkt, soll derselbe Akt, vom *Terminus a quo* her gesehen, ein geistiger sein, und vom *Terminus ad quem* her ein körperlicher. Es muß etwas geben, was zugleich Denken und Ausdehnung ist. Wie aus Schütts Darstellung beider als maximal generischer Begriffe erhellt, schließen sie einander jedoch aus. Gleiches gilt für die Einwirkungen des Körpers auf den Geist bei Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften.

An der oben zitierten Stelle (AT III, 371f.) erklärt Descartes, was eine menschliche Handlung ist. Seine Erklärung schließt aus, Aktivitäten der dritten Art (c) menschliche Handlungen zu nennen, zu denen Leistungen des Geistes, kognitive- und Willensleistungen gehören. Zwischen beiden Aspekten besteht eine Folgebeziehung. Wenn einer spazierengeht, hat der Geist erstens eine intellektuelle Wahrnehmung, daß Spazierengehen wünschenswert sei. Zweitens folgt der Geist dieser Wahrnehmung durch den Akt, spazierengehen zu wollen. Dieser Akt führt drittens dazu, daß einer die Körperbewegung des Spazierengehens ausführt. Alle drei Aspekte sind notwendig für die Handlung des Spazierengehens. Die Körperbewegung ist keine notwendige, aber eine hinreichend wahrscheinliche Folge des willentlichen Handlungsimpulses. Äußere Umstände, der Körper selbst mögen die Körperbewegung blockieren. Welcher Instanz ist die Handlung des Spazierengehens nun zuzuschreiben? Offenbar geht weder der Geist noch der Körper spazieren, sondern beide erfüllen eine

---

<sup>190</sup> „Dereches nos volonteze sont de deux sortes. Car les unes sont des actions de l'ame, qui se terminent en l'ame mesme, comme lors que nous voulons aymer Dieu, ou generalement appliquer nostre pensee à quelque objet qui n'est point materiel. Les autres sont des actions qui se terminent en nostre corps, comme lors que de cela seul que nous avons la volonte de nous promener, il suit que nos jambes se remuent & que nous marchons.“

Funktion, die hinreichend für den Vorgang ist, der vorliegt, wenn wir umgangssprachlich sagen, der Mensch gehe spazieren.<sup>191</sup>

Aus der nunmehr gewonnenen Rekonstruktion des Handelns erhellt eine Ambiguität der Anforderung, sein Bestes hinsichtlich äußerer Dinge zu tun, die Descartes im *Discours* erhebt (AT VI, 25). Deren Kontext legt es nahe, daß dafür, sein Bestes zu tun, hinreicht, etwas zu tun, was ganz in der eigenen Macht des Geistes ist, einen Willensakt zu vollziehen. Doch die Ambiguität dessen, was das Äußere ist, zeigt schon, daß die Analyse jeder absichtlichen Handlung durch ein „indem“, das letztlich in einem Willensakt endet, nicht genügt, um diese Verständnisweise zu erzwingen. Wenn der Mensch ein Ganzes aus Geist und Körper ist, muß das Äußere offenbar an der äußeren Grenze des eigenen Körpers beginnen, nicht im Körper selbst. Um den Bedenken McDowells, Descartes könne menschliches Handeln nicht rekonstruieren, zu begegnen, sollte es eine Darstellung der Bedingungen geben, sein Bestes zu tun, die den Körper einbezieht (McDowell 1998, 116). So wäre es möglich, Beispielen wie dem eines Sportlers gerecht zu werden, der trotz unbändigen Siegeswillens aufgrund einer rein körperlichen Indisposition nicht wie sonst sein Bestes tun konnte. Auf einer eindeutigen Beschreibungsebene kann versucht werden, diese Ambiguität aufzulösen, indem zwischen zwei Aussageabsichten unterschieden wird, die sich mit der Rede verbinden könnten, sein Bestes zu tun. Eigentlich ist das, was normalerweise körperliches Handeln genannt wird, ein Vorgang, der geistige Akte, körperliche Wirkungen und gewöhnlich Einwirkungen auf andere Körper einschließt. Es kann nun a) beabsichtigt werden, die Willenseinstellung des Geistes, mit der ein vorrangiges Ziel des moralischen Subjekts erreicht wird, hervorzuheben, oder, auch b) die Angemessenheit der körperlichen Funktion einzubeziehen, wie wenn gesagt wird, der Sportler habe sein Bestes getan.

Die erste Aussageabsicht (a) kann weiter problematisiert werden. Gesetzt, ich möchte einen doppelten Windsorknoten binden, weiß aber nicht, wie das geht. Hier scheint nun das geistige Ereignis, einen doppelten Windsorknoten binden zu wollen, nicht ohne weiteres hinreichend, um davon zu sprechen, daß man sein Bestes tut, einen doppelten Windsorknoten zu binden. Um diesem Problem zu begegnen, kann unterschieden werden zwischen derjenigen Disposition, die, soweit es den Willen angeht, hinreichend wäre, eine bestimmte Handlung zu vollführen, also derjenigen Disposition, einen doppelten Windsorknoten zu binden, die eine Kenntnis der Weise einschließt, auf die ein solcher Knoten entsteht, und einer Disposition, die nicht hinreichend wäre. Was den Willen angeht, ist der ersten Disposition nichts hinzuzufügen. Wenn kein kontingenter körperlicher Hinderungsgrund hinzutritt wie der, daß ich gefesselt bin, entsteht ein doppelter Windsorknoten, wenn ich das will. Der

---

<sup>191</sup> Zu einer explizit an Descartes orientierten modernen Sicht des Handelns O'Shaughnessy (1973). Ryle kritisiert neben einer eventuellen Doppelung von geistigem und körperlichem Vorgang in dieser Analyse normaler Handlungen vor allem die Auffassung, diese seien immer Resultat eines praktischen Überlegens, das sie wünschenswert erscheinen läßt (Ryle 1969, 35f.). Nicht nur gehe Handlungen gewöhnlich kein Überlegen und Beschließen voraus. Es drohe auch ein Regreß, wenn das praktische Überlegen seinerseits nach dem Muster einer Aktivität verstanden wird, der ein praktisches Überlegen vorausgehen muß. Um diesen Einwänden zu entgehen, muß Descartes Routinen im praktischen Überlegen und Handeln anerkennen, die eine Aktivität ohne weiteres Nachdenken leiten (vgl. Proust 2001). Descartes' Begriff der Gewohnheit und auch eine bestimmte Analyse von Emotionen könnten Raum für solche Routinen bilden. Ein Problem, das Ryle zu wenig beachtet, liegt für Descartes darin, die Rationalität eines solchen Handelns zu verstehen. Menschliches Handeln soll ja vernünftiges Handeln sein. Im Gegensatz zum Handeln aus einem Grund erfüllt ein Handeln aus Routinen als solches keinerlei Rationalitätsstandards. Obgleich Descartes in der provisorischen Moral das Handeln aus bestimmten gesellschaftlichen Üblichkeiten heraus empfiehlt, scheint er doch nicht einfach geneigt, solchem Handeln einen Vorschub an Rationalität zuzubilligen. Vielmehr müssen Routinen letztlich in geeigneter Weise auf einem praktischen Überlegen aufruhren, damit das Handeln ihnen gemäß vernünftig ist. Wenn zugleich anerkannt wird, daß Handeln nicht von vornherein rational sein muß, kann der Rylesche Regreß vermieden werden.

zweiten Disposition ist die Kompetenz hinzuzufügen, die erst dazu führen würde, daß eine Handlung vollführt würde, soweit es den Willen angeht. Das Unterscheidungskriterium ist also das, daß das Wollen hinreicht, eine Handlung zu vollführen, soweit es an ihm liegt. Dieses Beispiel zeigt, wie die Aufforderung, sein Bestes zu tun, interpretiert werden muß. Sie schließt ein, daß ich im Lichte des größtmöglichen erreichbaren Wissens das Bestmögliche tue. Ich wähle die Willensdisposition, die es am wahrscheinlichsten macht, daß ich eine bestimmte Handlung ausführen kann.<sup>192</sup>

Descartes nivelliert gewisse Unterschiede zwischen körperlichen Handlungen und rein geistigen Vorgängen. Wenn der Geist tätig wird, um sich eine seiner genuinen Vollkommenheiten zu verschaffen, kann dieser Vorgang ganz ohne den Körper ablaufen. Der Geist schließt irgendwann aus den Informationen, die ihm als Geist mitgegeben sind, daß der Erwerb einer solchen Vollkommenheit ihn vollkommener machen würde, und er entschließt sich aus Eigenem, diese Vollkommenheit zu erwerben. Auch solche rein geistigen Aktivitäten sollten gemäß dem Kriterium für menschliches Handeln Handlungen genannt werden. Zu dem, was wir ein menschliches Handeln nennen würden, gehört primär eine Aktivität des Geistes und zusätzlich manchmal eine Kausalwirkung innerhalb des Körpers und eventuell zwischen dem Körper und anderen Körpern. Die Abneigung, geistige Akte Handlungen zu nennen, könnte in dem Eindruck gründen, daß solche Akte keine Unterscheidung dessen, was willentlich, und dessen zulassen, was unwillkürlich geschieht. Aber diese Unterscheidung kann ohne weiteres in den Bereich rein geistiger Aktivitäten hineingetragen werden. So vergleicht J. Montmarquet einen, der sorgfältig Holz fällt, mit einem, der sorgfältig eine bestimmte theoretische Untersuchung anstellt (Montmarquet 1993, 45). Wenn die körperliche Tätigkeit des Holzfällens, was ihre Eigenschaft der Sorgfalt angeht, willentlich kontrollierbar ist, so mag auch die Sorgfalt, die beim kognitiven Prozeß waltet, unter einer gewissen Kontrolle stehen. Wenn es ebenso möglich ist, bestimmte Teilaspekte eines kognitiven Prozesses willentlich zu kontrollieren, wie es bei äußeren Handlungen möglich ist, dann sollte es auch geistige Handlungen geben können, die unter voller willentlicher Kontrolle stehen. Dann aber kann vielleicht auch innerhalb rein geistiger Aktivitäten zwischen Handlungen und Akten unterschieden werden, die Bedingungen von Handlungen wie etwa die willentliche Kontrollierbarkeit nicht erfüllen (auch wenn Descartes solche Akte wohl nicht zuläßt). Ein Problem dabei scheint freilich zu sein, daß kognitive Prozesse nicht dieselbe Willkür zulassen wie äußere Handlungen, weil sie zu stark durch die Ziele solcher Prozesse festgelegt werden, die wir uns nicht aussuchen. Wenn wir uns nicht aussuchen, worum es bei diesem Prozeß geht, können wir ihn äußerstenfalls abbrechen, aber wenn er abläuft, dann nach festgelegtem Muster. Wir werden noch Gelegenheit haben, die willentliche Freiheit in Erkenntnisprozessen zu diskutieren.

Die Stellung von Willensakten als Anfangspunkt jeder Handlung könnte dazu veranlassen, Willensakte als Basisaktionen aufzufassen. Gewöhnlich werden körperliche Handlungen als Basisakte aufgefaßt. Aber in der scholastischen Tradition, in der sich Descartes teilweise bewegt, scheint diese Festlegung nicht unbedingt zu gelten:

„We no doubt find it curious that in Aquinas the basis act par excellence is a mental act since in contemporary discussions the prime example typically given of a basis act is the raising of one’s arm.“(Zagzebski 2001, 144)

Gegen die Auffassung geistiger Akte als Basisakte könnte angeführt werden, daß sie nicht durch ein „indem“ mit Körperhandlungen verbunden sind. Ich gebe das Signal, indem ich den Arm hebe. Aber ich hebe nicht den Arm, indem ich es will. Es gibt jedoch rein geistige Aktivitäten, in deren Beschreibung sehr wohl ein „indem“ Platz hat. Ich löse die Rechenaufgabe, indem ich bestimmte

---

<sup>192</sup> Ryle kritisiert diese Analyse als Binden eines „schattenhaften“ Knotens hinter der Fähigkeit, die einfach

Additionen und Multiplikationen vornehme. Als Nicht-Cartesianer könnten wir solche geistigen Akte als körperliche Gehirnvorgänge beschreiben. Aber wir sagen nicht, wir multiplizierten, indem wir bestimmte körperliche Gehirnvorgänge vollziehen. Daher scheinen jene körperlichen Gehirnvorgänge keine körperlichen Basishandlungen genannt zu werden. Trotzdem könnten Addieren oder Multiplizieren solche Basishandlungen sein. Es scheint daher weder angebracht, Basisakte immer mit rein körperlichen, noch, sie immer mit geistigen Akten gleichzusetzen. Trotzdem ist der Akt des Wollens nicht von der Art, die gewöhnlich durch ein „indem“ mit anderen Vorgängen verbunden wird. Der Grund dafür könnte in dem Anschein der Überflüssigkeit eines „indem“ liegen, wenn es nicht anzeigt, daß jemand etwas bewerkstelligt, wozu man nicht selbstverständlich in der Lage ist. Das Heben des Arms wird als Basisakt gesehen, weil es zwar möglich ist, daß man dazu unfähig ist, aber gewöhnlich nicht in dem Sinn, daß einem eine Technik fehlt, wie das Heben zu bewerkstelligen ist. Nun beinhaltet Descartes' philosophische Überlegung durchaus ein informatives „indem“, in der gezeigt wird, welche Rolle ein Willensakt in dem spielt, was wir Handeln nennen. Daher kann zwischen a) einem technischen „indem“ aus der philosophischen Perspektive und b) dem „indem“ des natürlichen Sprachgebrauchs unterschieden werden. Im technischen Sinn könnten die für jede Handlung notwendigen Willensakte Basishandlungen sein, im natürlichen nicht.

Eine Auffassung, die von der cartesischen inspiriert ist, stellt O'Shaughnessy vor. Nach seiner Überzeugung liegt in jeder Handlung zugleich der Versuch einer Handlung (trying). Sein cartesianisches Argument besteht darin, dass man des Versuches sicher sein kann, aber epistemisch unsicher sein kann, ob die Handlung folgen wird:

„Therefore action marries an absence of absolute (i.e. unqualifiable) certainty with a general conformity of simultaneous intent and bodily phenomena. From the first feature comes the internal constituent of action, which is trying or (what we might as well call) willing. From the second feature we derive the causal efficacy in the physical world of that inner event of trying.“(O'Shaughnessy 1973, 367)

Der Versuch ist selbst eine Handlung, setzt aber keinen weiteren Versuch voraus. Der Versuch besteht darin, zu tun, was man für notwendig hält, um eine Handlung herbeizuführen:

„Trying consists in doing, intentionally and with just that purpose, whatever one takes to be needed if, the rest of the world suitably cooperating, on is to perform the action.“(O'Shaughnessy 1973, 369)

Es wäre wohl angemessen, hier auch von „hinreichend, gegeben bestimmte äußere Bedingungen“, zu sprechen. Obgleich sich O'Shaughnessy auf Descartes beruft, ist festzuhalten, daß Descartes hier kein epistemisches Argument im Blick hat, sondern ein metaphysisches: Der Akt des Willens ist alles, was wir beitragen können, eine Handlung herbeizuführen, alles andere wird von der Welt beigetragen. Ein weiterer Unterschied, den O'Shaughnessy zu Descartes sieht, ist, dass für den Versuch eine naturgesetzliche Verbindung zu einem Geschehen essentiell sein soll, dem Rest der Handlung (O'Shaughnessy 1973, 379). Descartes kann ebenfalls eine naturgesetzliche, von Gott eingerichtete Verknüpfung anerkennen. Aber als Dualist ist es für ihn schwer, eine essentielle Verbindung zwischen dem Akt, x tun zu wollen, und dem Tun von x herzustellen. Es sollte prinzipiell möglich sein, den Willensakt, x tun zu wollen, auch zu vollziehen, ohne daß x folgt.

## 2.2) Gedanken auf etwas Richten

Eine zweite Funktion von Willensakten besteht darin, Gedanken auf etwas Geistiges zu richten. Was meint Descartes hier mit etwas Geistigem? Er meint offenbar alle Gedanken, für die nicht bestimmte körperliche Ursachen notwendig sind wie vielleicht für Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften,

---

darin besteht, unter bestimmten äußeren Bedingungen einen Knoten zu binden (Ryle 1969, 91).

bei denen der Körper auf den Geist einwirkt. Indem wir uns willentlich auf Geistiges richten, wird herbeigeführt, daß der Verstand uns etwas vorhält, worauf wir dann mit Urteilen oder Willensakten reagieren. Diese Rolle der Willensaktivität veranlaßt Descartes, einige der Erkenntnisse, die er ein Leiden nennt (§ 17, s.o.), zugleich als ein Tun zu bezeichnen:

„Wenn die Seele sich einen nicht vorhandenen Gegenstand vorstellen will [...] oder wenn sie sich einem Gegenstande zuwendet, der nur dem Verstande, nicht aber der sinnlichen Einbildung zugänglich ist, wenn sie z.B. ihr eigenes Wesen betrachtet, so hängen die Vorstellungen über diese Dinge hauptsächlich von dem Willen ab, welcher macht, daß sie sich ihrer bewußt ist. Man pflegt diese daher auch lieber als ein Tun denn als ein Leiden zu betrachten.“ (§ 20)<sup>193</sup>

Descartes stellt willentliche Akte dem gegenüber, was der Intellekt vorlegt. Die *intellectio* als Leistung des Intellekts nennt er ja auch ein Erleiden. An anderer Stelle spricht er jedoch von einer Operation des Verstandes, („*operatio intellectûs*“, AT VII, 232, AT VIII / 1, 8). Wenn eine Operation ein Akt und der Intellekt etwas Geistiges ist, dann scheint zu folgen, daß die Operation des Intellekts ein geistiger Akt ist. So spricht auch Perler von Akten des Intellekts im Unterschied zu willentlichen Akten (Perler 1996, 79). Worin liegt nun das Leiden, worin das Tun? In einem sehr trivialen Sinn kann natürlich jeder Akt des Geistes, der im Geist terminiert, ein Erleiden genannt werden, weil der Geist sein Terminus ad quem ist. Vielleicht wird in der Definition des Willens als Fähigkeit, auf Einsichten zu reagieren, nur die passive Seite des Gegebenseins einer Einsicht betont. Doch das erklärt nicht, warum Descartes von einer *Operation* des Verstandes spricht, wo er doch von einem Willensakt sprechen könnte, dessen Verstandesseite das Terminieren im Geist ist, vor allem, wenn Perler mit seiner Unterscheidung von Verstandes- und willentlichen Akten recht haben sollte.

Um dem Rechnung zu tragen, könnten geistige Akte in einem starken Sinn (a) von geistigen Akten in einem schwachen Sinn (b) unterschieden werden. Geistige Akte in einem starken Sinn könnten nur die sein, für die sich ein Wesen im Licht von Gründen entscheidet, wie es Descartes' Begriff menschlicher Handlungen fordert. Geistige Akte in einem schwachen Sinn oder Verstandesakte könnten die sein, die unwillkürlich und vielleicht sogar unbewußt vollzogen werden (Sellars 1987, 211). Diese Unterscheidung hat den Vorteil, daß bestimmte Wirkungen („actions“) im Geist anerkannt werden können, die weder eine äußere Hauptursache noch eine Entscheidung voraussetzen. Aber diese Unterscheidung ist damit schwer vereinbar, daß Descartes geistige Akte mit Willensakten identifiziert, in bezug auf die immer dieselbe Art von Freiheit besteht. Descartes' Handlungsbegriff bietet daher keine Möglichkeit einer entsprechenden Differenzierung zwischen willentlich kontrollierten und anderen Akten oder aber innerhalb der ersteren.

Descartes' eigene Begründung dafür, die Erkenntnis ein Leiden zu nennen, zielt indes nicht nur auf die ursprüngliche Unterscheidung von Aktivität und Passivität. Er begründet im § 17 der *Passions*, daß die Erkenntnis ein Erleiden des Geistes ist, damit, daß es oft nicht der Geist ist, der die Erkenntnis so macht, und daß er sie immer von den Gegenständen empfängt. Trotz des seltsamen „oft“ spricht Descartes über Erkenntnis überhaupt, nicht nur über Sinneserfahrungen. Daß der Geist Erkenntnisse nicht so macht, wie sie sind, mag der Korrespondenz mit unabhängigen Tatsachen geschuldet sein. Das Empfangen vom Gegenstand könnte oft höchstens beinhalten, daß äußere Gegenstände Nebenursachen der Erkenntnis sind. Dasselbe kann aber auch von vielen anderen Willensakten gesagt

---

<sup>193</sup> „Lors que nostre ame s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère; & aussi lors qu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible, & non point imaginable, par exemple, à considérer sa propre nature: les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoy on a coutume de les considérer comme des actions, plustost que comme des passions.“

werden. Es kann auch nicht meinen, daß der geistige Akt im Körper terminiert. Descartes' Begründung wird auch durch die Unterscheidung von a) kontrollierten Handlungen und b) bloßen Akten nicht verständlich; auch der bloße Akt (b) macht das, was er erzeugt, nicht unbedingt weniger so, wie es ist, als die kontrollierte Handlung (a) und empfängt es nicht eher vom Gegenstand.

Da der Passivitätsaspekt ja nicht allein dadurch erklärbar ist, daß eine Wirkung im Geist terminiert, muß wohl zusätzlich ein anderer Sinn der Passivität als der unterstellt werden, daß etwas der Terminus ad quem einer Wirkung ist. Descartes nennt auch das passiv, in dem der Passive von anderem abhängt (AT VIII / 1, 13f.). Dieser Sinn von Passivität kann vielleicht durch folgende Überlegung erschlossen werden: Es kann unterschieden werden, was durch einen Akt herbeigeführt werden kann, und was unabhängig davon gegeben sein muß. So ist die Wirkung, wenn eine Billardkugel eine andere anstößt, davon abhängig, welche Elastizitätseigenschaften beide Billardkugeln haben. Durch den Akt werden diese Eigenschaften aber nicht vermittelt; was er bewirkt, hängt umgekehrt von ihnen ab. So gibt es Gesetzmäßigkeiten, die bestimmen, wie der Akt, durch den Erkenntnis gewonnen wird, ausfallen muß, damit Erkenntnis entsteht. Wenn diese Gesetzmäßigkeiten zur Erkenntnis gehören, kann, obgleich die Erkenntnis durch den Akt herbeigeführt wird, zugleich gesagt werden, daß an ihr etwas ist, was nicht durch den Akt herbeigeführt wird, und hinsichtlich dessen der Handelnde von etwas abhängt.

Innerhalb der Leistung, die der Verstand erbringt, indem er einem etwas vorhält, kann zweierlei unterschieden werden, auch wenn beides in einem geschieht. So erfaßt man einen bestimmten Gehalt, z.B. daß ein denkendes Ding nicht ausgedehnt ist oder daß vor einem ein Stück Wachs liegt. Den letzteren zu erfassen, bedarf es einer bestimmten Sinneswahrnehmung, nicht aber unbedingt den ersteren. Man kann erwägen, ob ein denkendes Ding nicht ausgedehnt ist. Diese Erwägung kann ebensogut anders ausfallen, denn wir können willentlich etwas anderes statt ihrer erwägen. Diese Erwägung wird bisweilen begleitet von einem Impuls, zu glauben, daß etwas der Fall ist oder nicht, was diesem Gehalt entspricht, z.B. daß ein denkendes Ding nicht ausgedehnt ist. Dieser Impuls erst läßt uns Erkenntnis gewinnen, indem er ein Urteil veranlaßt. Die Disposition zu diesem Impuls besteht nur bei bestimmten Gehalten. Es gibt also einen Unterschied zwischen einer Erwägung, bei der sich kein Impuls einstellt, etwas zu glauben, weil uns dazu keine Informationen gegeben sind, und einer Erwägung, bei der sich ein solcher Impuls einstellt. Trotzdem scheint das, was der Akt des Erwägens als solcher leistet, beidemale das Gleiche. Der Impuls selbst wird durch den Akt, etwas zu erwägen, herbeigeführt. Aber die Disposition zu einem Impuls ist eines der Erfordernisse, die nicht dadurch herbeigeführt werden. Sie mag einen Passivitätsaspekt der Erkenntnis ausmachen. Doch auch anderes an Willensakten hängt von solchen Dispositionen ab. So hängen praktisches Handeln und Urteilen von Einsichten ab. Letztlich grenzt Descartes Aktivität und Passivität wohl durch eine Intuition ab, wie relevant jeweils das ist, was der Akt herbeiführt, im Verhältnis zu den Bedingungen, von denen der Handelnde dabei abhängt, also im Erkennen etwa dem Impuls oder der Korrespondenz mit Tatsachen, ohne daß er darüber wirklich Rechenschaft ablegen könnte.

Was gehört nun dazu, sich einem bestimmten Gehalt zuzuwenden, also etwa zu erwägen, ob ein denkendes Ding ausgedehnt ist? Es muß offenbar eine Fähigkeit geben, sich einem Gehalt nur dadurch zuzuwenden, daß man es will. Genau dieses „es“ ist nun das Problem. In den *Notae in Programma* vergleicht Descartes angeborene Ideen mit Erbkrankheiten, deren Anlage angeboren sind. Er spricht von einer Disposition oder Fähigkeit, sie sich zuzuziehen (AT VIII / 2, 358)<sup>194</sup> Doch wie kann man sich ihnen dann zuwenden? Krankheiten sind etwas, was man sich zuzieht, ohne daß man zielgerichtet etwas dazu tut. Vielleicht kann man sie sich auch willentlich zuziehen. Aber dazu muß man in einer

Weise handeln, die parasitär gegenüber dem passiven Sich-Zuziehen ist. Man muß bereits aus Erfahrung wissen, wie dieses Sich-Zuziehen vor sich geht. Aber welches Wissen braucht man nun, um willentlich die Disposition zu Ideen zu verwirklichen?

Dieselbe Problematik läßt sich auch an der Beschreibung des körperlichen Gedächtnisses aufzeigen, dessen Gegenständen wir uns willentlich zuwenden und uns darauf konzentrieren:

„Sobald also die Seele sich auf etwas besinnen will, so macht der Wille die Eichel [die Zirbeldrüse] nach verschiedenen Seiten neigen, treibt die Lebensgeister nach verschiedenen Stellen des Gehirns, bis sie auf die zurückgebliebenen Spuren des Gegenstandes treffen, dessen sie sich entsinnen will.[...] Will man ferner einen bestimmten Gegenstand eine Zeitlang aufmerksam betrachten, so hält der Wille für diese Zeit die Eichel in derselben Richtung fest[...]“ (§ 42f.)<sup>195</sup>

Durch einen Willensakt veranlaßt, werden die verschiedenen Stellen des Gehirns durchlaufen, an denen die Information über den Gegenstand wie ein Siegelabdruck in einem Wachsstück liegt. Aber wie wird es bewerkstelligt, die Information über den Gegenstand herauszugreifen, auf den man sich besinnen will? Es sieht so aus, als könnten die Lebensgeister selbst oder die Seele die Spuren gleichsam darauf hin lesen, ob sie die des Gegenstands sind, oder als hielten die Spuren des Gegenstands von selbst die Lebensgeister gleichsam fest.

Akten des Willens, bei denen der Verstand einem etwas vorlegt, ist der Gehalt bereits vorgegeben. Mit dem Urteil, daß denkende Dinge nicht ausgedehnt sind, reagieren wir auf den vorgegebenen Gehalt einer evidenten Idee, daß denkende Dinge nicht ausgedehnt sind. Die Vorgabe des Verstandes könnte etwa in der Erwägung bestehen, ob denkende Dinge ausgedehnt sind, und in dem unwiderstehlichen Impuls, zu glauben, sie seien es nicht. Aber wie können wir willentlich den Gehalt erfassen, der zur Erwägung gehört, ob denkende Dinge ausgedehnt sind? Das bisherige Erklärungsmodell beinhaltet, daß wir uns einem Gehalt zuwenden, indem wir uns dafür entscheiden. Um diesen Gehalt dadurch zu erfassen, daß wir ihn erfassen wollen, müssen wir ihn offenbar schon irgendwie erfaßt haben. So gehört ja zu einem Akt des Willens jeweils ein Bild des Dings oder ein Gehalt und die Einstellung dazu. Der Willensakt, einen Gehalt B zu erfassen, scheint diesen Gehalt B schon beinhalten zu müssen. Es wäre nun denkbar, daß dieser Willensakt einen anderen Gehalt A hat. Zu ihm scheint ja z.B. der Gehalt zu gehören, den Gehalt B zu erfassen. Wie steht dieser Gehalt in einer geeigneten Beziehung zum Gehalt B, wenn er diesen nicht irgendwie enthält? Der Willensakt, sich etwas Geistigem zuzuwenden, muß darauf beruhen, daß man das, dem man sich zuwendet, schon unabhängig vom Willensakt irgendwie erfaßt hat, oder er muß selbst die Fähigkeit beinhalten, Gehalte zu erfassen, ohne daß sie schon unabhängig vorgegeben sind.

Die Frage, wie die dritte Funktion des Willens (2.2) zu interpretieren ist, bestimmt also über Descartes' Interpretation menschlicher Intentionalität. Entweder die Möglichkeit, etwas zu repräsentieren, sich auf Gegenstände zu beziehen, an etwas zu denken, ist (2.2.1) etwas, was uns inhaltlich vorgegeben ist und nur irgendwie weiter realisiert werden muß, oder sie hängt (2.2.2) auch inhaltlich von unserer Aktivität ab. Nehmen wir die Überlegung, ob denkende Dinge ausgedehnt sein können. Gemäß der ersten Erklärung (2.2.1) ist uns diese Überlegung bereits in einer bestimmten Form gegeben, etwa dadurch, daß ich einsehe, es wäre gut, sich jetzt zu fragen, ob denkende Dinge ausgedehnt sein können, so daß es bereits Teil dieser Einsicht ist, sich auf den Gehalt der Überlegung

---

<sup>194</sup> „[...] dispositione vel facultate ad illos contrahendos.“

<sup>195</sup> „Ainsi lors que l'ame veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers costez, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées[...]“ Ainsi quand on veut

zu beziehen, ob denkende Dinge ausgedehnt sein können. Das heißt natürlich nicht, daß der geistige Akt überflüssig oder seine Erklärung zirkulär wäre. Er erklärt nur nicht die Möglichkeit, sich auf den Gehalt der Überlegung zu beziehen, ob denkende Dinge ausgedehnt sind, weil er selbst von dieser Leistung abhängt. Auch diese Interpretation erfordert schon, die Vorstellung einer einfachen Abfolge von Verstandesvorlage und Willensreaktion differenzierter zu betrachten (AT VII, 57). Denn wir reagieren nicht mehr nur willentlich auf eine unabhängige Verstandesvorlage B, sondern führen diese Verstandesvorlage willentlich herbei, indem wir auf eine Verstandesvorlage A reagieren. Die zweite Interpretation (2.2.2) beinhaltet, daß wir die elementare Fähigkeit haben, uns durch einen Willensakt bestimmten Gehalten zuzuwenden. Sie erlaubt eine gewisse Spannbreite an Annahmen, was durch den Verstand vorgegeben sein muß, solange der Gehalt nicht vollständig dadurch erklärt wird, was der Verstand vorlegt. Im Extremfall beinhaltet sie keine Restriktionen, was der Verstand vorlegen muß, damit wir uns einem bestimmten Gehalt zuzuwenden können. Wir sind dazu ohne jede Vorgabe des Verstandes imstande. Der Mensch hat einfach die Fähigkeit, sich bestimmten Gehalten zuzuwenden, z.B. dem Gehalt der Frage, ob denkende Dinge ausgedehnt sind. Der Impuls, nicht zu glauben, daß denkende Dinge ausgedehnt sind, entsteht dann. Dann muß freilich die obige Definition des Willens erweitert werden. In Descartes' erster Beschreibung des Willens ist alles, was erforderlich ist, Gehalte zu repräsentieren oder sich auf Gegenstände zu beziehen, bereits geschehen, bevor wir willentlich tätig werden. Das Urteilen besteht nur darin, daß wir dem, was uns vorgegeben ist, entsprechen oder nicht. Nun sieht es so aus, daß wir nicht nur tun oder nicht, was der Verstand uns vorlegt, sondern uns auch Gehalten zuzuwenden können, ohne daß der Verstand sie schon vorlegte.

Die erste Auffassung (2.2.1) läßt unerklärt, wie es gelingt, sich einem Gehalt zuzuwenden, weil sie einfach beinhaltet, daß man ihm bereits zugewandt ist. Das schliesse nicht aus, diese Auffassung zu einer interessanten Erklärung auszubauen, indem die jeweiligen Formen des Gegebenseins ausdifferenziert würden, wenn Descartes dazu Mittel an die Hand gäbe. Mit der zweiten Auffassung (2.2.2) verbindet sich die folgende Schwierigkeit: Descartes beschreibt geistige Akte nach dem Muster einer bewußten Willensentscheidung. Ein Willensakt, sich einem bestimmten Gehalt A zuzuwenden, erfordert dann offenbar, daß man eine Entscheidungsalternative unter der Beschreibung wählt, *sich diesem Gehalt A zuzuwenden*. Dazu aber muß man sich diesem Gehalt bereits zugewendet haben. Es mag scheinen, als ließe sich diese Problematik vermeiden, wenn Descartes die Freiheit, die dem Willen immer eignet, nicht gemäß dem Modell einer bewußten Entscheidung, sondern gemäß dem Modell einer Freiheit der Spontaneität beschriebe. Vielleicht könnte die Freiheit der Entscheidung dergestalt auf der Freiheit der Spontaneität aufruhend, daß manchmal Akte ohne bewußte Entscheidung für eine Alternative unter einer bestimmten Beschreibung vollzogen werden, sondern nur aufgrund der unmittelbaren Neigung des Willens, die einer Vorgabe des Verstandes entspricht, wie wir unsere Augen auf die Wahrnehmung einer raschen Bewegung gegen sie hin schließen. Die prinzipielle Freiheit der Entscheidung ist vielleicht durch die Fähigkeit gegeben, sich diese Akte bewußt zu machen und dann in der Aktivität innezuhalten oder sie zu akzeptieren, ohne daß dieses Bewußtmachen vor jedem Akt stehen müßte. Aber diese Lösung erscheint unbefriedigend. Denn Akte sollten ja gemäß der zweiten Lesart (2.2.2) gerade nicht voraussetzen, daß die Gehalte, denen man sich zuwendet, bereits gegeben sind, sondern sie sollten erst dadurch erfaßt werden, daß man sich ihnen aktiv zuwendet. Daher reicht die Freiheit, dem Licht des Verstandes zu entsprechen, nicht hin, diese

---

arester son attention à considerer quelque temps un mesme objet, cette volonté retient la glande pendant ce temps là, penchée vers un mesme costé.“

Leistung des Verstandes zu erklären. Vielmehr muß etwas wie eine freie Entscheidung angenommen werden, die den Gehalt nicht voraussetzt, den man erst erfassen soll.

Die vorgestellten Alternativen (2.2.1 und 2.2.2) verstellen vielleicht das Problem der Erklärung der Intentionalität eher, als es zu lösen. Denn eine überzeugende Lösung dieses Problems ist wohl von keiner zu erwarten, weil die erste zu wenig erklärt und die zweite zuviel vom Willensakt fordert. Eine solche überzeugende Lösung wird klären müssen, wie der Geist schon auf einen Gehalt gerichtet sein kann, ohne daß dieses voraussetzende Gerichtetsein die Erklärung entwertet. Dazu sind verschiedene Ansätze vorstellbar. Gehalte könnten in einer noch zu konkretisierenden Weise von implizitem zu explizitem Bewußtsein gebracht werden, der Geist kann auf sie unter wechselnden Präsentationsweisen gerichtet sein, der voraussetzende Gehalt A könnte zum Gehalt B in einer mehr oder weniger starken natürlichen Verbindung z.B. inferentieller oder assoziativer Art stehen. Aber die obigen Alternativen sind durch Descartes' einfache Willensdefinition festgelegt. Insofern wirkt eine Erklärung der Intentionalität des Geistes durch Willensakte von vornherein nicht unbedingt erfolversprechend. Sie ist aber, wie gesagt, ein wichtiger Bestandteil dessen, was Descartes' mit der Gewalt des Geistes über die eigenen Gedanken meint.

Der nun gewonnene Überblick über die Willensakte läßt eher verständlich werden, welche Intuitionen hinter der handlungstheoretischen Vorstellung stehen, daß die wichtigste Abgrenzung im Handeln die des geistigen Willensakts gegen seine Folgen ist. Solche Willensakte sind das einzige, was direkt durch Gründe und Einsichten bestimmt werden kann. Alles andere kann nur auf die Weise durch Gründe oder Einsichten bestimmt werden, daß Willensakte entsprechend ausfallen. Willensakte bilden gleichsam die Brücke zwischen dem Innenraum der Inhalte, die einem bewußt sein können, und der Außenwelt. Das Wissen im obigen Beispiel, wie ein bestimmter Knoten zu binden sei, kann nur dadurch dazu führen, den Knoten richtig zu binden, daß der Willensakt entsprechend bestimmt wird. Nun kann, was äußere Handlungen angeht, wohl dasselbe etwa von den Nervenbahnen gesagt werden, die vom Gehirn zu den Muskeln führen. Was zeichnet Willensakte dann weiter aus? Die Besonderheit der Beziehung zwischen Willensakten und Gründen könnte darin liegen, daß dieselben Nervenimpulse, die durch einen Willensakt mit Gründen verbunden werden, vielleicht durch zufällige Umstände entstehen könnten, ohne irgendeine Beziehung zu kognitiven Fähigkeiten. Ein bestimmter Willensakt kann dagegen zwar ganz verschiedene Gründe haben, vielleicht sogar gar keine. Aber in jedem Fall steht er von vornherein in einer Beziehung zu Gründen, und sei es auch nur die, daß er in bewußter Weise geschieht, ohne einen guten Grund zu haben. Erst durch ihn werden Nervenimpulse zu etwas, was dazu führt, daß etwas aus einem Grund geschieht. Solche Überlegen führen Descartes wohl dazu, alles intelligente Planen, das mit Hilfe des „indem“ ausgedrückt wird, in den Willensakt zu legen und den Rest als bloßen Naturvorgang zu beschreiben. Nun gibt es Gründe dafür, die indem-Beziehung erst zwischen dem körperlichen Basisakt und anderen körperlichen Verrichtungen anzusetzen, die sich in der Theorie der Basisakte niederschlagen: Der körperliche Basisakt ist etwas, was der Handelnde einfach kann, er kann nicht durch ein bewußtes Planen herbeigeführt werden, wie er zu bewerkstelligen sei. Wie wir sehen werden, versucht Descartes, dem Rechnung zu tragen, indem er die Fähigkeit, den Willensakt so ausfallen zu lassen, daß ein körperlicher Basisakt vollführt wird, als naturgegeben darstellt, so wie ein Gedanke Nervenimpulse erzeugt, ohne daß man weiß, wie (An Elisabeth, 21.5.1643, AT III, 665, §§ 41ff., s.u.). Aber all das, was man wissen muß, um durch einen oder mehrere Basisakte das herbeizuführen, was intendiert wird, muß in den Willensakt selbst eingehen. Der Wille des kompetenten Bahnbeamten, ein Signal zu geben, fällt entsprechend dem

Wissen aus, das der Bahnbeamte von der Beziehung zwischen dem Basisakt und dem intendierten Signalgeben hat, und allein dadurch wird der Basisakt zu einem vernünftigen Handeln, das aus einem Wissen heraus geschieht.

Descartes' Darstellung willentlichen und damit freien Handelns hat viel Kritik auf sich gezogen. Williams gibt zu bedenken, wir

„[...]müssen [...] mit der Behauptung vorsichtig sein, sie [Descartes' Auffassung] bedeute, daß ich immer allem zustimmen kann – denn es gibt keinen klaren Sinn, demgemäß `können' und `nicht können' auf den Willen und folglich auf die Zustimmung angewandt werden können. Sie scheint vielmehr zu bedeuten, daß sich bei der Zustimmung die Frage der Fähigkeit einfach nicht erhebt. Jemand stimmt zu oder stimmt nicht zu, ganz nach seinem Willen“ (Williams 1981, 144)

Williams könnte hier a) nur die sprachanalytischen Einwände Ryles paraphrasieren. Dieser weist eine verallgemeinerte Rede von Freiheit zurück, die sich nicht darauf reduziert, was im alltäglichen Sprachgebrauch „freiwillig“ genannt würde (Ryle 1969, 87-97). Descartes will sich aber nicht an den Sprachgebrauch binden, den er nicht immer für ein zuverlässiges Indiz des Richtigen hält. Williams könnte aber b) auch auf eine vom Sprachgebrauch unabhängige Tatsache hinweisen. Descartes nennt den Willen ein Können. Die Seltsamkeit von „Wollen können“ mag insofern darin bestehen, daß damit so etwas wie „Können können“ gesagt wird. Descartes selbst spricht gewöhnlich nicht vom Willen als einer Fähigkeit zu wollen, sondern als einer Fähigkeit zu x-en, zu bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden. Ebenso seltsam mag jedoch „frei sein, zu wollen“ klingen, wenn es durch „frei sein, zu können“ paraphrasiert wird. Trotzdem erscheint es nicht unangemessen, Fähigkeiten, zu deren Ausübung eine freie Entscheidung gehört wie das Urteilen, von solchen zu unterscheiden, hinsichtlich deren Ausübung keine Freiheit besteht. Die Wahlfreiheit, die Descartes zugesteht, beinhaltet, wie unten ausführlicher diskutiert wird, daß vor der Entscheidung für ein Urteil, eine Handlung, einen Gedanken keine Antezedensbedingungen festlegen, wie sie ausfällt, im Gegensatz z.B. zur Ausübung der Fähigkeit des Sehens, soweit diese nicht ihrerseits willentlich ist. Insofern scheint die Problematik, auf die Williams hinweist, eher eine der Formulierung. Aus solchen Gründen definiert Chisholm Freiheit nicht in bezug auf das Wollen, sondern darauf, etwas zu unternehmen („undertake“):

„s is free at t to undertake p = Df There is a period of time which includes, but begins before t, and during which there occurs no sufficient causal condition either for s undertaking p or for s not undertaking p.“ (Chisholm 1976, 62)

s ist frei, etwas zu unternehmen bzw. für Descartes: zu wollen genau dann, wenn es keine hinreichende Kausalbedingung gibt, die festlegt, ob er es unternimmt bzw. will oder nicht.

Da zur Natur des Willens die Freiheit jedes Willensakts gehört, so muß der Geist in all seinen Aktivitäten frei sein. Soweit das Denken eine Aktivität beinhaltet, soweit ist es frei. Der Geist ist also soweit frei, als seine Gedankenvorkommnisse Resultat seiner Aktivität sind. Darauf allerdings beschränkt sich seine Freiheit anscheinend auch. Bisher haben wir nur die eine Seite der Identifikation von Willensakten betrachtet: Alle geistigen Akte sind freie Willensakte. Umgekehrt sind jedoch alle freien Akte und alle Willensakte zunächst geistige Akte. Dieser Begriff des freien Willens erscheint in einer Hinsicht weit, in anderer eng, wenn er den Willen auf Bewußtseinszustände beschränkt:

„Insofar as overt actions are one step removed from the locus of agency, only states of consciousness are immediately related to the thinking agent and can be volitions proper.“ (Petrik 1992, 10)

Auch die Freiheit scheint auf solche Zustände beschränkt. Williams erörtert diese Auffassung:

„jemand könnte hoffen, daß die Freiheit des Menschen in seiner Fähigkeit bestehe, bestimmte Dinge zu tun [...Dagegen ist Descartes überzeugt], daß durch den bloßen Besitz eines freien Willens dem Menschen keine Freiheit gegeben ist, irgend etwas überhaupt zu tun, ausgenommen zu wollen. Es wird ohne Zweifel wahr sein,

daß er andere Dinge tun kann, aber dies wird nicht deshalb der Fall sein, weil er einen Willen hat, sondern weil sein Wollen manchmal Wirkung hat.[...] Während Descartes' Lehrmeinung auf diese Weise nichtssagend ist, ist sie [...] nicht nichtssagend in dem Sinn, daß sie ein nutzloser und loslösbarer Teil in Descartes' System wäre. Im Gegenteil, sie ist eng mit seinen Ansichten über das Wesen der Handlung und die Beziehungen zwischen Seele und Körper verknüpft.“(Williams 1981, 143)

Williams „jemand“ repräsentiert die common-sense-Position, daß Freiheit darin besteht, willentlich oder absichtlich äußere Handlungen zu vollbringen. Man könnte diesen Vorwurf so verstehen, daß wir nach Descartes nicht frei sein können, etwas zu tun. Tatsächlich scheint aus den bisherigen Ausführungen zu folgen, daß alles, was an einer äußeren Handlung, z.B. spazierenzugehen, frei sein kann, einfach ist, spazierengehen *zu wollen*. Folgt daraus, daß Descartes die Rede nicht zulassen kann, jemand sei frei, etwas zu tun, etwa spazierenzugehen? Dazu ist zunächst zu fragen, was wir damit meinen, jemand sei frei im Hinblick auf eine Handlung h. Frei zu sein im Hinblick auf h, kann (I) heißen, daß keine äußeren Hindernisse bestehen, h auszuführen, oder daß man nicht dazu gezwungen wird. Wenn ich nicht eingesperrt bin, keiner mir Gewalt androht, kann ich spazierengehen oder nicht. Frei zu sein im Hinblick auf eine Handlung h kann (II) heißen, frei zu sein, h tun zu wollen oder nicht. Für diesen Sinn von Freiheit gibt in Descartes' Willenskonzeption den Ausschlag, daß man sich für oder gegen etwas entscheiden kann. Beide Sinne von Freiheit haben gemeinsam, daß verschiedene Möglichkeiten bestehen, die nicht durch bestimmte Arten von Umständen ausgeschlossen werden. Der erste Sinn (I) ist in vielen Kontexten wichtig, z.B. in der politischen Diskussion. Aber Descartes ist überzeugt, daß der zweite (II) für Ethik, Anthropologie und Erkenntnistheorie ungleich wichtiger ist. Wie ist die Kritik des common-sense-Philosophen in dieser Analyse zu lokalisieren? Sie kann (a) beinhalten, daß Descartes keine Freiheit im ersten Sinn (I) anerkennt. Diese erste Interpretation läßt wieder zwei Alternativen zu. Entweder (aa) kann Descartes überhaupt keine Freiheit eines äußeren Handelns anerkennen. Oder (ab) er kann keine Freiheit anerkennen, etwas zu tun, die nicht mit einer Freiheit im zweiten Sinn (II) einhergeht. Beide Bedenken lassen sich zurückweisen. Descartes kann anerkennen, daß wir frei im ersten Sinn (I) zu einem äußeren Handeln sind, wie auch, daß wir frei im interessanten zweiten Sinn (II) zu einem äußeren Handeln sind, insofern dieses äußere Handeln auf einen Akt des freien Willens zurückgeht. Es gibt sogar eine Briefstelle, die auf eine solche Freiheit hindeutet. Sie beinhaltet, daß wir, wenn

„[...] wir unser eigenes Urteil den Anweisungen anderer entgegenstellen, sagen, daß wir freier sind, das zu tun, bezüglich dessen uns nichts von anderen vorgeschrieben wird, und bei dem es frei steht, dem eigenen Urteil zu folgen, als das, was uns verwehrt wird, [...]“ (an Mesland, 9.2.1645, AT IV, 173f.)<sup>196</sup>

Eigentlich will Descartes hier zwar nur eine Freiheit, sich in Willensakten Vorgaben zu widersetzen, einer Freiheit gegenüberstellen, Vorgaben zu folgen. Aber sein Beispiel ist ein äußeres Handeln, bei dem uns andere Vorschriften machen und wir gehindert werden können, dem eigenen Urteil zu folgen. Wenn es keine solchen Hinderungsgründe gibt, ist dieses Handeln frei (I). Was nun das zweite Bedenken betrifft (ab), so definiert Descartes Handeln eben durch Willentlichkeit. Wie steht es aber, wenn ein Handeln unter Zwang geschieht? Es könnte argumentiert werden, daß wir auch das, was wir unter Zwang tun, willentlich tun. Fälle eines Handelns unter äußerem Zwang könnten so beschrieben werden, daß eine Handlung nur unter einer Bedingung gewollt wird, die man gerne beseitigt sähe.

Descartes ist überzeugt, daß jede äußere Handlung, die einem Menschen zugeschrieben werden kann, auch aus freiem Willen geschieht, weil die Zuschreibung davon abhängt, daß der entsprechende

Willensakt sie in angemessener Weise bedingt. Darin liegt aber keine Einschränkung der äußeren Handlungen, die frei genannt werden dürfen, weil der freie Wille eben so umfassende Handlungsimpulse geben kann. Beispiele unwillkürlicher oder unabsichtlicher Bewegungen wie Schlafwandeln würde wohl auch der common-sense-Philosoph nicht frei nennen. Dessen Kritik kann (b) beinhalten, daß Descartes meinen muß, Freiheit im zweiten Sinn (II) bestehe ohne Freiheit im ersten (I). Der common-sense-Denker dagegen meint, daß der zweite Sinn (II) von Freiheit nicht ohne den ersten (I) besteht. Diese Interpretation kann wieder auf zwei Weisen verstanden werden. Sie kann (ba) beinhalten, daß es keinen interessanten Sinn von Freiheit gibt, der sich auf die bloße willentliche Entscheidung ohne äußere Folgen reduziert, oder (bb), daß es keinen Sinn hat, nur aufgrund der Freiheit im zweiten Sinn (II) von einer Freiheit zu sprechen, h auszuführen. Es dürfen auch keine äußeren Hindernisse bestehen. Die Auffassung, daß die Freiheit im zweiten Sinn (II) hinreicht für Freiheit, h auszuführen, muß Descartes freilich nicht vertreten, wohl aber, daß sie hinreichend für die Freiheit ist, in einem bestimmten Sinn sein Bestes hinsichtlich h zu tun. Das bedeutet nur, daß Descartes dann einen anderen Sinn von „sein Bestes tun“ als den einer äußeren Handlung vertritt, nämlich den, sein Möglichstes beizutragen. Dazu muß allerdings zwischen der Freiheit der Entscheidung für h (II) und der Freiheit unterschieden werden, h auszuführen (I). Am ehesten trifft also ein Einwand im Sinne der Interpretation (ba) Descartes. Aber wie Williams anmerkt, paßt die These, bloße Willensfreiheit (II) sei Freiheit in einem interessanten Sinn, in Descartes' Auffassung des Verhältnisses von Seele und Körper. Diese müßte bestritten werden, um Descartes' Freiheitsbegriff zu kritisieren. Gerade darin besteht die common-sense-Position. Descartes kann gegen die common-sense-Position seine Revision der natürlichen Weltansicht wenden. Er kann aus der Orientierung nur auf körperliche Bedürfnisse erklären, daß der common-sense-Denker nur äußere Handlungen im Blick hat, und, weil er nicht richtig zwischen Geist und Körper trennt, nicht sieht, daß das, was daran frei (II) ist, der Willensakt ist. Insbesondere entgeht dem common-sense-Denker, daß es Ziele und Entscheidungen zweiter Stufe gibt, die sich auf Willensentscheidungen und nur indirekt auf äußere Handlungen richten. Sie können ebenso frei genannt werden wie Willensentscheidungen erster Stufe. Das Pendant einer äußeren Handlung ist bei einem Willensakt zweiter Stufe der Willensakt erster Stufe. Insofern schiene es seltsam, von einem freien Akt zu verlangen, es gehöre ein äußeres Handeln dazu. Willensakte zweiter Stufe und Willensakte erster Stufe können wohl auch konfliktieren, so daß die ersten nicht zu einem äußeren Handeln führen. Trotzdem mögen diese Akte frei sein.

Die Übersicht über die Arten geistiger Akte ist damit beendet. Einige problematische ethische Aussagen über den Willen sind nachzutragen. Die einen verbinden Willensfreiheit und Lob und Tadel in einer Weise, die nicht in die bisherige Theorie des höchsten Gutes paßt. Die anderen betonen, wie sehr es den Menschen unter den anderen Wesen auszeichnet, daß er einen freien Willen hat, ohne daß die zentrale Stellung des Willens, wie sie bisher aufgezeigt wurde, diese Auszeichnung ganz verständlich machen könnte.

Die Funktion des Willens erlaubt eine Verständigung über die These, das eigene Denken sei vollständig in der eigenen Macht. Diese Macht des moralischen Subjekts über das eigene Denken könnte sich auf das erstrecken, was sein Geist willentlich herbeiführen kann, ohne daß es dabei auf zusätzliche Bedingungen angewiesen wäre. Nun kann dieses willentliche Herbeiführen nicht

---

<sup>196</sup> „[...] opponentes iudicium proprium imperijs aliorum, dicamus nos esse magis liberos ad ea facienda de quibus nihil nobis ab alijs praescribitur, & in quibus iudicium proprium sequi licet, quàm ad ea quae nobis prohibentur[...]“

beinhalten, daß es keiner zusätzlichen Bedingungen außer einer Willensdisposition bedarf. Denn worin die Vollkommenheiten, die im Denken liegen, auch immer bestehen mögen, sie werden wohl oft mehr als einen Willensakt erfordern, wie es auch die Bedingungen menschlichen Handelns beinhalten, insbesondere eine Leistung des Intellekts, der einem die Möglichkeiten vorgibt, was man sich durch einen Willensakt zu eigen machen kann (auch wenn dabei in unterschiedlichem Maße der Wille selbst eine Rolle spielen mag). Wenn es also einen Unterschied zwischen dem Denken gibt, das ganz in der eigenen Macht ist, und anderen Bereichen, in denen ein Wesen willentlich etwas bewegt, z.B. einem körperlichen Handeln, dann kann dieser Unterschied nicht darin liegen, daß etwas allein vom Willen abhängt. Er muß auch darin liegen, daß die Bedingungen, die dem Willensakt vorausgehen, mit dem man sich etwas zu eigen macht, in der eigenen Macht sind. Diese eigene Macht kann nun auf zwei Weisen beschrieben werden. Entweder gehen diese Bedingungen selbst wieder auf einen Willensakt zurück, in bezug auf den sich dann dieselbe Frage stellen läßt, oder wir erkennen an, daß die Weise, in der bestimmte Bedingungen eines Willensakts gegeben sind, einen Unterschied ausmacht. So sind Bedingungen, die zum Bestand gehören, der mit dem Geist notwendig gegeben ist, ja solche, deren der Geist sicher sein kann. Von einem Willensakt, der nur auf solche Bedingungen angewiesen ist, kann wohl gesagt werden, daß der Geist darin autark ist. Ebenso autark ist er in den Wirkungen, für die dieser Willensakt eine hinreichende Bedingung ist dergestalt, daß es nur derjenigen Bedingungen bedarf, die mit dem Geist immer gegeben sind, um diese Wirkung herbeizuführen. Trotzdem gibt es einen Unterschied zwischen dem Willensakt und den anderen Bedingungen. Nur der erstere ist frei. Descartes knüpft weitere Möglichkeiten an die Qualifikation der Freiheit, insbesondere die, Lob und Tadel auszusprechen. Man kann nur das zur Grundlage einer Bewertung des Verhaltens machen, von Lob und Tadel, was dem freien Willen des Geistes entspringt. Der Mensch weiß daher, „[...]daß ihm nichts so eigen ist, als diese freie Macht über seinen Willen, und daß er für nichts gelobt und getadelt werden kann, als für dessen guten oder schlechten Gebrauch.“ (§ 153)<sup>197</sup>

Die Übersetzung unterschlägt hier wieder die scharfe Trennlinie: Descartes sagt, es gibt nichts, was uns *wahrhaft* („véritablement“) eigen ist, als diese freie Willensdisposition („disposition de ses volontés“). Der Mensch kann nur für das zur Verantwortung gezogen werden, worüber er selbst entscheidet. Deshalb muß alles das, was Gegenstand von moralischer Zurechnung, Lob und Tadel sein soll, in den Bereich des Willens fallen. Das Wort „Zurechnung“ hat ja schon mit dieser Metaphorik zu tun, was einem eigen ist und was nicht. Eine wahrnehmbare Handlung des Menschen kann ihm also nur insoweit zugerechnet werden, als es an seiner Willensanstrengung gelegen hat, sie zu bewirken oder nicht. Freiheit ist eine notwendige Bedingung für Lob und Tadel. Sie erschließt die Dimension einer solchen Bewertung. Würde eine Handlung nicht aus freien Stücken ausgeführt (falls sie dann eine Handlung in Descartes´ Sinn wäre), könnte sie weder gelobt noch getadelt werden, auch wenn sie (z.B. weil ein Gründe folgender Automaten den Geist ersetzt) auf denselben Gründen beruhte, dieselben Bewegungen desselben Körpers beinhaltete und zu denselben Konsequenzen führte.

Wie kann der Bemerkung Rechnung getragen werden, die Disposition über die eigenen Willensakte allein sei dem Menschen wahrhaft eigen? Descartes gliedert offenbar Aspekte der Persönlichkeit, die den Willen bestimmen, wie Charakterzüge, Gewohnheiten, Überzeugungen aus einer moralischen Kernpersönlichkeit aus, insofern sie nicht selbst Ergebnis eines Sich-Aneignens durch einen Willensakt sind, sei dieses Sich-Aneignen nun Ergebnis einer offenen Wahl oder durch eine Neigung („propensio“) festgelegt. Ausschlaggebend für Lob und Tadel mögen Aspekte wie eine innere Qualität

einer Handlung, gute Gründe, gute Konsequenzen oder ähnliches sein. Rechtes Handeln muß wohl ein Handeln sein, das sich an guten Gründen orientiert. Aber auch wenn ein Handeln an diesen Gründen ausgerichtet ist, sie vielleicht sogar eine kausale Rolle dabei spielen müssen, so ist es doch erst mein Handeln, indem ich mit Willen handle. Daß mir nichts wahrhaft eigen ist als das Handeln *mit Willen*, beinhaltet also die entscheidende Verbindung, die es erlaubt, die Handlung mir als Handelndem zuzurechnen. Diese Zuordnung der Möglichkeit von Lob und Tadel beinhaltet eine Beschränkung der moralischen Person, an die Lob und Tadel gerichtet werden. Nur durch diese Fähigkeit mache ich etwas zu meiner Handlung, für die ich moralisch verantwortlich bin. Dadurch werden Aspekte des moralischen Subjekts, die notwendig zum Geist gehören, wie die angeborenen Ideen, doch aus diesem Kern ausgeblendet. Es kann nicht für natürliche Eigenschaften oder Anlagen gelobt und getadelt werden wie natürliche Intelligenz, sondern nur für das, was auf seine Entscheidung zurückgeht. Das Kriterium der Willensentscheidung zieht einen noch engeren Kreis um die Person als das Autarkiekriterium, das doch immerhin einschloß, was man sicher erreichen kann, weil man alle erforderlichen Ressourcen mit dem eigenen Geist mitbringt. Gegenüber der moralischen Kernpersönlichkeit sind sogar die angeborenen Ideen kontingente Vorgaben, zu denen man sich willentlich verhalten muß. Nun treffen solche Vorgaben ja auf eine natürliche Neigung des Willens („propensio in voluntate“, AT VII, 58f.). Durch das bestimmt zu werden, wozu diese Neigung besteht, könnte daher hinreichend sein, sich etwas zu eigen zu machen.

Wie verhält sich diese Auffassung zur Lehre vom höchsten Gut? Wenn Descartes das moralische Subjekt auf ein höchstes Gut, einen Inbegriff der Vollkommenheiten in seiner Natur und auf die resultierende Glückseligkeit ausrichtet, dann wäre eigentlich zu erwarten, daß sich Lob und Tadel an der Erreichung oder Nichterreichung dieser Vollkommenheiten ausrichten. Eines, das hinter dem Ideal zurückbleibt, verdient Tadel, eines, das jenem Ideal nahekommt, Lob. Aus der Perspektive der Theorie des höchsten Guts erscheint die Unterscheidung zwischen dem, wofür man verantwortlich ist, und dem, was einem gegeben ist, irrelevant. Denn wie im Utilitarismus scheinen auch hier im Verhältnis des moralischen Subjekts zu sich selbst eher die Vollkommenheiten oder die Glückseligkeit, die es erreicht, der Maßstab seiner Praxis als die Frage, ob der Geist von außen gezwungen wird.

Descartes mag sich eine Koordinierung zwischen der verantwortungsethischen Sicht des Willens und der Theorie des höchsten Guts vorstellen, die dafür sorgt, daß die wesentlichen Vollkommenheiten so eng mit dem richtigen Willensgebrauch zusammenhängen, daß ein lobenswerter Willensgebrauch und die Erreichung der vorrangigen Aspekte des höchsten Guts nicht auseinanderfallen. Eine ähnliche Koordinierung wurde bereits in der Diskussion der Natur des moralischen Subjekts aufgezeigt: Das Kriterium der sicheren Erreichbarkeit grenzte die vorrangigen Vollkommenheiten ab, die zu seiner Natur gehören. Descartes' stoische Reinterpretation der natürlichen Ziele gründet darauf, daß er fünferlei identifiziert: (1) den Kreis geistiger Tätigkeit; (2) den Kreis der Willensaktivität; (3) den Kreis, in dem festgelegt wird, was durch Orientierung an Gründen in rationaler Weise zu gleich welchen Zielen beigetragen werden kann; (4) den Kreis der Willensakte, die *geeignet* sind, erreichbare vorrangige Vollkommenheiten zu erwerben; (5) den Kreis der Willensakte, die *hinreichend* sind, erreichbare vorrangige Vollkommenheiten zu erwerben. Diese Koordinierung erklärt die besondere Aufmerksamkeit auf Willensakte. Sie könnte eine Erklärung liefern, warum Willensakte der primäre Gegenstand von Lob und Tadel sind. Diese Erklärung reicht aber nicht. Denn wenn Lob und Tadel sich nicht darauf beschränken, was der einzelne zum Erwerb von Vollkommenheiten beitragen kann,

---

<sup>197</sup> [...]“qu’il n’y a rien qui véritablement luy apartiene que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoy il doive estre loüé ou blasmé, sinon pour ce qu’il en use bien ou mal[...]“

sondern an der Erreichung oder Nichterreichung des Ziels der Vollkommenheit ausgerichtet werden, dann könnte auch der Erwerb der Vollkommenheiten, die nicht ganz in der eigenen Macht liegen, wie der Vollkommenheiten des Körpers, oder ihr bloßer Besitz Gegenstand von Lob und Tadel sein.<sup>198</sup>

Nun grenzt Descartes im obigen Zitat (AT V, 84) ja zwei Gebiete, auf die Lob und Tadel angewendet werden, voneinander ab. Auf der einen Seite stellt er fest, Lob und Tadel würden auch auf äußere Güter angewendet. Dieser Praxis stellt er den eigentlichen oder wichtigeren Verwendungskontext von Lob und Tadel gegenüber. Wenn er die erste Praxis nicht nur geißeln will, dann könnten zwei Sinne von Lob und Tadel unterschieden werden. Ein Sinn (1) umfaßt alle eventuellen Vollkommenheiten oder Güter. So kann ich meinen Nachbarn für seine prachtvollen Pferde loben.

*Eine Person P verdient Lob (1) für eine Vollkommenheit V genau dann, wenn gilt:  
P besitzt oder erwirbt V.*

Ein anderer (2) wird an den Anwendungsbereich der Begriffe Willensfreiheit und Tugend gebunden. Mit Hilfe dieser Begriffe wird erläutert, was man mit Lob und Tadel (2) sagen will.

*Eine Person P verdient Lob (2) für einen Willensentschluß W genau dann, wenn gilt:*

- a) *P faßt W.*
- b) *W sollte gefaßt werden.*

*Eine Person P verdient Tadel (2) in bezug auf einen Willensentschluß W genau dann, wenn gilt:  
Entweder*

- a) *P faßt W.*
- b) *W sollte nicht gefaßt werden.*

*oder*

- c) *P faßt W nicht.*
- d) *W sollte gefaßt werden.*

Verantwortung kann nun mit bezug auf Lob und Tadel (2) bestimmt werden. Verantwortlich ist einer für das, wofür er Lob und Tadel verdient. Während die Alternative „ist gut / schlecht“ Eigenschaften von Willensakten suggeriert, die unabhängig davon bestehen, was der einzelne über sie weiß, kann mit „sollte / sollte nicht“ Rücksicht auf die Erkenntnissituation des einzelnen genommen werden. Es könnte sein, daß ein Willensentschluß gut ist, aber in der gegebenen Erkenntnissituation nicht gefaßt

---

<sup>198</sup> Die Beschränkung von Lob und Tadel auf Willensakte könnte sich mit deren exhortativen oder anderswie verhaltensmotivierenden Sinn erklären. Vielleicht dienen sie nur dazu, zum Erwerb von Vollkommenheiten anzuregen. Dann sind sie ganz natürlich auf das bezogen, was einer verändern kann, weil sie ihn zu nichts anregen können, was er nicht tun kann. Descartes scheint jedoch einen notwendigen Zusammenhang von Lob und Tadel und Willensakten im Sinn zu haben. Ein rein exhortativer Sinn erklärt dann die Beschränkung auf freie Willensakte nicht. Der Unterschied kann vielleicht anhand des Beispiels eines Wesens erläutert werden, das hinreichend Bewußtsein hat, um auf Lob und Tadel zu reagieren, aber keinen freien Willen. Lob und Tadel sind nicht im selben Sinn angebracht wie bei einem freien Wesen. Es geht nicht um die Zweckmäßigkeit, sondern die prinzipielle Möglichkeit von Lob und Tadel. Pragmatische Überlegungen scheinen dafür nicht ausschlaggebend. So wäre eine Welt denkbar, in der ein Dämon den Erfolg des Handelns systematisch verhindert, soweit er es kann. Trotzdem würde selbst der Beobachter, der um diese Situation weiß, auch dort Lob und Tadel aussprechen, wo der Dämon den Erfolg verhindert. Descartes scheint die Möglichkeit und Relevanz von Lob und Tadel nicht von pragmatischen Erwägungen abhängig zu machen, sondern vom Wesen willentlicher Tätigkeit, das auch in einer Dämonenwelt gleich bleibt.

werden sollte. Wann ein Willensentschluß gefaßt werden sollte oder nicht und eine entsprechende Verantwortung vorliegt, muß noch geklärt werden.

Auch wenn der starke Sinn von Lob und Tadel sich nicht einfach auf das Ziel zurückführen läßt, Vollkommenheiten zu erwerben, so heißt das nicht, daß er damit unvereinbar wäre. Offenbar meint Descartes, daß es eines komplexeren begrifflichen Instrumentariums bedarf, um sich über die ethischen Implikationen freier willentlicher Tätigkeit zu verständigen, als es der Begriff der Vollkommenheit allein bietet. Dieses Instrumentarium wird offenbar schon in der Darstellung der Tugend verwendet. Es muß nicht von vornherein Ziele oder Güter oder Pflichten unabhängig vom Vollkommenheitskalkül beinhalten. Denn vielleicht geht es dabei eher um die Frage, in welcher Beziehung der Erwerb gegebener Güter zum moralischen Subjekt steht. Nur bestimmte Aspekte dieses Erwerbs können dem moralischen Subjekt zugerechnet werden in dem Sinn, daß es gemäß der cartesischen Analyse des Handelns sein Bestes im Sinne der bloßen Willenseinstellung dazu tut oder nicht. Wie dieses Beste selbst, so könnte auch die Zurechnung insofern unabhängig vom aktuellen Erwerb einer Vollkommenheit sein, als sie darauf beruht, ob die Wahrscheinlichkeit des aktuellen Erwerbs aus der Perspektive des rationalen Handelnden maximiert wird oder nicht. Die Beschränkung von Lob und Tadel auf freie Willensakte ergibt sich dann aus den bisher skizzierten handlungstheoretischen Voraussetzungen.

Hieraus folgt zunächst nichts bezüglich der Frage, ob eigenständiger Erwerb von Vollkommenheiten irgendwie besser ist als ein Erwerb durch irgendwelche Automatismen. Es fragt sich, welche Bedeutung Lob und Tadel für den Handelnden haben können, wenn es ihm nur um den erfolgreichen Erwerb von Vollkommenheiten geht. Die Anwendung von Lob und Tadel (2) korrespondiert zwar genau dem Erwerb der geistigen Vollkommenheiten, um die es ihm vorrangig geht. Aber da die Abgrenzung zweier Bereiche von Lob und Tadel strikt ist, kann sie nicht abgestuft werden, je nachdem Vollkommenheiten vorrangig oder nachrangig sind. Es scheint daher, daß Descartes nicht wirklich verständlich machen kann, warum Lob und Tadel in einem starken Sinn (2) verwendet werden sollten, solange er nicht entweder einen Mehrwert des eigenständigen Erwerbs von Vollkommenheiten, für den der eigene Beitrag durch einen Willensakt konstitutiv ist, und der durch Lob und Tadel ausgedrückt wird, oder Verpflichtungen anerkennt, die darauf abstellen, ob der Handelnde diesen Beitrag leistet oder nicht. Im ersten Fall ist freilich immer noch unbestimmt, warum gerade dieser Mehrwert derjenige ist, auf den Lob und Tadel abstellen, im Unterschied zu dem, der in einer Vollkommenheit liegt. Der Beitrag im Sinne der zweiten Alternative könnte z.B. in dem an den Geist adressierten Gesetz liegen, seinen Beitrag zum allgemeinen Besten zu leisten. Das erforderliche Gesetz kann aber dann nicht einfach daraus abgeleitet werden, daß man sich in die objektive Perspektive Gottes versetzt, und zugleich berücksichtigt, was man selbst zu der Maximierung der Vollkommenheit beitragen kann, die aus dieser Perspektive wünschenswert ist. Denn auch aus dieser Perspektive ist die Frage nach dem, was man selbst beiträgt, die rein technische, wie die Maximierung von Vollkommenheiten bewerkstelligt wird. Dann gibt es aber keinen ethischen Unterschied zwischen dem Funktionieren z.B. der eigenen Gliedmaßen und Willensakten.

Descartes bietet mit der Beschränkung der Verantwortung auf den Willen eine radikale Möglichkeit, das Problem des moralischen Zufalls zu vermeiden, das sich ergibt, wenn moralische Bewertung an konsequentialistischen Aspekten der Handlung festgemacht werden, so daß einer, der sich ebenso sehr bemüht, ebenso entschlossen, klug etc. ist, der also entschlossen ist, sein Bestes zu tun, doch weniger Erfolg als ein anderer haben kann (Feinberg 1970, Williams 1981). Wenn dieser Erfolg in die

Bewertung seines Handelns eingeht, erhält er weniger Lob als der andere. Descartes schlägt vor, Lob und Tadel im starken Sinn (2) an dem festzumachen, was beide gemeinsam haben, das Resultat moralischen Zufalls aber an den Unterschieden in den Gütern oder Vollkommenheiten niedrigerer Ordnung. Er differenziert genau zwischen den Folgen einer Handlung und der Frage, ob man seine Schuldigkeit getan hat (AT V, 84). Auch wenn Lob (1) oft anderen Glücksgütern gezollt wird, so gilt doch: Wenn man angemessene Sorgfalt darauf verwendet hat, herauszufinden, was das Richtige wäre, und entsprechend handeln will, hat man seine Schuldigkeit getan, auch wenn das Resultat eine schlechte Handlung ist, wohingegen es untugendhaft wäre, wenn man das Richtige tut, aber meint, etwas Schlechtes zu tun, oder nicht genug geprüft hat, ob es das Richtige ist. Die eigene Anstrengung, das Rechte zu tun, reicht immer hin, seine Schuldigkeit oder das, was Lob (2) verdient, zu tun. So umfaßt der Bereich von Lob und Tadel (2) genau den Bereich der Tugend, wenn diese im Sinne des Willensentschlusses genommen wird, zu tun, was am besten erscheint.

Nicht nur die Möglichkeit von Lob und Tadel, sondern auch die Einstellung zu sich selbst hängt vom richtigen Gebrauch des freien Willens ab:

„Ich kenne nur eins, was uns genügenden [juste] Grund zur Achtung unserer selbst geben kann: das ist der Gebrauch des freien Willens und die Herrschaft über unser Begehren.“ (§ 152)<sup>199</sup>

Das Gefühl der Achtung beruht offenbar auf denselben Bedingungen wie die Möglichkeit von Lob und Tadel. Der zweite Teil dieser Aussage betrifft die Beherrschung der Leidenschaften. Descartes sieht zwischen dieser Herrschaft und dem richtigen Gebrauch des freien Willens einen engen Zusammenhang. Wenn diese Herrschaft etwas ist, was man nicht von Natur aus hat, sondern errungen und ausgeübt werden muß, hängt auch sie von der Willenstätigkeit ab. Die Selbstachtung des Menschen bringt es mit sich, daß

„er sich[...] nicht für niedriger als [...] die Reichen und Gelehrten und die hält, welche mehr Verstand, mehr Kenntnisse, mehr Schönheit haben oder in irgendeiner Vollkommenheit ihn übertreffen[...]“ (§ 154)<sup>200</sup>

Auch wenn Descartes zwei Weisen unterscheidet, Lob und Tadel anzubringen, trennt er, wie oben in der Diskussion des aristotelischen Ideals deutlich wurde, zwei ethische Theorieparadigmen nicht scharf genug voneinander. Neben eine teleologische Theorie des höchsten Guts als eines Inbegriffs von Vollkommenheiten, auf die der Mensch im Rahmen einer natürlichen Ausrichtung des Weltganzen auf größtmögliche Vollkommenheit, aber auch irgendwie unabhängig davon gerichtet ist, tritt ein Komplex von Redeweisen, die Schuldigkeit, Verantwortung, Lob und Tadel an freien Willensentscheidungen ausrichten, normativen Vorgaben zu entsprechen oder nicht. Zugleich führt er beide Vorstellungskomplexe inhaltlich eng zusammen, wie am Zusammenhang von Selbstschätzung und Achtung deutlich wird. Denn die Übersetzung unterschlägt hier ein „nicht *viel* niedriger“ („ne[...] de beaucoup inférieurs“). Wenn sich der einzelne nur für nicht viel niedriger halten kann anstatt für völlig gleichwertig, richtet sich die Bewertung wieder nach der erreichten Vollkommenheit und nicht nach der Richtigkeit des Willensentschlusses. Descartes verschleift diese Differenzierungen, indem er sich eine starke Koordination zwischen der Richtigkeit einer Willensentscheidung und der Vollkommenheit vorstellt. Der weniger Vollkommene kann sich wohl nur dann nicht für niedriger

---

<sup>199</sup> „Je ne remarque en nous qu’une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à sçavoir l’usage de nostre libre arbitre, & l’empire que nous avons sur nos volontez.“

<sup>200</sup> „Et [...] ils ne pensent point estre de beaucoup inferieurs à ceux qui ont plus de biens, ou d’honneurs ou mesme qui ont plus d’esprit, plus de sçavoir, plus de beauté, ou generalement qui les surpassent en quelques autres perfections.“

halten, wenn der richtige Gebrauch des freien Willens nicht nur der Versuch ist, zu größtmöglicher Vollkommenheit zu gelangen, die dann hinter der Vollkommenheit anderer signifikant zurückbleiben könnte. Wer sich des freien Willens richtig bedient, ist damit in den vorrangigen Vollkommenheiten jedem anderen gleich, selbst wenn er in anderen Hinsichten weniger vollkommen ist.

Der richtige Gebrauch des freien Willens bestimmt also wesentlich darüber, wie vollkommen einer ist. Die Fähigkeit zu wollen ist aber auch selbst die größte Vollkommenheit im Menschen:

„Daß aber der Wille so außerordentlich weit sich erstreckt, entspricht seiner Natur, und es bildet die höchste Vollkommenheit im Menschen, daß er durch seinen Willen, d.h. frei handelt. Daher ist er gewissermaßen [besser: in besonderer Weise] der Urheber seiner Handlungen und kann ihretwegen gelobt werden.“(II.I, 12, AT VIII / 1, 18)<sup>201</sup>

Daß Descartes hier von einer Vollkommenheit *im* Menschen spricht, deutet auf das Schwanken zwischen den verschiedenen Kandidaten für das moralische Subjekt. Denn eine Vollkommenheit im Menschen muß ja keine des Menschen, sondern mag eine nur des Geistes sein. Im nächsten Atemzug spricht Descartes jedoch wieder vom Menschen als dem Urheber seiner Handlungen, weil sie von einem Akt des Geistes ausgehen. Hier besteht die Vollkommenheit zunächst darin, frei zu handeln. Aber eine andere Stelle zeigt, daß auch die *richtige* Ausübung dieser Fähigkeit das größte Gut ist:

„[...] Weiterhin ist der freie Wille an sich die vornehmste Sache, die in uns sein kann, insofern er uns in gewisser Weise Gott gleich macht und uns davon auszunehmen scheint, ihm untertan zu sein. Folglich ist sein guter Gebrauch *das größte aller unserer Güter*, er ist zugleich, was am ehesten uns zugehört und für uns am wichtigsten ist. Daraus folgt daß nur aus ihm *unsere größte Zufriedenheit* folgen kann.“(m.H., an Christina, 20.11.1647, AT V, 85)<sup>202</sup>

Dabei bleibt unklar, wie dieses *größte* zum höchsten Gut („souverain bien“) steht; ob es nur einen besonders großen Beitrag dazu erbringt oder gar damit gleichgesetzt wird. Das größte Gut ist identisch mit dem richtigen Willensgebrauch. Diese Auszeichnung könnte einfach mit der zentralen Rolle erklärt werden, die der richtige Willensgebrauch beim Erwerb von Gütern spielt, deren vorrangiger Wert unabhängig von ihrem willentlichen Erwerb ist. Aber warum betont Descartes dann die Unabhängigkeit von Gott? Er könnte damit nur auf die besondere Gefahr hinweisen, die Unabhängigkeit von Gott zu mißbrauchen. Dann wäre es besser, diese Unabhängigkeit bestünde nicht. Aber Descartes scheint auf etwas Stärkeres hinaus zu wollen: Nicht allein die instrumentelle Rolle des Willens beim Erwerb von Vollkommenheiten, auch die Unabhängigkeit selbst, die er dem Menschen verleiht, macht seinen richtigen Gebrauch zum größten Gut. Weil der freie Wille sichert, daß der Geist von allem unabhängig ist, und weil seine Tätigkeit alle Güter des Geistes verschaffen kann, macht er das moralische Subjekt zum Herrn über sich selbst, denn er gibt ihm einen Inbegriff möglicher natürlicher Vollkommenheiten zum Herrschaftsbereich, der von seiner Willensdisposition abhängt:

„Dieser Wille macht uns gleichsam Gott ähnlich, indem er uns zum Herrn über uns macht.“ (§ 152)<sup>203</sup>

Der Wille macht auch von Gott unabhängig, allerdings in dem limitierten Sinn, der damit vereinbar ist, daß Gott einen erhält und die Willensfreiheit ermöglicht.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> „Quòd verò latissimè pateat voluntas, hoc etiam ipsius naturae convenit; ac summa quaedam in homine perfectio est, quod agat per voluntatem, hoc est liberè, atque ita peculiari quodam modo sit author suarum actionum, & ob ipsas laudem mereatur.“

<sup>202</sup> „[...] qu’outre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous d’autant qu’il nous fait en quelque façon pareille à dieu & semble nous exemter de lui estre suiets, & que, par consequent, son bon vsage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre & qui nous importe le plus, d’où il suit que ce n’est que de luy que nos plus grand contentements peuvent proceder.“

<sup>203</sup> „[...]ce libre arbitre [...] nous rends en quelque façon semblables á Dieu, en nous faisant maistres de nous mesmes [...]“

Die Bedeutung, die Descartes dem Willen einräumt, muß jedoch wohl auch mit dem zu tun haben, wozu der Mensch sich seines freien Willens bedient, mit der Rolle, die dieser im Erwerb anderer Vollkommenheiten spielt. Hier setzt nun die metaphysische Willensauffassung ein, die zeigt, was alles auf den freien Willen zurückgeht. Der richtige Willensgebrauch kann auch deshalb das größte Gut sein, weil er sich weiter erstreckt, als wir es erwarten würden: Der Wille ist der aktive Aspekt des Denkens, nicht nur eine Fähigkeit des Geistes. Insofern gehen all die Vollkommenheiten, welche der Mensch erwerben kann, und die nicht gegeben sind oder einfach unwillkürlich entstehen, auf den Willen zurück. Es bedarf allein des rechten Willensgebrauchs, um sich diejenigen Vollkommenheiten zu verschaffen, welche ein Wesen sich sicher verschaffen kann und muß. Der richtige Willensgebrauch ist das größte Gut. Wenn der umfassende richtige Willensgebrauch hinreichend für die Vollkommenheiten ist, die sich der Geist verschaffen kann, dann ist dieses größte Gut identisch mit dem höchsten Gut im Sinne Zenons und der anderen Stoiker, weil die tugendhafte Einstellung, welche die Stoiker durch Beschränkung auf das eigene Denken realisieren, ein solcher stabiler Willensgebrauch ist.

---

<sup>204</sup> Doch warum ist Unabhängigkeit eine so große Auszeichnung? Diese Frage kann aus zwei Richtungen angegangen werden, im Ausgang von der ontologischen Stufung der Vollkommenheiten oder von der Rolle des Willens in dem, was einen Lob und Tadel verdienen läßt. Die Stellung des Willens ergänzt vielleicht den Substanzstatus des Geistes. Da die Ordnung der Wesen an der Unabhängigkeit voneinander ausgerichtet ist, und die Ordnung der Vollkommenheiten der Ordnung der Wesen entspricht, so könnte die Unabhängigkeit, die den Willen kennzeichnet, ihn bzw. das Wesen, das einen Willen hat, oder das, was willentlich erworben wird, auch in dieser Ordnung der Wesen auszeichnen. Als spontaner Aspekt des Hauptattributs des Geistes, des Denkens, wäre der Wille oder das willentlich Erworbene eine größere Vollkommenheit bzw. verleihe größere Vollkommenheit als etwa das Hauptattribut der ausgedehnten Substanz, das eine solche Unabhängigkeit nicht einschließt. „Unabhängigkeit“ wird hier indes in mehreren Sinnen gebraucht. Ontologische Unabhängigkeit beinhaltet, daß ein Wesen ohne ein anderes existieren oder Bestimmungen wie Vollkommenheiten haben kann. Die Unabhängigkeit, die der Wille verleiht, kann nicht beinhalten, daß eine Bestimmung unabhängig von Gottes Beistand existiert. Wenn es keine Wahlfreiheit gibt, sondern nur die Fähigkeit, Vorgaben zu entsprechen, dann beinhaltet sie gar nur, daß ein Wesen spontan auf eine Vorgabe reagiert. Diese Spontaneität drückt Descartes dadurch aus, daß der Erleuchtung des Verstandes die Neigung entspricht, die im Willen selbst liegt. Die Unabhängigkeit müßte dann wie die Freiheit damit zu tun haben, daß nichts Äußeres den Willen bestimmt. Die weitere Diskussion wird zeigen, daß Descartes diese Unabhängigkeit letztlich doch an der Wahlfreiheit festmacht. Die Unabhängigkeit besteht darin, daß Gott die Bestimmung trägt, die der Mensch sich willentlich gibt, aber durch diese Trägerschaft nicht bestimmt, wie diese Bestimmung ausfällt. Hier sind wohl die Möglichkeiten erschöpft, die ontologische Unabhängigkeit und die Unabhängigkeit zusammenzuführen, die der Wille verleiht. Es muß ein anderer Sinn von Unabhängigkeit als der ontologische eingeführt werden. Dann kann aber nicht mit Berufung auf den ontologischen Schlüsselbegriff der Unabhängigkeit erklärt werden, warum eine solche Unabhängigkeit maximale Vollkommenheit verleiht. Es müßte wohl ein Sinn von Unabhängigkeit gesucht werden, der beide anderen Sinne umfaßt. Descartes bietet dazu keine Ansätze. Anstatt die Unabhängigkeit in den metaphysischen Vollkommenheitsbegriff einzuordnen, könnte auch eine Beziehung zur Möglichkeit verantwortlichen, lob- oder tadelwürdigen Handelns hergestellt werden, die von der Unabhängigkeit von Gott abhängt, welche die Freiheit verschafft. Wie wir sehen werden, findet Descartes es wirklich schwierig, den Gedanken, daß Gott den Willen durch moralische Erkenntnisse festlegt, mit der Möglichkeit von Verdienst und Schuld zu vereinbaren. Die Unabhängigkeit könnte daher eine Bedingung für Verdienst und Schuld oder Lob und Tadel sein. Aber um daraus eine Erklärung zu gewinnen, warum die Unabhängigkeit eine solche Auszeichnung ist, müßte erklärt werden, welchen Wert die Fähigkeit hat, in einer Weise zu handeln, die Lob und Tadel zugänglich ist, inwiefern ein Mehrwert verantwortlichen Handelns gegenüber einem Funktionieren besteht, das dieses Prädikat nicht verdient, aber zu demselben Ergebnis führt. Vielleicht hat Descartes dunkel beide Erklärungsansätze im Sinn, weil er die Schwierigkeit fühlt, seine Theorie des höchsten Guts mit seinen verantwortungsethischen Intuitionen zu vereinbaren. Er könnte versucht sein, die Schwierigkeit, das Interesse an Lob und Tadel (2) oder Verdienst und Schuld mit der Theorie des höchsten Guts zu vereinbaren, zu verdecken, indem er eine Verbindung zwischen der Offenheit für Lob und Tadel (2) und den allgemeinen Kriterien suggeriert, anhand deren die Rangfolge der Wesen festgelegt wird.

### 3.2 Rationalität und Freiheit im Erkennen

Zunächst wird das Ideal der Eigenständigkeit in der Erkenntnis thematisiert. Es wird gezeigt, wie gegebene Einsichten und das Urteilen als verantwortliche willentliche Stellungnahme in diesem Ideal zusammenspielen, aber auch, welche Schwierigkeiten sich mit der Entwicklung eines Rationalitätsideals willentlichen Erkenntnisverhaltens verbinden.

In den letzten Kapiteln wurden interne und externe Erkenntnismotivationen aufgezeigt und in die natürliche Motivationsstruktur des Menschen eingebettet. Ihre Diskussion erforderte auch schon, auf die verfügbaren Erkenntnisquellen und die Struktur ihrer kritischen Überprüfung einzugehen. Dabei blieb jedoch die grundlegende Frage nach den geistigen Zuständen und Aktivitäten weitgehend offen, in denen sich Erkenntnis verwirklicht. Das Zusammenspiel von Einsichten und willentlicher Aktivität wurde bereits in der Theorie der Willensakte allgemein angesprochen. Es gilt nun, beides zusammenzuführen und die Erkenntnisziele nach ihrer Einordnung in die allgemeinen Ziele und Motive des Menschen noch in die allgemeine Theorie menschlicher Aktivität einzufügen, in der Ziele und Motive ihre Rolle spielen. Im folgenden sollen Konsequenzen der entwickelten Erkenntnisethik für die Verwirklichung einer Erkenntnis in geistigen Ereignissen beleuchtet werden. Auch hier wird wieder der Wille als Fähigkeit geistiger Aktivität die zentrale Rolle spielen. Es wird das Idealbild eines Willens gezeichnet, der den Vorgaben an vernünftige Aktivität vollkommen entspricht. Dieses Ideal erstreckt sich auf Erkenntnis und Praxis, in denen der Beitrag des Willens jeweils analog verfaßt ist. Im letzten Hauptteil (4) der Untersuchung wird es dann darum gehen, dieses Ideal zu problematisieren.

Es soll nicht beansprucht werden, die Erkenntnistheorie partiell aus der Ethik herzuleiten, zumal so eindeutige Entwicklungslinien im cartesischen Denken nicht gezogen werden können. Aber die cartesische Ethik, wie sie rekonstruiert wurde, wäre widersprüchlich, wenn die Erkenntnis nicht so verfaßt wäre, wie es im folgenden dargestellt wird. Wir können daher mutmaßen, daß zumindest systematische Konsistenzüberlegungen zur Ethik bei epistemologischen Entscheidungen Descartes' eine Rolle gespielt haben, oder bestimmte erkenntnistheoretische Überzeugungen ihn in Grundannahmen seiner normativen Anthropologie bestärkt haben könnten.<sup>205</sup>

Erkenntnis ist für Descartes etwas, was der Geist weitgehend eigenständig und autark erwerben kann. Bieri nennt die Position des eigenständigen Erkennenden den „cartesischen Standpunkt“: „Es kommt ganz und gar auf mich und meine epistemischen Möglichkeiten an.“ (Bieri 1987, 49). Er sieht darin eine plausible Voraussetzung der Erkenntnistheorie, die keiner weiteren Erläuterung bedarf. Schouls indes sieht hier eine anspruchsvolle und daher erläuterungsbedürftige

„[...]doctrine of radical epistemic individualism[...]: Descartes' epistemology, therefore, dictates that, whether it is my physical or my cultural context which I attempt to understand, if I am to understand I must understand for myself, radically so.“ (Schouls 1994, 22)

Auch M. Williams spürt das Bedürfnis einer Erläuterung. Er sieht eine Abhängigkeit von praktischen Prämissen. Ohne die Beziehung zum Ideal eines der Erkenntnis gewidmeten Lebens zu erklären, sieht er das Ideal der Eigenständigkeit als eine Konsequenz des antiken Ideals rationaler Selbstkontrolle, zu der eine Eigenständigkeit über den ganzen Erkenntnisprozeß hinweg gehöre. Dieses Ideal stellt er dem modernen Ziel praktischen Wissens gegenüber, das Macht vor allem über die Natur geben solle und daher epistemische Arbeitsteilung zulasse (Williams 2001, 8). Auch hier stünde Descartes wieder in einer antiken Traditionslinie, denn auch er hat das Ideal einer Kontrolle vor allem des eigenen

Denkens und Handelns, zu der ein angemessenes Bild beider gehört, das nur durch eine Erkenntnistätigkeit zu erreichen ist, die selbst dem Ideal rationaler Kontrolle genügt. Descartes sieht auch die modernen Erfordernisse des praktischen technischen Wissens, auf das er nach Williams vor allem zielt. Er erkennt die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Arbeitsteilung an, aber nur dort, wo die Menge erforderlicher Daten den einzelnen überfordert (AT VII, 74f.). Dort aber geht es weniger um die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge an sich als die Nutzung der Erkenntnis für das Leben. Was die Erkenntnis der Dinge an sich selbst betrifft, geht es eher um Vorteile der Zusammenarbeit, als daß der Denker darauf angewiesen wäre.

Dieses Ideal, daß ich alles selbst einsehen können muß, was ich für richtig halten soll, ist zu Descartes' Zeit nicht selbstverständlich gewesen. Descartes findet im Begriff der Weisheit („sagesse“), den seine neostoischen Mitstreiter polemisch zuspitzen, eine Formulierung dieses Ideals. Er verbindet darin ein Theorieideal eines motivational eigenständigen Erkenntniserwerbs mit Annahmen über den Zusammenhang von Erkennen und Handeln und die Eigenständigkeit in der Erkenntnis im Gegensatz zum Autoritätenwissen. Mit ihrer Eigenständigkeitsforderung wenden sich Descartes und seine neostoischen Zeitgenossen vom scholastischen Bildungsideal ab.<sup>206</sup> So erklärt Descartes, er habe den *Discours* auf Französisch verfaßt,

„[...] weil ich hoffe, daß diejenigen, welche sich nur ihrer natürlichen, ganz reinen Vernunft bedienen, besser über meine Ansichten urteilen werden, als die, welche bloß an die alten Bücher glauben.“(I.I, 64, AT VI, 77)<sup>207</sup>

Es ist vielleicht keine übertriebene Forderung, daß ich alles, was ich glauben soll, zumindest prinzipiell verstehen können muß. Descartes spitzt diese Forderung jedoch zu. Als Erkenntnis des Denkers im Sinne des Ziels der Wahrheit an sich darf nur die gelten, die er direkt aus natürlichen Ideen oder daraus abgeleitet hat. Dieser radikale Erkenntnisindividualismus schlägt sich in der Behauptungen nieder, daß der einzelne allein am ehesten Erkenntnis gewinnen könne (AT VI, 72f.). Descartes mag dabei an Aristoteles' Aussage denken, ein Vorzug der Erkenntnistätigkeit sei, daß der einzelne nicht auf andere angewiesen sei, auch wenn die Arbeitsteilung in der Erkenntnis manchmal nütze (Eth. Nik. 1177a-b).

Weil in jener Erkenntnis auch die größte Befriedigung liegt, hebt Descartes die Freude an eigenständig gewonnenem Wissen hervor.

„[...]es würde ihnen weit weniger Freude machen, es von mir, als von sich selbst zu lernen.“(I.I, 64, AT VI, 72)<sup>208</sup>

Auch das Glück der Erkenntnis und damit wohl die Vollkommenheit, mit der dieses Glück korreliert, hängen also mit von der Eigenständigkeit ab.

Nur vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird die Radikalität des Zieles deutlich, das Descartes mit dem Bescheidenheitsgestus des *Discours* artikuliert:

---

<sup>205</sup> Gegen Davies' Versuch, Aspekte der traditionellen Tugendethik wie die Wahl des Mittelwegs in die Erkenntnistheorie zu integrieren, ist streng auf der Unterscheidung von eventueller motivationaler Abhängigkeit und kriterieller Eigenständigkeit der Erkenntnis zu beharren (Davies 2001, 12).

<sup>206</sup> Descartes übernimmt nicht die Konnotation einer Weisheit, die praktikierbar, aber keine „Lehre“ sein könnte, wie Davies glaubt (Davies 2001, 201). Es gibt Lehrbares, die Methode, und bestimmte Kompetenzen, die ein vernünftiges Wesen einfach hat, z.B. die Klarheit und Deutlichkeit oder den Inhalt von Ideen zu identifizieren. Röd beschränkt die Weisheit unzulässig auf die „[...]Einheit des praktisch bedeutsamen Wissens[...]“ (Röd 1982, 164) Damit meint er nämlich nur die Praktikabilität in der Lebensführung.

<sup>207</sup> „[...]c' est a cause que i'espere que ceux qui ne se seruent que de leur raison naturelle toute pure, iugeront mieux de mes opinions, que ceux qui ne croyent qu'aux liures anciens.“

<sup>208</sup> „[...] ils auroient bien moins de plaisir a l'apprendre de moy que d'eux memes[...]“

„Meine Absicht hat sich niemals weiter erstreckt, als zu versuchen, meine eigenen Gedanken zu reformieren und auf einer Grundlage zu erbauen, die ganz mir gehört.“(I.I, 12, AT VI, 15)<sup>209</sup>

Wann gehört eine Grundlage ganz dem Denker? Wir können eine schwächere und eine stärkere Lesart dieses Zitats unterscheiden. Sie gehört dem Denker entweder a) dann, wenn er sie nicht einfach übernommen, sondern einer Erkenntniskritik wie der cartesischen unterzogen hat; oder b) dann, wenn er zusätzlich zur Erkenntnisreflexion immer alles mitbringt, um sich der Wahrheit dieser Überzeugungen zu versichern. Schon die Nähe dieser Metaphorik zu der Bildsprache der provisorischen Moral, wo es um den eigenen absoluten Machtbereich geht, legt nahe, daß es eine Beziehung zwischen dem Boden in der Erkenntnis, der einem ganz gehört, dem Bereich absoluter Macht, auf den sich der Weise besinnt, und der Möglichkeit gibt, sich etwas willentlich zu eigen zu machen. Auch die Auffassung, der Erkennende erkenne am besten allein, deutet in die Richtung der stärkeren Interpretation (b). Denn sie scheint auszuschließen, daß der Denker Ressourcen nützt, in denen er auf andere angewiesen ist. Dieser mögliche Ausschluß fremder Unterstützung folgt nicht zwangsläufig aus der ersten Interpretation (a) des obigen Zitats, wohl aber aus der zweiten (b). Wenn wir weiter den Weg der *Meditationen* betrachten, auf dem Descartes sich seiner Überzeugungen versichert, spricht auch dieser für die stärkere Hypothese (b). Alle Komponenten dieses Programms können in reiner „armchair philosophy“ realisiert werden. Die Zweifelsgründe beziehen zwar Beobachtungen wie diejenige ein, daß die Sinne bei gewissen Gelegenheiten getrogen haben, beruhen aber auf Denkmöglichkeiten, die ohne Verletzung der Autarkiebedingung entwickelt werden können. Auch die Überwindung des Zweifels durch die vier Schritte des Cogito-Arguments, der Vergewisserung über die Gehalte des eigenen Denkens, des Übergangs zur allgemeinen Erkenntnis, daß klare und deutliche Einsichten nicht trügen, und des Gottesbeweises, wird ohne Überschreitung des eigenen Autarkiebereichs vollzogen.

Die Konsequenzen dieser Hypothese, daß hinter dem Ideal der Eigenständigkeit in der Erkenntnis das Autarkieideal stehe, sind umfassend. Der Geist ist in der Gewinnung vieler Erkenntnisse prinzipiell autark. Dann muß es zumindest möglich sein, jeden kontingenten Anlaß dieser Erkenntnisse zu ersetzen. Eben diese Bedeutung aber gibt Descartes dem Unternehmen eines Umsturzes unserer Meinungen einmal im Leben, wenn er davon spricht, das Gebäude unseres Wissens ganz von neuem aufzuführen. Hierin manifestiert sich eine Doppelbedeutung der Metaphorik vom Hausbau. Sie wird verwendet, um den Nutzen der Erkenntniskritik zu zeigen. Aus dem Blickwinkel des Autarkieideals aber zeigt die Möglichkeit des Einreißens und Neubaus des gesamten Erkenntnisgebäudes (AT VI, 23f.), daß der Mensch auf keinen der äußeren Umstände angewiesen ist, unter denen er sich seine Überzeugungen gebildet hat, was die Erkenntnis der Wahrheit betrifft. Der Hausbau kann zwar auch im Sinne der Interpretation (a) verstanden werden, daß die Bruchstücke des alten Überzeugungungsgebäudes nach Prüfung ihrer Tragfähigkeit wieder verwendet werden. Aber das Schema einer fundamentalistischen Rechtfertigung aus angeborenen Evidenzen beinhaltet zumindest die Möglichkeit, diese Bruchstücke neu und unabhängig von der Geschichte ihres Erwerbs zu gewinnen. Auch hier ist allerdings der Unterschied der beiden Erkenntnisziele zu berücksichtigen. Die einzelnen Sinnesdaten, deren normaler Zweck es ist, anzuzeigen, was dem Körper nützt, müssen von außen mit verursacht werden, auch wenn sie größtenteils ebenfalls auf natürlichen Dispositionen beruhen. Der Geist ist daher auch in den praktischen Informationen, zu denen die Sinnesdaten

---

<sup>209</sup> „Jamais mon dessein ne s'est estendu plus auant que de tascher a reformer mes propres pensees, & de bastir dans vn fons qui est tout a moy.“

verhelfen, nicht autark (oder nur prinzipiell, wenn eine sehr starke Deduzierbarkeitsbeziehung physikalischer Einzeltatsachen und angeborener Ideen unterstellt wird).

Die *Meditationen* bieten mithin das Fundament eines sehr weitgehenden Neubaus der Erkenntnis aus den Ressourcen heraus, in denen der Erkennende autark ist. Zur Autarkie in der Erkenntnis gehört die Verfügbarkeit wesentlicher Erkenntnisvorgaben und die Fähigkeit, sie so zu gebrauchen, daß wesentliche Erkenntnisziele absolut zuverlässig erreicht werden. Diese Anforderungen müssen in die Kurzdarstellung des Erkenntnisprozesses eingetragen werden, die in der Theorie der geistigen Akte gegeben wurde. Zur Erkenntnis gehören Ideen und Urteile. Wenn die Frage, wie Ideen im Geist aktualisiert werden, zunächst ausgeblendet wird, wie in Descartes' Willensdefinition, scheint Erkenntnis dadurch zu entstehen, daß passiv gegebenen Ideen durch einen freien Akt entsprochen wird, eine verantwortliche Stellungnahme. Wenn eine klare und deutliche Einsicht dafür sorgt, daß einem etwas klar ist, scheint kein weiterer Schritt zur Erkenntnis zu gehören:

„Denn wenn ich sehen kann, daß sie wahr ist, dann gibt es nichts weiteres zu tun, um sie zu glauben: ich glaube sie bereits.“(Williams 1981, 150)

Wenn aber Erkenntnis einfach in einem entsteht oder nicht, scheint es unangemessen, einen für Fehler verantwortlich zu machen. Gerade eine solche Verantwortung unterstellt Descartes. Falsches oder rechtes Erkenntnisverhalten untersteht als willentliches Handeln moralischen Imperativen:

„Woraus also entstehen meine Irrtümer? Offenbar nur daraus, daß der Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand, und daß ich ihn auf dessen Reichweite einschränke, sondern auch auf das Nichterkannte ausdehne. Da er sich gegen dieses indifferent verhält, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre ich, so sündige ich auch.“(VII, 58)<sup>210</sup>

Dieses Zitat beinhaltet freilich nur, daß die Sünde aus Unkenntnis entsteht. Aber auch im falschen Gebrauch des Erkenntnisvermögens liegt eine Sünde, wie das schon diskutierte Zitat über den Ungläubigen, zeigt, der „[...]darin sündigen würde, daß er seinen Verstand nicht richtig gebraucht.“(I.III, 134, AT VII, 148)<sup>211</sup> Die Verwendung praktischer Ausdrücke in der Erkenntnistheorie zentriert sich um das Problem eines Fehlverhaltens, das zu einem epistemischen Mißerfolg führt. Nun besteht offenbar eine gewisse Spannung zwischen der Zurückführung der wichtigsten Erkenntnisse auf doxastische Erfahrung, die ganz unmittelbar zu Überzeugungen führt, und der Möglichkeit eines Fehlverhaltens. Wie kann man sich falsch verhalten, wenn man einen Sachverhalt nur erwägen muß, um zu wissen oder zumindest zu meinen, daß er besteht oder nicht? Es muß offenbar ein Verhalten zu den Gegebenheiten hinzutreten, die eine solche Erfahrung ermöglichen. Dieses Verhalten kann nicht das Ergebnis eines Automatismus sein, denn sonst wäre Erkenntnis etwas, wofür man gemäß Descartes' Darstellung des Zusammenhangs von Willen und Verantwortung nicht verantwortlich gemacht werden kann, etwas, das man einfach irgendwann hat oder nicht. Daher muß ein Willensakt zwischen das Evidenzerlebnis und die Erkenntnis treten. Das Element der Erkenntnis, das wahr oder falsch sein kann, das Urteil, ist eine Willensleistung.<sup>212</sup> Die doxastische Natur einer Wahrnehmung muß sich auf die unmittelbare Neigung beschränken, von einer bestimmten

---

<sup>210</sup> „Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cùm sit indifferens, facile a vero & bono deflectit, atque ita & fallor & pecco.“

<sup>211</sup> „[...]in eo peccaturum, quòd ratione suâ non recte uteretur.“

<sup>212</sup> Diese Auffassung scheint auf den ersten Blick im Gegensatz zur traditionellen communis opinio zu stehen. In Wahrheit aber reiht sich Descartes damit in eine Reihe bedeutender Scholastiker wie Occam ein. Zu Occams Auffassung des Urteils als Willensleistung vgl. Perler (1992, 236f.)

Idee zu einer ganz bestimmten Überzeugung überzugehen, die den Willen bestimmt. Obgleich ich sehen mag, daß etwas der Fall ist, muß damit allein noch kein Urteil gegeben sein.

Für diese Unterscheidung von Wahrnehmung und Urteil gibt es noch einen weiteren Grund. Zwischen der Klarheit und Deutlichkeit, die eine Idee erreicht, und der Überzeugung, die sie bewirkt, besteht ein regelmäßiger Zusammenhang. Wenn dergestalt zumindest zwei verschiedene epistemische Stufen oder Grade angenommen werden, maximale und geringere Evidenz, so scheint es nur natürlich, daß diesen Graden auch auf der Seite der Überzeugung durch Grade der Überzeugung Rechnung getragen wird. Aber diese Grade der Überzeugung sind nicht ohne weiteres mit der Zielstruktur der Erkenntnis in Einklang zu bringen. Erkenntnis zielt darauf, wahre Überzeugungen zu haben und falsche zu vermeiden. Durch eine Radikalisierung des letzteren Ziels ist ja auch das Ziel der reinen Untersuchung zu beschreiben, wie es Descartes sieht. Davon, ob eine Überzeugung wahr ist, scheint auch die Vollkommenheit abzuhängen, die man durch sie gewinnt. Die Graduierung von Überzeugungen gemäß den Evidenzen, die zu ihren Gunsten erwogen werden, läßt jedoch offen, wann man nun eine Überzeugung hat, die wahr oder falsch ist, und wann nicht. Von welchem Evidenzgrad an glaube ich, daß etwas wahr ist? Es scheint erforderlich, eine Graduierung der Neigung („propensio“, AT VII, 58f.), etwas zu glauben, mit einer zweiwertigen Unterscheidung zu verbinden, aus der hervorgeht, ob man nun eine Überzeugung hat oder nicht. Diese Unterscheidung macht nach Descartes das Urteil aus. Die Tätigkeit des Urteilens läßt drei Möglichkeiten zu: zu urteilen, daß etwas der Fall ist, zu urteilen, daß etwas nicht der Fall ist, oder in einer Sache nicht zu urteilen.

Die größere Freude und vermutlich korrespondierende Vollkommenheit, die mit einem eigenständigen Erkenntniserwerb verbunden sind, könnten als Indiz dafür genommen werden, daß es neben der Wahrheit und der Vermeidung von Falschheit der eigenen Überzeugungen und dem natürlichen inner- oder außerepistemisch motivierten Interesse an bestimmten Fragen noch eine weitere Dimension epistemischer Ziele gibt, die Dimension des verantwortlichen Erkenntniserwerbs. Sosa fragt, ob über den Erfolg und die geeignete Funktion eines Erkenntnisvermögens hinaus ein erkenntnistheoretischer Mehrwert in einem solchen verantwortlichen Erwerb liegt. Er unterscheidet

„[...] the value of bare true believing [...] the praxical value of true believing, where the agent brings about the belief; the eudaimonist, intrinsic value of true believing where the agent hits the mark of truth as his own attributable deed, one that is hence creditable to the agent as his own doing; and the performance value of a deliverance-induced believing, present even when the belief induced is false, so long as the performance is high on the quality scale for such performances, as measured by how well the performance would provide its expected goods, if the system were properly installed.“(Sosa 2003, 177)

Entscheidend ist das folgende Element: Erkenntnis soll durch eigenes Handeln erworben werden, das dem Erkennenden zuschreibbar ist. Auch wenn es eine Ausrichtung auf Wahrheit enthält, unterscheidet es sich doch dadurch von den anderen, daß nicht von vornherein klar ist, inwiefern es z.B. im Verhältnis zur Funktion einer Maschine eher zur Wahrheit von Überzeugungen beiträgt. Descartes scheint nun eben diese Vorstellung zu haben, daß auch dieses Element in der Erkenntnis wertvoll ist. Konkret legt er sich darauf fest, daß Erkenntniserwerb als eigene Tat auch Willensfreiheit erfordert. Er ist überzeugt, daß kein Automat diese Willensfreiheit haben kann (AT VIII / 1, 18f.). Die Gründe dafür müssen noch erörtert werden. Er könnte der Anforderung der Verantwortlichkeit nur Rechnung tragen, wenn er Erkenntnis als Ergebnis eines Prozesses auffaßt, in dem Willensfreiheit eine hinreichende Rolle spielt, so daß es mehr

„[...]unsere Tat [ist], daß wir das Wahre erfassen (amplecti), wenn wir es erfassen, weil wir es mit Willen tun, als wenn wir es erfassen müßten.“(II.I, 13, AT VIII / 1, 19)<sup>213</sup>

Daß es mehr unsere Tat ist, das Wahre zu erfassen, als daß es uns geschähe, scheint diese Erkenntnis für uns wertvoller zu machen. Unmittelbar vorher hat Descartes betont, daß es die größte Vollkommenheit des Menschen ist, daß er willentlich und damit frei handelt. Der Rang einer Erkenntnis als Vollkommenheit scheint sich nicht nur daran zu bemessen, daß sie eine geistige Vollkommenheit ist, sondern auch an ihrem bewußten willentlichen Erwerb.

Nun stellt sich die Eutyphron-Frage, was eigentlich das Erklärende und was das Erklärte ist. Ist verantwortlicher Erkenntniserwerb der Weg zu größtmöglicher Vollkommenheit durch Erkenntnis, weil es rein erkenntnistheoretisch besser ist, Erkenntnis in verantwortlicher Weise zu erwerben, so daß der Zuwachs an Vollkommenheit, der mit dem verantwortlichen Erkenntniserwerb einhergeht, nur den erkenntnistheoretischen Vorzug nachbildet, oder ist verantwortlicher Erkenntniserwerb die bestmögliche Weise, Vollkommenheit durch Erkenntnis zu erwerben, weil es zu gewissen geistigen Vollkommenheiten wesentlich gehört, daß sie in verantwortlicher Weise erworben werden? Es ist nicht unmittelbar verständlich, warum willentlicher Erkenntniserwerb mehr zum Erkenntniserfolg beitragen soll als unwillkürlicher, sofern letzterer rationale Kontrolle erlaubt. Sosa weist die These des Mehrwerts der Erkenntnis als verantwortliches Handeln als eine rein erkenntnistheoretische ausdrücklich zurück. Insofern könnte Descartes verschiedene Dinge zusammenführen, erkenntnisinterne Kriterien auf der einen Seite und die besondere menschliche Weise, Erkenntnis zu erwerben, die aus Gründen, die nicht erkenntnistheoretischer Art sind, eine willentliche sein sollte, es sei denn, er wäre aus irgendwelchen Gründen der Meinung, daß rationale Kontrolle nur eine willentliche sein kann. Solche eventuellen Gründe werden unten weiter erörtert.

Die einfachste Sicht des Willens als Fähigkeit einer zweiwertigen Entscheidung für oder gegen Urteile und auch für oder gegen die Willensdisposition, eine Handlung auszuführen oder nicht, wurde oben schon diskutiert (AT VII, 57). Wir können gegebenen Evidenzen durch Urteile entsprechen oder nicht. Dieses einfache Modell unterliegt zwei zusätzlichen Bedingungen.

1. Rationalitätsbedingung: Die Rolle des Willens muß rationales Erkenntnisverhalten zulassen, wenn Erkenntnis möglich sein soll.
2. Die Freiheit des Willens muß gewahrt werden.

Wie die willentliche Entscheidung für oder gegen ein Urteil ausfällt, darf nicht epistemisch kontingent sein. Gründe müssen nach ihrem Gewicht berücksichtigt werden. Für dieses Gewicht setzt Descartes ein einheitliches Maß an. Dieses einheitliche Maß der Evidenz ist maßgeblich für den Willen. So erklärt Descartes, daß die maximale Klarheit und Deutlichkeit, wie sie angeborenen Ideen eignet, den Willen unweigerlich zur Beistimmung zu einem bestimmten Urteil bringe:

„Da ich von einer solchen Natur bin, daß ich, solange ich etwas ganz klar und deutlich erfasse, an dessen Wahrheit glauben muß[...]“(AT VII, 69)<sup>214</sup>

Für Williams trägt Descartes damit der Tatsache Rechnung,

„[...] daß es eine logische Verbindung zwischen 'A hält p für einen überwältigenden Beweis für q', 'A glaubt p' und 'A glaubt q' gibt.“(Williams 1981, 146)

---

<sup>213</sup> „[...]magis profectò nobis tribuendum est, quòd verum amplectamur, cùm amplectimur, quia voluntariè id agimus, quàm si non possemus non amplecti.“

<sup>214</sup> „Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare & distincte percipio, non possim non credere verum esse[...]“

Ob ein überwältigendes Evidenzerlebnis damit gleichzusetzen ist, etwas für einen überwältigenden Beweis  $p$  zu halten, bleibe dahingestellt. Aber ein solches Erlebnis scheint so etwas wie einen Grund zu bieten, etwas zu glauben. Williams beschränkt sich ausdrücklich auf „überwältigende Beweise“. Die Situation, in der wir uns befinden, wenn wir Ideen maximaler Klarheit und Deutlichkeit erwägen, wird durch jene Bedingung beschrieben, insofern klare und deutliche Ideen eine Überzeugung evident erscheinen lassen, wenn wir sie erwägen.

Wenn in jener Bedingung, daß überwältigende Evidenz Urteile bestimmte, der einzige Zusammenhang zwischen Evidenzen und Rationalität läge, fällten wir unweigerlich ein Urteil, während etwas zwingend erschiene, nicht aber, wenn es nicht absolut zwingend erschiene. Überwältigende Evidenz liegt genau dann vor, wenn eine Einsicht klar und deutlich ist. Es scheint aber, als implizierte Rationalität stärkere Beziehungen zwischen Gründen und Überzeugungen. So gewinnen wir Überzeugungen nicht nur aus Evidenz, die absolut zwingend erscheint. Selbst wenn wir uns weniger klare und deutliche Ideen vergegenwärtigen, steht es uns nicht einfach frei, die Überzeugungen zu akzeptieren oder abzulehnen, für die etwas spricht. Auch schwächeren Evidenzerlebnissen eignet eine Überzeugungskraft, der wir nicht nach Belieben Rechnung tragen können oder nicht, wie Petrik mit bezug auf Gründe dafür feststellt, etwas für gut zu halten:

„[...] an individual must pursue whatever is presented as good by the preponderance of reasons, clear or not. But all this is to say that it is the contents of the understanding which determine what the individual will or will not decide to pursue.“(Petrik 1992, 101)

So erscheint eine Überzeugung wie die folgende seltsam:

*Es ist wahrscheinlich, daß  $p$ , und ich glaube nicht, daß  $p$ .*

Wahrscheinlich wird hier im Sinn von „vraisemblablement“ (z.B. AT VI, 2, 6) genommen. Diesen Begriff benutzt Descartes im *Discours*, um zu bezeichnen, was wahr scheint, teilweise zur Kritik von Philosophen, die sich darauf beschränken. Ebenso seltsam erscheint:

*Es gibt überwiegende Gründe für die Überzeugung, daß  $p$ , und ich glaube nicht, daß  $p$ .*

Selbst wenn ein Unterschied zwischen klaren und deutlichen Ideen und Ideen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit besteht, bedeutet das nicht, daß es in mein Belieben gestellt ist, die Überzeugung zu haben, daß  $p$ . Die Rationalitätsbedingung erstreckt sich auch auf schwächere, etwa weniger evidente Gründe. Auch sie müssen ein gewisses Maß an Überzeugungskraft entfalten, dem man sich nicht einfach willentlich entziehen kann. Umgekehrt wäre es seltsam, wenn Gründe das Urteil bestimmten, wenn sie vorliegen, aber einfach geurteilt werden könnte, wenn keine Gründe vorliegen. Daher scheint allgemein zu gelten:

„[...] we can't just decide to believe or to assent to something, and forthwith believe or assent to it.“(Wilson 1975, 145)<sup>215</sup>

J. Bennett vermutet, dieser Unmöglichkeit liege eine „[...]conceptual necessity[...]“, zugrunde (Bennett 1984, 160). Er vermutet einen begrifflichen Zusammenhang zwischen Gründen und der Nichtwillkürlichkeit der Urteile, für die jene Gründe sprechen, beklagt aber, daß er ihn bisher nicht formulieren können. Williams teilt Bennetts Überzeugung:

„jemandes Unfähigkeit, ganz nach seinem Willen etwas zu glauben oder nicht zu glauben, ist keine zufällige Begrenzung, wie sie etwa die Unfähigkeit darstellt, auf Wunsch zu erröten.“(Williams 1981, 145)

---

<sup>215</sup> Die gleiche Position nimmt Williams ein: „Gibt es nicht eine große Anzahl von Dingen, die man einfach nicht glauben kann, und andere, bei denen man nicht anders kann, als sie zu glauben?“(Williams 1981, 144)

P. Hieronymi versucht, einen entsprechenden begrifflichen Zusammenhang zu formulieren (Hieronymi 2006). Sie unterscheidet zwischen internen und externen Gründen für eine Überzeugung (Hieronymi 2006, 51f.). Erstere sind solche, die für die Wahrheit dieser Überzeugung sprechen. Auch wenn man eine Überzeugung nur aus äußeren Gründe annehmen mag, so ist diese doch nur dann eine entsprechende Überzeugung, wenn interne Gründe für sie maßgeblich sind. Dieses Argument hängt jedoch vollständig von der letzteren notwendigen Bedingung für Überzeugungen ab. Wenn es gelänge, einen Überzeugungsbegriff zu entwickeln, der diese Eigenschaft nicht haben muß, z.B. weil es genügt, daß eine Überzeugung ein Zustand ist, der wahr oder falsch ist, erschiene das Argument nicht zwingend.

Auch wenn Descartes den Willen an natürlichen Evidenzen ausrichtet, muß in diesen einfachen Zusammenhang von Vorgabe und Reaktion eine Differenzierung eingetragen werden. Am Anfang wurde gezeigt, daß die cartesische Epistemologie eine Unterscheidung verschiedener Funktionen der Erkenntnis verlangt, weil der Mensch mit der Erkenntnis verschiedene Ziele verbindet. Je nachdem, welche natürlichen Erkenntnisziele der Mensch verfolgt, gelten verschieden strenge Maßstäbe für das, was eine Idee leisten muß, um als Evidenz zu zählen. Diese Maßstäbe setzen an der Klarheit und Deutlichkeit der Idee an, reduzieren sich jedoch nicht darauf. Vielmehr wird die Klarheit und Deutlichkeit, die erforderlich ist, selbst verschiedenen Standards unterworfen. Diese Möglichkeit des Übergangs zwischen Erkenntnisstandards zwingt zu einer Modifikation des einfachen Schemas einer natürlichen Wirkung von Evidenzen. Die Wirkung von Erkenntnisnormen, die aus den jeweiligen Erkenntniszielen resultieren, muß in den Übergang von Evidenzerlebnissen zu Urteilen integriert werden. Dadurch wird das Schema von Evidenz und Willensentsprechung allerdings nicht gesprengt, denn diese Ziele liegen in der menschlichen Natur und sind nicht arbiträr. Daher muß mit ihrer Integration in den Erkenntnisvollzug nicht unbedingt eine Willkür in der Bestimmung der eigenen Erkenntnisziele oder der Orientierung an ihnen angenommen werden. Allerdings folgen wir ja nicht natürlicherweise den Erkenntnisnormen. Insofern scheint der Übergang von Gründen zu Urteilen nicht automatisch zu sein, sondern je nach Erkenntniszielen und –normen, die man anerkennt, variabel. Doch eine solche Variation kann vollständig innerhalb eines Automatismus von bewußten Gründen und Urteilen ablaufen, indem bestimmte dieser Gründe auch veranlassen, in verschiedener Weise auf andere Gründe zu reagieren. So kann ich als Volksmeteorologe fest überzeugt sein, daß es regnen werde, nachdem ich das Morgenrot gesehen habe, während ich, nachdem ich eine meteorologische Ausbildung genossen habe, keine solche Überzeugung mehr habe. So urteilen wir überstürzt aufgrund von Evidenzen, die nicht klar und deutlich sind, weil wir wahre Überzeugungen suchen, bevor wir wissen, wie sie zu erreichen sind; nachdem wir aber wissen, wie sie zu erreichen sind, urteilen wir nur aufgrund klarer und deutlicher Einsicht. Das obige Schema von Wahrscheinlichkeit und Überzeugung kann daher im Sinne einer Wahrscheinlichkeit relativ zu Erkenntnisstandards erweitert werden, die ihrerseits hinreichend wahrscheinlich sind.

Wir können nun eine Bedingung rationalen Erkenntnisverhaltens formulieren. Descartes fordert, nur dem beizustimmen, was klar und deutlich eingesehen wird oder moralische Gewißheit hat. Diese Forderung kann auf zwei Weisen verstanden werden. Sie kann a) so verstanden werden, daß keiner Sache beigestimmt wird, die nicht so eingesehen wird, und b) so, daß allen und nur den Sachen beigestimmt wird, die so eingesehen werden. Eine deontologische Erkenntnistheorie ist wohl mit beiden Varianten vereinbar. In einer teleologischen Theorie hängt die Entscheidung zwischen beiden von den Zielen ab, die erreicht werden sollen. Wenn wahre Überzeugungen ein Ziel sind, wäre die

zweite Lesart angebracht. Die möglichen Rationalitätsbedingungen können unter Einbeziehung der jeweiligen Erkenntnisfunktion formuliert werden. Wir beschränken uns auf die für den Fall b) und lassen dabei Probleme der Erinnerung an frühere Einsichten etc. unberücksichtigt.

Rationalitätsbedingung bezüglich p:

*I. Immer, wenn klar und deutlich eingesehen wird, oder wenn es Resultat einer vollständigen Korrektur der Sinneswahrnehmungen ist, daß p, wird geurteilt, daß p.*

*II. Immer wenn nicht klar und deutlich eingesehen wird, aber für moralische Gewißheit hinreichende überwiegende Gründe dafür sprechen, daß p, wird geurteilt, daß p.*

*III. In keinem anderen Fall wird geurteilt, daß p.*

Nun sind ja Einsichten etwas, was nicht immer da ist, sondern manchmal gesucht werden muß. Eine erweiterte Rationalitätsbedingung würde daher eine Maßgabe wie die folgende einbeziehen: *Klare und deutliche relevante Einsichten bzw. metaphysische Gewißheit werden gesucht, solange keine klaren und deutlichen Einsichten oder auch nur moralisch gewissen Gründe dagegen sprechen. Solange solche Gründe dagegen sprechen, klare und deutliche Einsichten zu suchen, aber keine solchen Gründe dagegen sprechen, relevante moralische Gewißheiten zu suchen, wird nach relevanten moralischen Gewißheiten gesucht.* Aber auch damit bleiben wesentliche Weichenstellungen eines sinnvollen Erkenntnisprozesses unbestimmt: Wann sind Einsichten relevant, wie ist ihre Relevanz dem Erkennenden zugänglich? Welche der möglichen relevanten klaren und deutlichen Einsichten sollen wann gesucht, welche Fragen gestellt, Argumentationslinien verfolgt werden? Solche Probleme werden im vierten Hauptteil über die Grenzen des rationalen Willens (4) thematisiert.

Von diesen Problemen abgesehen, hat ein Wille, der diese Bedingungen erfüllt, eine sinnvolle Erkenntnisfunktion, ganz gleichgültig, welche Eigenschaften er noch haben mag, etwa ob wir uns im einzelnen oder pauschal entscheiden können oder nicht, diese Bedingungen zu erfüllen.

Allerdings behauptet Descartes ja, daß manchmal auch ohne überwiegende Gründe, die für oder gegen eine Überzeugung, daß p, sprechen, eine Entscheidung getroffen werden muß. Descartes läßt unbestimmt, ob das Resultat einer solchen Entscheidung für p ein Urteil ist, daß p, oder nicht.

Der entsprechende Teil der Rationalitätsbedingung lautet für den ersten Fall:

*II. Wenn nicht klar und deutlich eingesehen wird, aber für moralische Gewißheit hinreichende Gründe dafür sprechen... oder wenn keine überwiegenden Gründe dafür oder dagegen sprechen, daß p, aber für moralische Gewißheit hinreichende Gründe dafür sprechen, daß ohne weitere Nachforschung eine Entscheidung getroffen werden muß dafür oder dagegen, und diese Entscheidung dafür ausfällt, daß p, wird geurteilt, daß p.*

Im zweiten Fall bleibt die obige Bedingung epistemischer Rationalität erhalten, weil unter völliger Unsicherheit zwar etwas ausgewählt, aber nicht geurteilt wird.<sup>216</sup> Allerdings löst die obige Bedingung das Entscheidungsproblem nicht, wann etwas blind gewählt werden muß.

---

<sup>216</sup> Descartes' Maximen können mit denen, die z.B. Goldman erörtert, verglichen werden. Er kritisiert die Maxime, „[...] that an agent should assign a degree of belief to a proposition in proportion to the weight of evidence she possesses.“(Goldman 2001, 34) Diese Maxime findet er unzureichend, denn sie bestimmt nur, daß größere Evidenz stärkerer Überzeugung entspricht, und läßt offen, welcher absolute Grad an Überzeugung welcher Evidenz entspricht:

„[...] it is just as meritorious for an agent to adopt a doxastic attitude of `suspension' when her evidence is indecisive as to adopt a doxastic attitude of full conviction when her evidence is quite dispositive.“(Goldman 2001, 34)

Obige Rationalitätsbedingung weist freilich einen weiteren ernsthaften Mangel auf. Sie bietet zwar einen Standard richtigen Verhaltens, aber keinen, den der Erkennende ohne weiteres erfüllen kann. Gerade darauf, was der Erkennende aus seiner eigenen Perspektive beitragen kann, will Descartes ja besonders achten. Der erste Teil der Rationalitätsbedingung (I) bietet eine transparente Verhaltensvorschrift –solange das Gedächtnisproblem und das Problem, wann eine Korrektur der Sinneswahrnehmungen vollständig ist, keine Rolle spielen-, weil der Erkennende weiß, wann eine Idee klar und deutlich ist. Der zweite Teil (II) dagegen bietet keine solche Verhaltensvorschrift, solange nicht gesagt wird, was für moralische Gewißheit hinreichende Gründe sind. Nun könnte er vielleicht einfach mit Hilfe der Sinnesideen und, wie sich herausstellen wird, der Leidenschaften reformuliert werden. Dabei muß Rücksicht auf die richtige Interpretation dieser Wahrnehmungen mit Hilfe klarer und deutlicher Ideen genommen werden, um Probleme wie die materiale Falschheit zu vermeiden:

*II. "Wenn nicht klar und deutlich eingesehen wird, aber Sinneswahrnehmungen (oder Leidenschaften) dafür sprechen, ohne daß klare und deutliche Einsichten oder gegenwärtige andere Sinneswahrnehmungen (oder Leidenschaften) dagegen sprechen..., daß p, wird geurteilt, daß p.*

Selbst wenn die gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen einander nicht widersprechen, könnten freilich die Suche nach zusätzlichen Sinneswahrnehmungen und der Abgleich mit ihnen erforderlich sein. Die Rationalitätsbedingung läßt offen, wann ein Abgleich erforderlich und vollständig ist. Vielleicht gibt es zudem moralisch gewisse Gründe, die nicht auf klare und deutliche Ideen, Sinneswahrnehmungen oder Leidenschaften zurückgehen und doch berücksichtigt werden müssen.

Die zweite Bedingung neben der Rationalität ergibt sich aus dem Wesen des Willens. Soll der praktische Begriff des Willens mit Grund in der Erkenntnis verwendet werden, dann muß der Wille auch in diesem Kontext die wesentlichen Eigentümlichkeiten haben, die Descartes ihm zuschreibt. Der Wille ist *frei*. In dieser Freiheit des Willens liegt die größte Vollkommenheit der Menschen. Wie steht nun diese Freiheit, die den Willen auch in seiner Erkenntnisfunktion kennzeichnen muß, zur Verwiesenheit auf Gründe? Zwischen beiden könnte ein Konflikt bestehen, wenn die Freiheit beinhaltet, daß wir uns aussuchen können, wie wir urteilen, wohingegen Gründen gerecht zu werden heißt, so zu urteilen, wie sie es vorschreiben. Da ein Zielkonflikt zwischen der Vollkommenheit, die wir durch freies Handeln, und der, die wir durch adäquate Erkenntnis des Wahren erlangen, entstünde, wenn die Kraft von Ideen die Freiheit einschränkte, ist Descartes zu der Konsequenz genötigt, daß das Bestimmtheit durch klare und deutliche Ideen die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigt. Er fordert jedoch sogar noch mehr. Die Wohlbestimmtheit durch Gründe maximiert die Freiheit:

„Um frei zu sein, brauche ich nämlich keineswegs nach beiden Seiten in gleicher Weise hinzuneigen. Im Gegenteil, je mehr ich mich der einen Seite zuneige –sei es nun, weil ich eine evident begründete Einsicht in das Wahre und Gute der Sache habe oder weil Gott im Innersten mein Denken so lenkt -, um so freier wähle ich diese Seite. Weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntnis schwächen je meine Freiheit, sondern mehren und stärken sie vielmehr. Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, wenn kein Grund mich mehr nach der einen Seite hintreibt als nach der anderen, ist die niedrigste Stufe der Freiheit; sie zeugt nicht für vollkommene Freiheit, sondern für einen Mangel im Erkennen, d.h. eine Negation.“ (AT VII, 57f.)<sup>217</sup>

---

Die cartesische Position hat diesen Mangel nicht. In ihr gibt es nur ein Maximum an Überzeugung bei Erfüllung der Bedingungen I und II. Ansonsten darf keine Überzeugung bestehen. Jenes Maximum definiert den absoluten Standard, den Goldman vermißt.

<sup>217</sup> „Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contrà, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri & boni in eâ evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent & corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cùm nulla me ratio in unam partem magis quàm in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in eâ perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur[...]“ (AT VII, 57f.)

Descartes beschreibt hier den Willen weniger als die Fähigkeit, einfach herbeizuführen, daß die eine oder andere Alternative eintritt, als wie eine Art Kraft, die stärker oder schwächer wirken kann. Je stärker Gründe wirken, desto stärker auch die Kraft, mit der Gründen entsprochen wird. Descartes scheint sich hier nicht auf die Erkenntnis zu beschränken, sondern etwas über die Freiheit des Willens schlechthin zu sagen, in welchem Feld sich der Wille auch immer bewege. M. Beyssade betont, daß Descartes hier von Indifferenz als einem bestimmten psychologischen Zustand des Schwankens spricht: „Indifference means the state of hesitation or wavering because of ignorance or insufficient knowledge.“(Beyssade 1994, 193). Entscheidend für diese Indifferenz ist, daß keine starke Kraft in eine bestimmte Richtung wirkt. Diesem Zustand steht der gegenüber, in dem der Wille durch starke Gründe zu einem bestimmten Urteil bestimmt wird. Die verschiedenen Sinne von Indifferenz werden in den Kapiteln über die Grenzen des rationalen Willens diskutiert.

### **3.3 Rationalität und Freiheit im Handeln**

#### **3.3.1 Die Verbindung von Einsicht und Wollen**

Das theoretische Ideal eines rationalen Willens, der im Urteilen durch gute Gründe bestimmt wird, wird um ein Ideal des Zusammenhangs zwischen Erkennen und Handeln ergänzt. Obgleich Descartes streng zwischen Urteilen und Handelnwollen unterscheidet, sieht er einen Zusammenhang zwischen Einsichten, welches Handeln das richtige wäre, und dem entsprechenden Handelnwollen, der dem zwischen Erkennen und Urteilen analog ist. Es wird diskutiert, inwieweit der resultierende ethische Internalismus ein Ideal oder Realität ist und wie er zur Ausrichtung auf Vollkommenheit steht.

Menschliches Handeln ist für Descartes immer vernünftiges Handeln (AT III, 371). Eine Handlung ist menschlich, wenn sie durch Einsichten gelenkt sein kann und sollte. Doch wie leitet die Vernunft das Handeln des Menschen? Welche Vorgaben macht sie ihm? Wie bringt sie ihn dazu, zu handeln? Diese Fragen muß eine Theorie des praktischen Überlegens beantworten. Descartes faßt diese Theorie internalistisch auf: Erkenntnis motiviert das Handeln. Diese These wird sowohl für klare und deutliche Erkenntnis als auch für Wahrnehmungen und Leidenschaften belegt.

Descartes stellt an vielen Stellen einen Zusammenhang zwischen praktischer Motivation und dem her, was einem *gut* erscheint. Die zweiteilige Rationalitätsthese in bezug auf theoretische Erkenntnis, die im letzten Kapitel vorgestellt wurde, folgt anscheinend unmittelbar aus den Bedingungen, unter denen der Wille überhaupt eine Urteilsfunktion wahrnehmen kann. Dieses Ergebnis ist in zwei Hinsichten für die praktische Philosophie relevant.

1) Richtiges Handeln verlangt Maßgaben. Soll es nicht zufällig richtig sein, so müssen die richtigen Moralvorschriften und die wahren Güter erfaßt werden können. Insofern sind die Ergebnisse der Erkenntnistheorie, die zeigen, wie eine solche Erfassung sich vollzieht, für die praktische Philosophie maßgeblich. Die hauptsächlichen Erkenntniskomponenten waren Ideen mit einer gewissen Klarheit und Deutlichkeit und eine Fähigkeit, ihnen aktiv in Urteilen zu entsprechen. Der Wille muß daher auch in der praktischen Philosophie die Urteilsfunktion wahrnehmen, die ihm in der Erkenntnistheorie zugewiesen wurde. Praktische Urteile sollen eine Leistung des freien Willens sein. Insofern Einsichten in das, was gut ist, Erkenntnisstatus haben und der Maßgabe der Klarheit und Deutlichkeit unterliegen, gleicht das Verhältnis des Willens zu ihnen dem zu theoretischen Einsichten. Wir finden unweigerlich gut, was wir klar und deutlich als gut einsehen. Descartes setzt also an die Stelle einer eigenen Fähigkeit, praktisch zu schließen, etwa in Gestalt der entsprechenden dianoëtischen Tugenden des

Aristoteles, die allgemeine Fähigkeit des Erkennens, die in der Theorie und in der Praxis gleich verfaßt ist und gleichen Maßgaben unterliegt.<sup>218</sup>

2) Handeln ist etwas Willentliches. Soll es gelobt und getadelt werden können, muß es ein Handeln aus Willensfreiheit sein (§ 154). Der freie Wille nimmt eine Doppelfunktion wahr. Aus freiem Willen fällen wir praktische Urteile und aus freiem Willen handeln wir ihnen entsprechend oder nicht. Die Kohärenz der cartesischen Willenslehre fordert, daß die Freiheit des Willens maximal ist, wenn eine gegebene Willensbestimmung von guten Gründen herbeigeführt wird. Wenn die maximale Freiheit des Willens im urteilenden Willensgebrauch darin besteht, der Kraft von Ideen zu entsprechen, so muß sie wohl auch im praktischen Wollen sich an der Kraft von Ideen ausrichten. Die maximale Freiheit auch des praktischen Wollens muß darin bestehen, Gründen für ein Handeln zu entsprechen. Diese guten Gründe müssen auf den Willen einwirken. Ihrer Erfassung muß eine Tendenz innewohnen, den Willen zu bestimmen. Diese Tendenz muß auf eine natürliche Funktion des Willens treffen, die dafür sorgt, daß der Wille genau dann maximale Freiheit hat, wenn gute Gründe auf ihn einwirken. Das bloße Erwägen von Gründen macht geneigt, in bestimmter Weise zu handeln.

Descartes behandelt den praktischen und den theoretischen Gebrauch des freien Willens offenbar analog.<sup>219</sup> Die Gründe, die zu einer bestimmten Interpretation dieses theoretischen Gebrauchs veranlaßt haben, sind aber nicht einfach auf den praktischen Bereich übertragbar. In der Erkenntnis gibt es anscheinend keine Offenheit, sich für oder gegen eine Überzeugung zu entscheiden, für die mehr oder weniger gute Gründe sprechen. Dies spricht gegen eine Fähigkeit, sich Urteilen zu verweigern, noch während die Gründe für sie als zwingend anerkannt werden. Die Frage, warum ich glauben sollte, was ich einsehe, scheint absurd. Dagegen kann in der praktischen Philosophie gefragt werden: „Warum sollte ich moralisch sein?“<sup>220</sup> Wenn ich einsehe, was das Richtige ist, was bringt mich dazu, es zu tun? Es scheint, als könnte ich, ohne irrational zu sein, ethische Verpflichtungen anerkennen und ihnen nicht folgen, während ich nicht einfach logische Regeln o.ä. mißachten kann:

„Wir können uns in einer bestimmten Situation willkürlich entscheiden, auf eine bestimmte Weise zu handeln; und wir können gleichfalls entscheiden, eine bestimmte Sache zu tun, ungeachtet der Gründe, die sich `auf das Gute stützen´ (obwohl einige Philosophen seit Sokrates es schwierig fanden, dies zu verstehen.“ (Williams 1981, 145)

Auch Descartes unterscheidet genau zwischen dem Urteil als Willensakt und dem Wollen etwa einer Handlung (AT VII, 37). So könnte die Erkenntnis, was gut ist, behandelt werden wie eine theoretische Feststellung. Wie wir in einem Urteil eine Proposition als wahr akzeptieren, so mögen wir auch eine Proposition, daß etwas gut ist, als wahr akzeptieren. Der Anspruch des Urteils mittels des Willens

---

<sup>218</sup> Trotz seiner Betonung der Aufgabe der Selbsterhaltung sieht auch Röd, daß sich Moral nicht auf Medizin reduziert. Er scheint Descartes zunächst etwas wie impulsive moralische Evidenzen zu unterstellen: „Als `gut´ im moralischen Sinne gilt, was mit den Prinzipien der Vernunft übereinstimmt. Die Vernunft kann die Rolle des letzten Kriteriums moralischer Entscheidungen spielen, weil sie auf Grund des metaphysischen Garantieprinzips dem Wesen der Natur als gottgeschaffener Ordnung zugeordnet ist. In der Orientierung des Verhaltens an vernünftiger Einsicht konnte Descartes daher das allgemeine Ziel der Moral erblicken.“ (Röd 1982, 136) Röds Erklärung des cartesischen Konformismus zeigt dann aber, daß er gerade keine solchen Einsichten kennt: „Da die Forderung des vernünftigen Handelns, sofern sie mehr als Zweck-Mittel-Rationalität bedeuten soll, leer ist, bedarf sie einer inhaltlichen Ausfüllung, die sich nicht mit den Mitteln, die das System zur Verfügung stellt, leisten läßt und daher den Rückgriff auf außerphilosophische Voraussetzungen unvermeidlich macht.“ (Röd 1982, S.163) Angesichts der gesamten bisherigen ethischen Diskussion ist diese Folgerung absurd.

<sup>219</sup> Die Forschungsliteratur folgt Descartes in seiner Tendenz, Unterschiede zwischen der praktischen Freiheit des Willens und seiner Funktion in der Erkenntnis zu nivellieren. Entscheidende Belege zur Freiheit in der Erkenntnis werden aus Stellen bezogen, die eigentlich von der Freiheit zum Guten oder Schlechten handeln (z.B. Kenny 1972, 31 über AT IV, 115f.).

<sup>220</sup> „Why Should I be Moral?“ (Bradley 1876) Diskutiert wird die Frage auch von Prichard (1912).

„Schnee ist weiß“, daß gilt: „`Schnee ist weiß´ ist wahr“, bildet auch das Muster für den Anspruch des Urteils „Die Wahrheit zu sagen ist gut“, daß gilt: „`Die Wahrheit zu sagen ist gut´ ist wahr“. Sätze über das Gute gehören dann einfach zum Wissen, ohne daß daraus weiteres folgte. Erst wenn wir uns aus welchen Gründen oder Motiven auch immer entschließen, in einem Fall das Gute zu tun, kann einer aus jenem Wissen folgern, wie wir handeln werden.

Doch Descartes betont, daß ich nichts wollen kann, was ich nicht für gut halte:

„[...]wäre man von der Schlechtigkeit der Tat überzeugt, so würde man sich derselben enthalten, da der Wille sich nur auf Dinge richtet, die irgendwie gut erscheinen[...]“ (§ 177)<sup>221</sup>

In dieser allgemeinen Aussage könnte allerdings zunächst nur eine Festlegung liegen, was dazu gehört, etwas bewußt und aus einem Grund zu tun. Denn einen Grund für eine Handlung zu haben, beinhaltet wohl, eine Handlung unter den gegebenen Voraussetzungen gut zu finden. Es wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß eine Handlung ausgeführt wird, obgleich man meint, daß kein überwiegender oder hinreichender Grund für sie spreche. „Gut“ muß ja auch nicht unbedingt ethisch richtig heißen, sondern kann für mich oder an sich wertvoll meinen. Descartes scheint überzeugt, daß eine Handlung eine Erklärung durch Gründe braucht. Eine solche Erklärung muß einbeziehen, daß aus der Perspektive des Handelnden zumindest ein Gesichtspunkt für eine solche Handlung spricht. In der philosophischen Tradition gelten insbesondere die Leidenschaften als Handlungsimpulse. Es könnte bezweifelt werden, daß Handlungen aus Leidenschaft, die gegen überwiegende und bewußte Gründe begangen werden, auch für gut gehalten werden müssen. Aber wie noch zu zeigen ist, analysiert Descartes auch Leidenschaften dahingehend, daß sie uns glauben machen, das, wozu sie treiben, sei gut, weil sie auf den Willen wirken, auf den nur doxastische Impulse wirken können, etwas gut oder richtig zu finden. Unter diesen Voraussetzungen kann gesagt werden, wir hielten für gut, was wir tun.

Aber Descartes stellt eine viel weitergehende Behauptung auf:

„Der Wille eines denkenden Dinges neigt sich, zwar frei und unabhängig (denn das ist das Wesen des Willens) aber trotzdem mit unfehlbarer Sicherheit auf das von ihm klar erkannte Gut.“(I.III, 150, AT VII, 166)<sup>222</sup>

Dieses Zitat scheint darüber hinauszugehen, daß ein Gut, das klar und deutlich erfaßt wird, als solches beurteilt wird, wie es das obige Modell beinhaltet. Der Geist wird zusätzlich dazu veranlaßt, dieses Gut zu wollen, so daß er auf ein Urteil „Die Wohlfahrt anderer zu befördern ist gut“, wenn dieses auf klarer und deutlicher Einsicht beruht, nach Maßgabe dieser Einsicht damit reagiert, die Wohlfahrt anderer befördern zu wollen. In einem Brief an Mesland sagt Descartes:

„Wenn wir es klar sähen, wäre es uns unmöglich zu sündigen, während wir es in dieser Weise sehen. Deshalb sagt man, daß *omnis peccans est ignorans*. Und man handelt weiter verdienstlich, auch wenn man, während man sehr klar sieht, was getan werden muß, es unfehlbar und ohne jede Indifferenz tut, wie es Jesus Christus in diesem Leben getan hat.“(2.5.1644, AT IV, 117f.)<sup>223</sup>

Bei klarer Einsicht tun wir ebenso unfehlbar das Gute wie Jesus Christus selbst. Wir können nicht gegen eine klare und deutliche Einsicht in das Gute handeln oder tun, was wir klar und deutlich als falsch einsehen, wie wir für wahr halten müssen, was wir klar und deutlich einsehen. Der Willensakt

---

<sup>221</sup> „Car si on estoit entierement assuré que ce qu'on fait fust mauvais, on s'abstiendroit de le faire; d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté[...]“

<sup>222</sup> „Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem & libere (hoc enim est de essentiâ voluntatis), sed nihilominus infallibiliter, in bonum sibi clare cognitum[...]“

<sup>223</sup> „[...] si nous le voyons clairement, il nous seroit impossible de pecher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est pourquoy on dit que *omnis peccans est ignorans*. Et on ne laisse pas de meriter, bien que, voyant tres-clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement, & sans aucune indifferance, comme a fait Iesus-Christ en cette vie.“

des Urteils, in dem wir einer klaren und deutlichen Vorstellung vom Guten entsprechen, scheint unweigerlich einem zweiten verbunden, in dem wir das Gute wollen.

Gegen eine solche Verknüpfung scheinen Stellen zu sprechen, wo Descartes eine Entschlossenheit anmahnt, nur das zu tun, was wir für das Beste halten (§ 170 und an Elisabeth, 18. 8. 1645, AT IV, 277). Denn warum eine Entschlossenheit anmahnen, wenn wir ohnehin wollen, was wir für das Beste halten? Die erste Stelle dient aber der Wappnung gegen einen Zustand der Unentschlossenheit dann, wenn wir gerade keine klare und deutliche Einsicht in das Gute haben, indem wir uns, um uns von der Furcht zu befreien, das Falsche zu tun, vor Augen halten, daß es genügt, zu tun, was wir für das Beste halten, ohne daß die Möglichkeit impliziert würde, nicht zu tun, was wir für das Beste halten. Auch an der zweiten Stelle wie im weiteren Verlauf des oben zitierten Meslandbriefs geht es um feste Entschlossenheit über die geistigen Zustände hinweg. Diese Entschlossenheit ist angesichts der beschränkten Wirkung klarer und deutlicher Einsichten über den Moment ihrer konzentrierten Erwägung hinaus notwendig. Eine praktische feste Entschlossenheit besteht darin, gegen das, wozu die Leidenschaften veranlassen, dem über die gesamten Willenszustände hinweg zum Durchbruch zu verhelfen, was wir klar und deutlich einsehen. Sie wird nicht dadurch trivialisiert, daß wir nicht umhin können, klaren und deutlichen Einsichten in das Gute zu entsprechen, indem wir das Gute wollen, während wir sie erwägen. Allerdings fragt sich, wie diese Entschlossenheit herbeigeführt wird. Schwerer wiegen die Aussagen über den, der eine tugendhafte Tat vollbringt in der Meinung, sie sei schlecht (AT V, 84). Sie deuten auf zu diskutierende Grenzen der Theorie des rationalen Willens.

Auch wenn Descartes an zeitlich nähere Quellen anschließen mag, kann eine sachliche Parallele zu Aristoteles gezogen werden. Dieser diskutiert die Unterscheidung einer Erkenntnis des Wahren und einer Erkenntnis des Guten. Er kritisiert die platonisch-sokratische Idee, daß wir nicht gegen die Einsicht in das Gute handeln können (Eth. Nik. 1113 a-b), erkennt aber eine Beziehung zwischen der Erkenntnis und dem Begehren des Guten im praktischen Rasonnieren an:

„Das Gute und Schlechte der theoretischen Vernunft aber, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist Wahrheit und Falschheit, wie das von der Leistung jedes denkenden Vermögens gilt; die Leistung des zugleich praktischen Denkvermögens aber ist jene Wahrheit, die mit dem rechten Begehren übereinstimmt.[...]“ (Eth. Nik. 1139a f.)<sup>224</sup>

Zwischen den Begriffspaaren gut und schlecht und wahr und falsch besteht eine Entsprechung. Wie die theoretische Vernunft zwischen dem (theoretisch) Wahren und Falschen zu unterscheiden erlaubt, so die praktische zwischen dem Guten und dem Schlechten. Die praktische Vernunft bringt aber nicht nur Wahrheit, sondern auch das rechte Begehren hervor. Descartes nimmt eine Analogie zwischen dem Wahren und dem Guten in seine Sicht des rationalen Willens auf:

„Er [der Wille] besteht nämlich nur darin, daß wir dasselbe tun oder auch nicht tun (d.h. bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden) können, oder vielmehr, daß wir uns von keiner äußeren Macht dazu gezwungen fühlen,

---

<sup>224</sup> Aristoteles äußert sich zur Frage des Zusammenhangs zwischen Einsicht und Motivation anscheinend mehrdeutig: „Aber nun weiß auch jeder Bösewicht nicht, was er tun oder was er meiden soll, und eben dieser Mangel ist es, durch den der Mensch ungerecht und überhaupt schlecht wird.“ (Eth. Nik. 1110a) Der Bösewicht ist also entweder schlecht aus Unwissenheit, wenn anders Schlechtigkeit das ist, was ihn als Bösewicht ausmacht, oder der Mangel an Wissen, was das Richtige ist, ist selbst seine Schlechtigkeit. Im ersten Fall ist zu erwarten, daß die Schlechtigkeit in der Disposition zum schlechten Handeln aus der Unwissenheit heraus besteht. Im zweiten Fall scheint ebenfalls ein Zusammenhang zwischen dem Mangel an Wissen und dem Handeln zu bestehen. Dagegen steht: „Auch trifft nicht derselbe Mensch die beste Willenswahl, der die besten Meinungen hat, sondern bei manchen sind die Meinungen richtig, während sie aus Schlechtigkeit das wählen, was sie nicht sollen.“ (Eth. Nik. 1112a) Es gibt also zumindest einige schlechte Wahlen, die im vollen Bewußtsein ihrer Schlechtigkeit, nicht aus Unsicherheit geschehen. Diese Spannung ist vielleicht dahingehend aufzulösen, daß zwischen dem praktischen Wissen unterschieden wird, das richtiges Streben einschließt, und der bloßen gerechtfertigten wahren Meinung über das richtige Handeln, die kein richtiges Streben einschließt (vgl. Buchheim 2002, 407).

zu bejahen oder zu verneinen, zu erstreben oder zu meiden, was uns der Verstand vorhält.[...] Sähe ich immer klar, was wahr und gut ist, ich würde niemals schwanken, wie ich zu urteilen oder zu wählen habe. So könnte ich völlig frei, aber niemals indifferent sein.“ (AT VII, S.57f.)<sup>225</sup>

Descartes zeichnet eine exakte Parallelität zweier Bereiche der Willenstätigkeit, eines Teilbereichs der Akzeptanz oder Nichtakzeptanz, „affirmandum vel negandum“, der offenbar theoretische und praktische Gehalte erfaßt, und eines Teilbereichs des Handelns, „prosequendum vel fugiendum“. Er übernimmt die aristotelische Parallelisierung von Bejahung und Verneinung im Urteil und Erstreben und Meiden im Begehren. Dieses Begehren darf allerdings nicht einfach dem cartesischen „désir“ gleichgesetzt werden, soweit dieses eine Leidenschaft ist, so daß es angesichts der Trennbarkeit von Leib und Seele nicht immer eine konstitutive Rolle für den Zusammenhang zwischen Gründen und Willensbestimmung spielen kann. Aristoteles unterscheidet zwischen einer Erkenntnisfähigkeit, die theoretisch ist, und einer, die praktisch wird, sich im Handeln manifestiert. Descartes' Unterscheidung von Verstand und Wille steht jedoch quer dazu. Im Gegensatz zur aristotelischen Differenzierung von theoretischer und praktischer Vernunft differenziert Descartes zwischen einer einheitlichen Erkenntniskraft, die er Verstand im engeren Sinn eines Gegebenen nennt, gegenüber dem wir passiv sind, und dem Willen, der dem Gegebenen durch Bejahen und Verneinen im Urteilen und Erstreben und Vermeiden im Handelnwollen entspricht, und durch den erst etwas zur eigenen verantwortlichen Leistung wird. Der Wille bildet keinen Widerpart dieses Verstandes, sondern ist darauf angelegt, dessen Vorgaben zu entsprechen. Indem der Wille eine epistemische Funktion übernimmt, wird er selbst rationaler Wille. Wie die aristotelische praktische Vernunft das rechte Begehren einbegreift, so koordiniert Descartes die Leistung des Erkennens des Guten, die im willentlichen Urteilen erbracht wird, und des Wollens des Guten.

Ein weiterer grundlegender Unterschied zu Aristoteles liegt in Descartes' Zuordnung des Erstrebens und Meidens zum Geist begründet. Erstreben und Meiden hängen bei Aristoteles von der Präsentation von etwas Lustvollem oder Schmerzhaftem in der Phantasie ab, die auch mit den physiologischen Bedingungen des Handelns zu tun hat. Um praktisch zu werden, muß die Vernunft „[...]sinnliche Melodien anstimmen, um in dieser Terminologie das Streben des Menschen ihr selbst homophon zu machen[...].“ (Buchheim 2002, 404) Für Descartes besteht dieses Vermittlungsproblem nicht, weil der Wille als etwas Geistiges von vornherein darauf ausgerichtet ist, Einsichten zu entsprechen, und der Körper so eingerichtet, daß ein bloßes Handelnwollen normalerweise auch ein Handeln bewirkt. Wie wir sehen werden, stören Leidenschaften und körperliche Vorgänge manchmal den Zusammenhang zwischen Wollen und Handeln. Für diese Situationen entwickelt Descartes ein Programm der Steuerung, das dem aristotelischen Programm einer pädagogischen Vermittlungsleistung der Vernunft ähnelt. Aber diese Steuerung setzt nicht zwischen der praktischen Einsicht und dem Erstreben an, sondern bei falschen Einsichten oder schlechten Handlungsimpulsen.

Eine Erkenntnis des Guten ist nicht vereinbar damit, dieses Gute nicht zu wollen. Man könnte trotz der genannten Unterschiede versuchen, an eine Interpretation der aristotelischen Äußerungen anzuschließen, um Descartes' Vorstellungen zu erläutern:

---

<sup>225</sup> „[...] quia tantum in eo consistit [der Wille], quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari sentiamus.[...] si semper quid verum & bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem. [...]“

„[...] one can say `yes´ or `no´ both to a statement and to a proposal. Suppose, then, that the statement should say that doing such and such is doing well. There is the `yes´ in judgment and the `yes´ in the will, meaning that one wants to do that sort of thing. For to characterize it as `doing well´ is eo ipso to propose it as an object of `will´, to put it up as a candidate for `will´. [...] He [Aristoteles] apparently cannot admit the case where a person forms a perfectly clear-headed intention of acting contrary of his convictions.“(Anscombe 1979, 151)

Anscombe parallelisiert ebenfalls zwei Leistungen, von denen sie nur die zweite als Willensleistung beschreibt: „Ja“ oder „nein“ zu einer Proposition zu sagen und das „Ja“ oder „Nein“, das im Wollen einer Handlung liegt. Diese Parallelisierung zeigt, welche Intuition hinter Descartes´ Willensauffassung steht: Der Wille ist die Fähigkeit dieses „Ja“ oder „Nein“, das es im Urteilen und im Handeln gibt. Anscombe suggeriert, daß zwischen dem „Ja“ oder „Nein“ in einem Urteil, welches Handeln gut wäre, und dem „Ja“ oder „Nein“ im Wollen eine Korrelation besteht. Für Descartes ist diese Korrelation in der Identität des Willens begründet, der als rationales Vermögen auf die entsprechende Begründungsbeziehung zwischen dem Urteil und dem Handeln reagiert. Anscombe unterstellt Aristoteles hier eine schwächere Forderung, als sie Descartes erhebt: Es ist nicht möglich, zu beabsichtigen, wohlbewußt gegen die eigenen Meinungen zu handeln, welches Handeln richtig wäre. Dadurch wird nicht festgelegt, daß es notwendig ist, im Sinne dieser Meinungen zu handeln.

Angesichts der Offenheit des „doing well“ wäre es vorstellbar, daß die Klugheit in der Auswahl des Richtigen eine bloß technische Fähigkeit wäre, die zeigt, wie ein bestimmtes Ziel am ehesten erreichbar ist, so daß das Streben zur Klugheit hinzuträte als eine Auswahl des Ziels. Das Begehren ist aber auf das richtige Handeln als ein Ziel gerichtet, das nicht von einem anderen abhängt. So fährt Aristoteles nach der oben zitierten Stelle weiter:

Denn das richtige Handeln ist ein absoluter Zweck, und auf diesen ist auch das Begehren gerichtet.“(Eth. Nik. 1139a f.)

Anscombe kommentiert:

„For blessedness, or doing well, is the end that anyone must have so far as he has a rational end, that is to say as far as he has a `will´, i.e. the kind of wanting that belongs in the rational part, at all.“(Anscombe 1979, 153)

Die Beziehung der Einsicht in das rechte Handeln und des Wollens dieses Handelns als eines letzten Ziels ist in der Rationalität des Handelnden begründet. Descartes legt sie in den Willen.

Im Mittelpunkt der Erklärung von Anscombe und Aristoteles steht indes die Möglichkeit, die Willensbestimmung selbst zu einer bestimmten Handlung falsch zu nennen.<sup>226</sup> Die Falschheit liegt

---

<sup>226</sup> Anscombe wendet sich gegen die Vorstellung, daß das Erfassen des Guten unmittelbar ein Handeln veranlasse, gegen „the automatic-machine aspect of a practical syllogism.“(Anscombe 1979, 153) Die aristotelische Lösung dieses Problems, wie sie Anscombe identifiziert, besteht darin, daß sich mit jeder Handlung eine Beschreibung dieser Handlung verbindet, wonach diese Handlung gut oder gerecht sei. Diese Beschreibung artikuliert einen Anspruch, der mit der Handlung unweigerlich erhoben wird.

„What does Aristotle mean by `practical truth´? He calls it the good working or the work of practical judgment; and practical judgment is judgment of the kind described terminating in action. It is practical truth when the judgments involved in the formation of the `choice´ leading to the action are all true; but the practical truth is not the truth of these judgments. For it is clearly that truth in agreement with right desire [...] which is spoken as the good working [...] of practical intelligence. That is brought about -i.e. made true- by action [vgl. Eth. Nik. 1139 a 30] The man who forms and executes an evil choice will also make true some description of what he does. [...] But his description `justice performed´ of what he has done will be a lie. He, then, will have produced practical falsehood.“(Anscombe 1979, 157) Die Bedingung dafür, daß die Handlung selbst eine Lüge genannt werden kann, ist die Integration einer Beschreibung der Handlung als richtig in die Handlung selbst:

[...] the idea of the description under which what is done is done is integral to the notion of action [...], then these predicates apply to actions strictly and properly[...]“(Anscombe 1979, 158)

Wenn wir aber einen Anspruch mit jeder Handlung verbinden, daß sie als gut oder gerecht zu charakterisieren sei, wenn es Teil der Handlung selbst ist, daß sie als gerecht beschrieben wird, ist es zumindest in foro interno ausgeschlossen, daß wir eine Handlung trotz der Überzeugung wählen, sie sei schlecht oder ungerecht. Denn

darin, daß ein Wollen analog zu der Präntention der Wahrheit, die mit dem Urteil einhergeht, als solches die Präntention beinhaltet, es sei gut. Wenn man daher will, was man zugleich nicht gut findet, verhält man sich nicht nur wie einer, der lügt, sondern wie einer, der etwas glaubt, was er für falsch hält. Mit seiner strengen Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Urteilen einerseits und dem Willen zu Handlungen andererseits versperrt sich Descartes jedoch diese Begründung seiner These einer notwendigen Verbindung zwischen der Überzeugungskraft eines praktischen Urteils und der Entschiedenheit im Wollen einer bestimmten Handlung, gemäß deren auch das Wollen oder Handeln falsch genannt werden könnte. Er meint nämlich, daß nur Urteile falsch sein können:

„Auch beim Willen und bei den Affekten als solchen brauche ich keinen Irrtum zu fürchten, denn wenn ich auch Schlechtes oder gar Unmögliches wünschen kann, so bleibt es doch immer wahr, daß ich solches wünsche. Daher bleiben nur die Urteile übrig, bei denen ich mich vor Irrtum hüten muß.“(AT VII, 37)<sup>227</sup>

Descartes' Begründung beinhaltet, daß es beim Wollen nichts gibt, dem es korrespondieren könnte, wie das wahre Urteil unabhängigen Tatsachen korrespondiert, außer der Eventualität, daß man nicht will, während man zu wollen glaubt, die Descartes ausschließt, wie er auch die Eventualität ausschließt, daß man etwas nur zu begehren glaubt. „Falsche“ Willensakte sind daher nicht aufgrund mangelnder Korrespondenz mit der Welt falsch, sondern schlecht. Eine Verbindung, wie sie Anscombe und Aristoteles vorschlagen, scheint ausgeschlossen, weil der Willensakt, in dem über das Gute geurteilt wird, das praktische Raisonement, und der Willensakt, in dem das Gute gewollt wird, insofern unabhängig voneinander sind, als der zweite nicht falsch ist, wenn der erste es ist, auch wenn der erste den zweiten bestimmt.

Der besondere Zusammenhang zwischen der Unmöglichkeit, zu glauben, was man falsch findet, und der Unmöglichkeit, zu wollen, was man nicht für gut hält, kann auf zwei Weisen verstanden werden. Entweder diese Unmöglichkeit ist hinreichend bedingt durch Eigenschaften des Menschen, die er immer hat, oder sie ist hinreichend bedingt durch ein Ideal des Menschen, das er nicht immer realisiert. Aristoteles behandelt den Zusammenhang zwischen richtigem Erkennen und rechtem Handeln im Kontext der dianoëtischen *Tugenden*. Er sieht also diesen Zusammenhang auch als normatives Ideal an. Wer jene Tugenden hat, bei dem besteht der Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen. Aber nicht jeder muß sie haben. Relativ zu dieser Norm kann zwischen praktischer Wahrheit und Falschheit, Entsprechung und Nichtentsprechung unterschieden werden. Descartes ist in der Formulierung einer solchen Unterscheidung beschränkt: Er kann eine Willensbestimmung gegen das Gute nicht falsch nennen, weil er diesen Ausdruck für das Urteil reserviert, von dem er jene Willensbestimmung unterscheidet. Er kann aber auf den Zusammenhang von „bien juger“ und „bien faire“ zurückgreifen (AT VI, 28). Wenn dieses „bien“ etwas mit der Erfüllung normativer Rationalitätsbedingungen des Erkennens zu tun hat, und wenn das gleiche für das Handeln in Abhängigkeit von jener Bezeichnung eines Urteils gilt, dann kann vielleicht auch der Willensakt, der

---

dann könnten wir zumindest uns selbst gegenüber nicht konsistent den Anspruch vertreten, diese Handlung sei gut oder gerecht. Also beruht jede Handlung auf dem Gedanken, daß sie in irgendeiner Hinsicht gut sei. Offen bleibt freilich, welchen Restriktionen die Meinung unterliegt, etwas sei gut.

Hieronimi bietet eine Alternative zu Anscombe, den motivationalen Internalismus zu verstehen. Sie schlägt vor, daß zwischen absichtlichem Handeln und Gründen ein ebenso rigider Zusammenhang wie zwischen Überzeugungen und Gründen besteht. Denn auch Handlungsintentionen sind wie Überzeugungen dadurch definiert, daß bestimmte Gründe einschlägig sind, auch wenn diese nicht wirklich berücksichtigt werden (Hieronimi 2006, 63f.).

zwischen dem Urteilen und dem Handeln steht, als entsprechend einem Rationalitätsideal oder nicht bezeichnet werden. Diese Möglichkeit, die Willensbestimmung unter eine Norm zu stellen, erlaubte es, die Vorstellung eines Willens, der im Urteilen wie im Handeln an klarer und deutlicher Einsicht orientiert ist, zunächst als ein *Ideal* zu beschreiben, wie ein *rationaler* Wille sich verhielte. Zur Rationalitätsbedingung in der Erkenntnis tritt eine praktische:

*Der Mensch will eine Handlung h genau dann, wenn er gemäß der epistemischen Rationalitätsbedingung das Urteil fällt, daß h gut ist.*

Zumindest für den Fall desjenigen, der die Erkenntniskritik schon hinter sich hat, ließen sich hieraus Bedingungen für Verantwortung zusätzlich zur Freiheit des Willensentschlusses ableiten. Es ließe sich erklären, wann ein Willensentschluß gefällt werden sollte, wenn nicht die oben genannte Unsicherheit wäre, wie die Suche nach Einsichten in das Ideal des rationalen Willens eingetragen werden, wann Gründe bekannt sein sollten. Ohne diese Unsicherheit könnte gesagt werden, daß Verantwortung genau dafür besteht, der theoretischen und der praktischen Rationalitätsbedingung zu entsprechen, Lob genau bei den Willensakten angebracht ist, mit denen den Rationalitätsbedingungen entsprochen wird, und Tadel genau bei denen, mit denen sie verletzt werden.

Daß Rationalität ein Ideal ist, das eine solche Bedingung enthält, vertritt etwa Korsgaard. Sie schränkt die Aufgabe der Philosophie darauf ein, dieses Ideal zu formulieren:

„The extent to which people are actually moved by rational considerations, either in their conduct or in their credence, is beyond the purview of philosophy.“(Korsgaard 1996, 332)

Damit scheint eine quasi-internalistische Position verbunden:

„An internalist theory is a theory according to which the knowledge (or the truth of the acceptance) of a moral judgment implies a motive for acting on that judgment.[...] On an externalist theory, by contrast, [...] a conjunction of moral comprehension and total unmotivatedness is perfectly possible: knowledge is one thing and motivation another.“(Korsgaard 1996, 315)

In dieser quasi-internalistischen Position läge eine gewisse Zurückweisung der Externalismus / Internalismus-Diskussion, soweit sie sich nicht nur darum dreht, ob Rationalität erfordert, daß ethische Überlegungen ein Handeln motivieren können, sondern auch darum, ob und unter welchen Bedingungen wir davon ausgehen dürfen, daß diese Forderung erfüllt ist. Williams diskutiert mit Bezug auf Descartes die Frage eines Präskriptivismus / Internalismus:

„Wir entgegnen vielleicht (wie Präskriptivisten es dürfen), daß es unserer Ansicht nach keine Lücke zwischen dem Fällen eines präskriptiven moralischen Urteils und der Disposition gibt, ihm gemäß zu handeln, [...] trotzdem, so kann eingewandt werden, muß es irgendwo eine Lücke geben.“(Williams 1981, 145)

Er läßt offen, ob Descartes Präskriptivist / Internalist ist, neigt selbst aber nicht dazu.<sup>228</sup> Denn ethische Überzeugungen müßten auf eine Motivationsmenge bezogen werden, um motivationale Kraft zu entfalten (Williams 1981, 104f.).

Wie eingangs aufgewiesen, vertritt Descartes selbst nicht nur das Ideal eines rationalen praktischen Willens, sondern auch die stärkere These, daß der Mensch dieses Ideal tendenziell, wenn auch vielleicht nicht notwendig realisiert. Die konative Kraft einer präskriptiven Idee wirkt nicht nur auf

---

<sup>227</sup> „Nulla etiam in ipsâ voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quae nusquam sunt, possim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare. Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar.“

<sup>228</sup> Daß die Wendung „ist gut“ präskriptiv ist, zeigen Parallelen, wo Descartes mit Bezug auf denselben Urteilsbereich von dem Wissen spricht, “[...], was sie tun müßten[...]“ („[...]ce qu’ ils doiuent faire[...]“, AT IV, 334).

den urteilenden Willen, sondern gleichsam durch das Urteil hindurch auf das Handelnwollen. Diese Tendenz könnte wie die Erkenntnis in ein Modell des „proper functioning“ eingetragen werden. Indem er dem Willen eine genuine Funktion in der Erkenntnis einräumt, zeigt Descartes, daß der Wille von Natur aus angelegt ist, rationaler Wille zu sein. Wie Aristoteles ein spezifisches Vermögen praktischer Vernunft annimmt, so kann Descartes den Willen als ein Vermögen vernünftiger Praxis beschreiben. Wie er das Erkenntnisvermögen als von Gott eingerichtet beschreibt, eine natürliche Funktion zu erfüllen, so kann er auch den Willen als angelegt darauf beschreiben, in jeder Äußerung rationaler Wille zu sein. So besteht die Neigung des Willens („propensio“), auf die ein Licht des Verstandes trifft, auch, was ein Handelnwollen in diesem Licht angeht.

### 3.3.2 Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften als praktische Einsichten

Der gleiche Zusammenhang wie zwischen klarer und deutlicher Einsicht und Wollen wird auch in der Theorie der Leidenschaften aufgezeigt. Leidenschaften werden zumindest teilweise als praktische Einsichten aufgefaßt.

Nach dieser allgemeinen Exposition der internalistischen These ist parallel zur Erkenntnistheorie auch in der Theorie praktischen Überlegens zu diskutieren, wie mit den Handlungsimpulsen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit umzugehen sei. Die vorgebrachten Zitate rechtfertigen die Idee einer Verbindung von Einsicht und Willensdisposition für den Fall von Urteilen bzw. Ausrichtungen des Wollens, die auf klarer und deutlicher Einsicht beruhen. Offenbar gibt es jedoch auch praktische Urteile bzw. Ausrichtungen des Wollens, die auf Einsichten beruhen, die nicht klar und deutlich sind. Dabei spielen die Leidenschaften eine zentrale Rolle. Im folgenden werden die Leidenschaften in das Ideal des rationalen Willens integriert. Mit dieser Integration verbindet sich eine sehr enge Sicht der Leidenschaften. Erst später, in einer eingehenderen Betrachtung der *Passions* werden Ressourcen exploriert, eine reichere Theorie der Leidenschaften zu gewinnen. Zunächst muß daher kurz versucht werden, Leidenschaften gegen anderes abzugrenzen, dem sie irgendwie ähneln. Wie wir in der Diskussion der grundlegenden Unterscheidung von Aktivität und Erleiden gesehen haben, unterscheidet Descartes Willensäußerungen, die alles sind, hinsichtlich dessen wir aktiv sind, und das, was wir erleiden. Diese Unterscheidung bildet auch den Ausgangspunkt der *Passions*. Was wir erleiden, können angeborene Ideen sein, Wahrnehmungen, die etwas über äußere Dinge sagen, z.B. visuelle, Wahrnehmungen, die etwas über den Zustand des Körpers sagen, wie der nicht-motivierende Aspekt eines Fußschmerzes, und Leidenschaften der Seele, die nicht direkt etwas über nicht-normative oder nicht-motivationale Tatsachen sagen, wie eine Traurigkeit.<sup>229</sup> Es ist nicht klar, ob auch der motivierende Aspekt des Fußschmerzes eine solche Leidenschaft der Seele ist, wie auch nicht klar ist, wie Descartes die Leidenschaften der Seele innerhalb der Leidenschaften überhaupt abgrenzt. Eine Möglichkeit wäre, daß alles, was die Seele erleidet, eine Leidenschaft ist, alles darunter, was die Seele zu etwas motiviert und vom Körper mit verursacht wird, eine Leidenschaft der Seele (im Unterschied zu einer geistigen Emotion). Im folgenden werden motivierende Vorstellungen wie die Traurigkeit, die zum Schmerz gehört, aus den *Meditationen* und andere Leidenschaften der Seele, die in den *Passions*

---

<sup>229</sup> Daneben steht natürlich die Charakterisierung durch die Ursache. De Sousa erstellt eine allgemeine Tafel der Perzeptionen bei Descartes (de Sousa 1997, 65). Er unterscheidet Sinneswahrnehmungen, propriozeptive Wahrnehmungen wie Schmerz und Wärme, aktive Emotionen und Leidenschaften. Die nächsten Ursachen sind je zweimal der Körper, die Seele und etwas außerhalb des Körpers. Es gibt jedoch keinen Grund, Descartes zu unterstellen, daß die nächste Ursache der Leidenschaften etwas außerhalb, die der Sinneswahrnehmungen aber etwas innerhalb des Körpers sein sollten. Es ist nicht notwendig, Wärmeempfindungen ebenso wie Schmerzen propriozeptiv zu nennen, nur weil wir nicht annehmen dürfen, es gebe eine äußere Eigenschaft „Wärme“. De

thematisiert werden, gleich behandelt. Außerdem sprechen wir gewöhnlich von ihnen einfach als „Leidenschaften“ ohne Zusatz „der Seele“. Leidenschaften der Seele sind nicht klar und deutlich. Dadurch grenzen sie sich gegen klare und deutliche Ideen ab. Bei ihrer Entstehung spielt der Körper immer eine Rolle. Dadurch grenzen sie sich gegen geistige Emotionen ab. Sie haben immer motivationale Kraft, motivieren zu handeln oder sich zu verhalten, auch wenn dieser Kraft widerstanden werden kann. Dadurch werden sie innerhalb von oder gegen Wahrnehmungen abgegrenzt. Probleme verschiedener Abgrenzungsversuche werden unten diskutiert. Im folgenden werden Belege für die Auffassung auch der Leidenschaften als praktischer Einsichten diskutiert. Dabei wird bewußt eine auch philologische Einseitigkeit in Kauf genommen. Sie wird im Kapitel über die Grenzen des rationalen Willens problematisiert. Als Zweck der Leidenschaften nennt Descartes:

„Ihr natürlicher Zweck ist also, die Seele zur Beistimmung und Unterstützung aller Tätigkeiten zu veranlassen, welche der Erhaltung und Vervollkommnung des Körpers dienen.“ (§ 137)<sup>230</sup>

Leidenschaften dienen der Erhaltung und Vervollkommnung des Körpers, indem sie die Seele zu einem geeigneten Willensakt veranlassen. Diese Zweckbestimmung ist nicht weit genug, auch wenn sie die wichtigste Rolle der Leidenschaften erfaßt. Vollständiger ist eine andere:

„Der Nutzen der Leidenschaften besteht darin, daß sie die Seele zu dem Verlangen nach den uns von Natur nützlichen Dingen und zum Ausharren darin bestimmen.“ (§ 52)<sup>231</sup>

Die Leidenschaften motivieren die Seele, nach dem Nützlichen zu streben.

Wie die theoretische Erkenntnis muß das praktische Wissen einer Prüfung standhalten. Deren Ergebnis ist für die erstere wie das letztere, daß als Erkenntnis gelten kann, was wir klar und deutlich einsehen. Was wir klar und deutlich als gut einsehen, sind wir berechtigt, für gut zu halten und auch zu wollen. Nun stehen wie in der theoretischen Erkenntnis dem durch klare und deutliche Einsicht gesicherten Wissen Ansprüche und Gründe gegenüber, die nicht gesichert sind und zu falschen praktischen Überzeugungen und im selben Zug zu einem fehlgeleiteten Wollen führen können. Auch an manchen Evidenzerlebnissen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit dürfen wir nicht zweifeln. Allgemein besteht für Descartes zumindest in den *Meditationen* die epistemische Rolle von Leidenschaften und Sinneswahrnehmungen darin, daß sie einen Impuls beinhalten, etwas zu glauben. Anhand der Beispiele, die Descartes in der sechsten Meditation gibt, läßt sich eine Parallele zwischen der Bestimmtheit des Wollens durch eine klare und deutliche praktische Vorgabe je nach deren Überzeugungskraft und der Bestimmtheit des Wollens durch eine Vorgabe mangelnder Klarheit und Deutlichkeit aufzeigen:

„[...]warum jenes undefinierbare Unbehagen im Magen, das ich Hunger nenne, für mich eine Aufforderung ist zu essen, die Trockenheit der Kehle eine Mahnung zu trinken usw., dafür hatte ich nur eine Erklärung: die Natur hat es mich so gelehrt. Es besteht nämlich gar kein verwandtschaftlicher Zusammenhang (wenigstens kenne ich keinen) zwischen jenem Unbehagen und dem Willen zu essen[...] Aber auch alle anderen, die Sinnesobjekte betreffenden Urteile schien die Natur mich gelehrt zu haben.“ (AT VII, 76)<sup>232</sup>

---

Sousa versteht offenbar die Unterscheidung geistiger Emotionen und von den Lebensgeistern vermittelter Leidenschaften als Unterscheidung aktiver Emotionen und Leidenschaften.

<sup>230</sup> „[...]en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'ame à consentir & contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait.“

<sup>231</sup> „[...]l'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'ame à vouloir les choses que la nature dicte nous estre utiles, & à persister en cette volonté[...]"

<sup>232</sup> „[...]curve illa nescio quae vellicatio ventriculi, quam famem voco, me de cibo sumendo admoneat, gutturis verò ariditas de potu, & ita de caeteris, non aliam sane habebam rationem, nisi quia ita doctus sum a naturâ; neque enim ulla plane est affinitas (saltem quam ego intelligam) inter istam vellicationem & cibi sumendi voluntatem [...] Sed & reliqua omnia, quae de sensuum objectis judicabam, videbar a naturâ didicisse[...]"

Empfindungen von Hunger oder Durst sind zunächst Empfindungen eines Unbehagens, dessen Ursache in den Magen verlegt wird, und das verknüpft ist mit einer Mahnung („*admoneat*“) und einem Wollen („*cibi sumendi voluntatem*“). Dazu gesellt sich ein Urteil, das anderen Fällen gleicht, in denen auch geurteilt wurde („*quae...judicabam*“). Diese Verknüpfung beruht auf einer Lehre der Natur („*doctus sum a naturâ*“). Die Lehre der Natur scheint nun darin zu bestehen, eine ganz bestimmte Handlung mit diesem Unbehagen zu verknüpfen. Dies ist die Mahnung, der wir durch ein Wollen entsprechen. Unsere Reaktion wird im nächsten Satz gleichgesetzt mit einem Urteil. Welchen Inhalt hat dieses Urteil? Dieser Inhalt ist sicher präskriptiv, etwa: „In der gegenwärtigen Situation ist es gut, Speise zu sich zu nehmen“.

Diese Stelle für sich genommen, scheint Descartes hier keinen Unterschied zwischen der Mahnung und dem Willen zu essen und dem Urteil zu machen, daß es gut sei zu essen. Da Descartes jedoch an anderer Stelle zwischen dem Urteil und dem Willensakt unterscheidet, kann die Identität nur im konativen Impuls liegen, der auf das Urteil und durch es auf das Wollen wirkt. Es spricht nichts dagegen, diesen Zusammenhang parallel zu dem oben diskutierten zu sehen. Das Urteil bedingt das Wollen. Das Urteil geht aufgrund desselben konativen Impulses einher mit der Willensbestimmung, etwa dem Willen zu essen als Reaktion auf eine Hungerempfindung. Bestätigt wird diese Gleichsetzung von Motivation und konativer Überzeugungskraft durch den Gedanken, daß die Natur die Verbindung zwischen einem qualifizierten Unbehagen und einer Willensbestimmung *gelehrt* habe („*doctus sum a naturâ*“), wenn Descartes kurz danach davon spricht, daß die Natur zu Willensbestimmungen *treibe* („*viderer ad multa impelli a naturâ*“).<sup>233</sup> Daß die Lehre der Natur, die zu einem richtigen Urteil führt, unter die Antriebe derselben gehört, die zu einem Handelnwollen führen, wenn auch nicht umgekehrt, zeigt Descartes' Erklärung des Verlangens nach einer vergifteten Speise: „Allein ihn treibt dann die Natur nur an, nach etwas Wohlgeschmeckendem, nicht nach einem Gift, von dem er ja gar nichts weiß, zu verlangen.“(AT VII, 84)<sup>234</sup>

Hier liegt zwar ein Irrtum vor, weil die Sinnesempfindung zu einem Wunsch treibt, dessen Erfüllung uns schadet, weshalb Descartes das neutrale „*impellitur*“ anstelle von „*docetur*“ verwendet; aber er liegt nicht in dem, worauf der Antrieb der Natur zielt, der Nahrung als solcher. Derselbe Antrieb ist einmal eine Lehre, wenn wir zu richtigen Urteilen kommen, und einmal keine, wenn die Speise zufällig vergiftet ist. Also ist „*impellitur*“ ein neutraler Ausdruck, der für das verwendet werden kann, was die Natur lehrt, oder für die Disposition zu einer falschen Überzeugung. Auch dieser blinde Impuls ist eine Disposition, etwas zu glauben, nicht nur, etwas zu wollen. So wird der Impuls, der uns treibt, zu glauben, es gebe Dinge außer uns, in der dritten Meditation als blind bezeichnet („*[...]caeco impulso[...]*“, AT VII, 40). In der sechsten Meditation ist er nicht mehr blind, nicht, weil er sich als Impuls verändert hätte, sondern weil sich unsere Einstellung zu ihm verändert hat, indem wir

---

<sup>233</sup> Descartes verwendet beide Bestimmungen nicht völlig austauschbar. Vielmehr spricht er davon, daß die Natur einen treibe, auch dann, wenn irgendeine Art von Korrekturbedürftigkeit besteht, weil etwa dasjenige schädlich ist, wozu die Natur einen treibt, von einer Lehre der Natur immer dann, wenn er den berechtigten Kern der Assoziationen betont, die von der Natur gestiftet werden (AT VII, 81- 84). So wird die Lehre der Natur von der bloßen Angewohnheit unterschieden, „unüberlegt zu urteilen“ („*consuetudine quâdam inconsiderate judicandi*“, AT VII, 82). Die Natur sind im vorliegenden Kontext die psychophysische Einheit und deren Folgeerscheinungen, alles, was Gott mir verliehen hat, insofern ich aus Körper und Geist bestehe („*[...]quae mihi, ut composito ex mente et corpore, a Deo tributa sunt*“, AT VII, 82).

<sup>234</sup> „*Sed nempe tunc tantum a naturâ impellitur ad illud appetendum in quo gratus sapor consistit, non autem ad venenum, quod plane ignorat.*“

zuverlässige von irreleitenden Impulsen unterscheiden gelernt haben.<sup>235</sup> Descartes sagt daher auch, die Sinnesdaten hätten die Funktion, „dem Geist anzuzeigen“ („[...]menti significandum[...]“, AT VII, 83), was ihm zuträglich ist. Es geht dabei nicht nur darum, eine theoretische Erkenntnis zu gewinnen, sondern auch darum, eine Tätigkeit zu leiten. Aus diesen Überlegungen erhellt auch die Bedeutung der Rede, daß ein Kranker irre, wenn er nach Schädlichem verlangt:

„Allein nicht selten irren wir uns auch in dem, wozu uns die Natur antreibt. So verlangt z.B. ein Kranker nach einem Getränk oder einer Speise, die ihm bald darauf schaden. Nun könnte man wohl sagen, ein solcher Kranker irre, weil seine Natur verfälscht sei.“ (AT VII, 84)<sup>236</sup>

Descartes weist dann die Wendung im letzten Halbsatz zurück, weil die Sinneswahrnehmungen in der Regel zuverlässig sind, und daher nicht die Natur verfälscht ist, sondern eine anders zu beschreibende Störung vorliegt, aber nicht die Rede, der Kranke irre. Das Verlangen geht mit einem Irrtum einher, weil der Impuls, der das Verlangen bestimmt, auch zu einem Urteilen bestimmt.

Diese Diskussion zeigt, daß wir den Antrieb der Natur unter dem Titel einer Lehre der Natur als einen Rechtfertigungsgrund für unser Tun nennen können, sofern wir die Lehre sorgfältig von Fehlinterpretationen der Sinneswahrnehmungen unterscheiden. Sie betrifft insbesondere das, was dem Körper nützt. Daher spricht Descartes von einem Wissen im Zusammenhang mit präskriptiven Aussagen, die wir aufgrund von Sinneseideen treffen:

„In gleicher Weise entsteht auch durch das Bedürfnis nach Trank eine gewisse Trockenheit der Kehle, welche die Nerven und durch deren Vermittlung das Innere des Gehirns erregt. Diese Erregung affiziert den Geist mit der Empfindung des Durstes, weil bei diesem ganzen Vorgang nichts für uns von größerem Nutzen ist, als zu *wissen*, was wir zur Erhaltung unserer Gesundheit trinken müssen.“ (m.H., AT VII, 88)<sup>237</sup>

Die Darstellung der Ideen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit in der sechsten Meditation ist allerdings thematisch beschränkt. Descartes thematisiert vor allem den Wahrheitsgehalt solcher Ideen, die suggerieren, es bestehe eine Ähnlichkeit ihrer Gehalte mit Eigenschaften äußerer Gegenstände. Die allgemeine Hypothese der Verbindung zwischen Einsicht und Handelnwollen läßt sich daher erst anhand der ausführlicheren Darstellung in den *Passions* überprüfen. Dort zeichnet Descartes ebenfalls einen starken Zusammenhang von Einsicht und Wollen:

---

<sup>235</sup> Vor dem Hintergrund dieser Interpretation läßt sich auch der Skandal mildern, der in folgendem Eingeständnis liegt: „So wenn Du urteilst, daß ein Apfel, der zufällig vergiftet ist, Dir als Nahrung zuträglich sei, so siehst Du zwar ein, daß sein Geruch, seine Farbe usw. angenehm ist, nicht aber, daß deshalb der Apfel selbst Dir zur Nahrung nützlich sei sondern bloß, weil Du so willst, urteilst Du so.“ („Ita cùm pomum, quod fortè venenatum est, judicas tibi in alimentum convenire, intelligis quidem ejus odorem, colorem, & talia grata esse, non autem ideo ipsum pomum tibi esse utile in alimentum; sed quia ita vis, ita judicas.“ I.III, 345, AT VII, 377) Hier scheint es, als sei der Wunsch der Vater des Gedankens, so daß nicht der Grund das Wollen bestimmt, sondern das Wollen die Begründung im Widerspruch mit unserer These einer Rationalität des Willens. Aussagen dieses Inhalts finden sich auch bei Francis Bacon (1994, I, Aphorismus 69). Der Kontext der Frage Gassendis zur vierten, nicht zur sechsten Meditation und eines anderen Beispiels Descartes', in dem eine Gewohnheit zu einem Urteil bestimmt, wo keine Erkenntnis zu erwarten ist, zeigt jedoch, daß mit dem „vis“ einfach der urteilende Wille gemeint ist, kein Wollen, das dem Urteil vorausgeht; daß es nicht darum gehen kann, daß wir den Apfel essen wollen und deshalb ein Urteil fällen, der Apfel sei gesund, sondern darum, daß ein solches Urteil nicht gefällt werden darf, wenn es um Erkenntnis geht, und doch gefällt werden darf, wenn es um die Selbsterhaltung geht. Denn in diesem letzteren Kontext hält Descartes dieses Urteil auf Äpfel bezogen für völlig legitim, auch wenn es im Fall des vergifteten Apfels falsch ist.

<sup>236</sup> „At verò non raro etiam in iis erramus ad quae a naturâ impellimur: ut cùm ii qui aegrotant, potum vel cibum appetunt sibi paulo post nociturum. Dici forsan hîc poterit, illos ob id errare, quòd natura eorum sit corrupta.“

<sup>237</sup> „Eodem modo, cùm potu indigemus, quaedam inde oritur siccitas in gutture, nervos ejus movens & illorum ope cerebri interiora; hicque motus mentem afficit sensu sitis, quia nihil in toto hoc negotio nobis utilius est *scire*, quàm quòd potu ad conservationem valetudinis egeamus [...]“

„Ich habe schon gesagt, daß das Begehren immer gut ist, wenn es aus einer wahren Erkenntnis hervorgeht, und so kann es nur schlecht sein, wenn es sich auf einen Irrtum gründet.“ (§ 144)<sup>238</sup>

Descartes spricht hier die Kehrseite der Verbindung von Einsicht und Motivation aus: Jede Schlechtigkeit gründet in falschen Überzeugungen. Jeder Antrieb zu einem Wollen oder Verhalten, gleich, ob dieses Verhalten gut oder schlecht sei, muß daher zumindest von einer Überzeugung, was gut sei, mit bestimmt werden. Gut oder schlecht ist es dann je nachdem, ob diese Überzeugung wahr oder falsch ist. Descartes zerlegt in den *Meditationen* die Ideen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit, z.B. eine Schmerzempfindung, in zwei Teile, eine Empfindung, die wir in den Fuß verlegen, wie wir eine Rotwahrnehmung als Wahrnehmung eines roten Gegenstands ansehen oder zumindest ihre Ursache in einem bestimmten Gegenstand außer uns suchen, und eine Leidenschaft der Seele, im Falle des Schmerzes die Traurigkeit, die erst eine Motivationswirkung entfaltet. Er erklärt,

„[...]warum aus einer nicht näher zu beschreibenden Schmerzempfindung eine Traurigkeit in meinem Gemüt [...] folgt, die Trockenheit der Kehle eine Mahnung ist zu trinken[...]“ (AT VII, 76)<sup>239</sup>

Offenbar ist es erst die Leidenschaft, durch die Sinnesideen nicht nur zu deskriptiven, sondern auch zu präskriptiven Urteilen veranlassen. Im Fußschmerz tritt zu einer Sinnesidee, die wir auf eine Ursache im Fuß beziehen, und die den einen Teil des Fußschmerzes ausmacht, eine Leidenschaft. Diese Leidenschaft nennt Descartes Traurigkeit („tristitia“). Daß er die Traurigkeit auch in den *Passions* behandelt, zeigt, daß sie eine Leidenschaft ist („tristesse“, § 69). Aufgrund ihrer urteilen wir, daß der Zustand des Fußes, auf den wir die Sinnesideen beziehen, zu meiden oder zu überwinden sei. Descartes nennt die Traurigkeit und parallel eine Mahnung. Da es keinen eigentlichen Mahner gibt, kann nur die Natur gemeint sein, die so etwas wie eine Anweisung, nicht nur einen bloßen Impuls gibt. Auch hier zeigt sich die Parallele von Leidenschaften und Evidenzen.

Abstrakter ist die Unterscheidung von Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften in den *Passions*:

„Es gibt nämlich zwei Bewegungen der Eichel [der Zirbeldrüse] durch die Lebensgeister. Die einen führen der Seele die Gegenstände vor, welche die Sinne erregen oder die Eindrücke im Gehirn bewirken; diese erwecken ihren Willen nicht; die anderen haben einigen Einfluß auf ihn, nämlich die Erregungen, welche die Leidenschaften und die sie begleitenden Bewegungen des Körpers erwecken.“ (§ 47)<sup>240</sup>

Sinnesideen werden der Seele nur durch die Lebensgeister übermittelt (§ 36). Allein diejenigen Lebensgeister haben Einfluß auf den Willen, welche die Leidenschaften erwecken. Damit kann nicht gemeint sein, die Sinnesideen disponierten nicht zu einem Urteil, sondern nur, daß allein die Leidenschaften darüber hinaus zu einem praktischen Wollen bestimmen. Wir können daher schließen, daß jede Repräsentation mit einer unmittelbaren, nicht durch irgendwelche Schlüsse vermittelten Motivationswirkung, die keine angeborene klare und deutliche Idee ist, eine Leidenschaft der Seele sei (s.a. § 29). Sinnesideen sind zunächst motivational neutral, vermitteln lediglich eine Information über den Zustand der Welt. Zu solchen Sinnesideen zählt Descartes auch Schmerzen. Letztere sind aber von Natur aus mit bestimmten Leidenschaften untrennbar verbunden.

---

<sup>238</sup> „Or comme j’ay tantost dit, qu’il [ce Desir] est tousjours bon, lors qu’il suit une vraye connoissance: ainsi il ne peut manquer d’être mauvais, lors qu’il est fondé sur quelque erreur.“

<sup>239</sup> „[...]Cur verò ex isto nescio quo doloris sensu quaedam animi tristitia [...]consequatur, curve [...] me [...] sumendo admoneat [...] gutturis verò ariditas de potu [...]“

<sup>240</sup> „Or on peut distinguer deux sortes de mouvements, excitez par les esprits dans la glande: les uns representent à l’ame les objets qui meuvent les sens, ou les impressions qui se rencontrent dans le cerveau, & ne font aucun effort sur la volonté; les autres y font quelque effort, à sçavoir ceux qui causent les passions ou les mouvements du corps qui les accompagnent.“

Diese Untrennbarkeit führt nun zu einer gewissen Ambiguität in Descartes' Beschreibung, die offen läßt, ob die emotive Komponente Teil oder Folge des Schmerzes ist. Diese Ambiguität zeigt sich an folgender Stelle: Für die Abgrenzung von Schmerz und Leidenschaft scheint zu sprechen, daß Descartes den „[...]Haß des Übels, der nur durch den Schmerz sich ankündigt[...]“ (§ 140)<sup>241</sup> als Leidenschaft beschreibt. Descartes ist sich jedoch auch an dieser Stelle offenbar über das Verhältnis des Hasses, der eine Leidenschaft ist, die mit jedem Schmerz notwendig verbunden ist, zu diesem Schmerz im Unklaren. Denn er sagt hier wörtlich, die Leidenschaft ist durch den Schmerz „manifestiert“ („est manifesté“). Das klingt, als gäbe es eine bewußte Leidenschaft, die der Schmerz repräsentiert. Aber er will, wie der Kontext der Stelle zeigt, wohl nicht auf ein Repräsentationsverhältnis zwischen Schmerz und Haß hinaus, sondern nur den Haß, der aus einer deutlichen Erkenntnis resultiert, gegen ein Schmerzerlebnis abgrenzen. Ob der Schmerz den Haß enthält oder verursacht, bleibt unbestimmt. Denn weder im ersten, noch im zweiten Fall scheint zwischen Schmerz und Haß ein Repräsentationsverhältnis zu bestehen. Fest steht, daß es eine notwendige Verbindung zwischen bestimmten Sinneswahrnehmungen und bestimmten Emotionen mit motivationaler Kraft gibt, die Leidenschaften der Seele sind.

Dem eben diskutierten Haß stellt Descartes eine geistige Emotion gegenüber, die Resultat einer klaren und deutlichen Erkenntnis ist. Sie ist noch schwieriger einzuordnen. Sie besteht nach Gaukrogers Überzeugung „[...]in the movement of the will that accompanies the knowledge that a good is possessed[...]“ (Gaukroger 1993, 223) Wie wir gesehen haben, hängen klare und deutliche Einsicht, Urteil und Handelnwollen unmittelbar zusammen. Die geistige Emotion entsteht aus der Erkenntnis, ist also nicht mit ihr identisch. Ihre motivationale Rolle ist bereits durch die Einsicht selbst besetzt. Es ist auch nicht klar, worin sie überhaupt bestehen soll. Wenn sie nicht aus der Einsicht entstünde, könnte sie wohl in der präskriptiven Einsicht selbst bestehen. Sie könnte auch im Handelnwollen bestehen, da ja bezüglich geistiger Emotionen nicht festgelegt sein muß, daß wir im Hinblick auf sie passiv sind. Die geistige Emotion könnte irgendwie eine parasitäre Rolle neben der unmittelbaren Handlungsmotivation durch die Erkenntnis spielen. Wenn sie jedoch als Evidenz für ein Handeln fungiert, verdoppelt sie anscheinend nur die Einsicht, aus der sie entsteht. Diese Schwierigkeit läßt sich vermeiden, wenn sie als eigenständige direkte Handlungsmotivation verstanden wird. Damit paßt sie freilich nicht in die hier nachvollzogene Darstellung der Leidenschaften als Teile praktischen Überlegens. Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit der bloßen Verdopplung einer Einsicht auch dadurch vermeiden, daß mit der geistigen Emotion etwas Neues entsteht: Wenn diese Einsicht etwa ein komplexes praktisches Raisonement ist, könnte sie zu einer einfachen Emotion führen, die das Resultat des Überlegens einleuchten läßt, ohne daß das Raisonement noch einmal vollzogen werden müßte. Sie wäre insofern nicht überflüssig wie eine bloße Verdopplung des Raisonements. Weiter könnte sie von angeborenen Ideen dadurch unterschieden werden, daß sie erst entstehen muß. Sie scheint sich dann auf eine Form des Gedächtnisses zu reduzieren. Wie wir sehen werden, stellt sich dieses Problem auch bei körperlich bedingten Leidenschaften. Vielleicht unterscheidet sie sich von anderen gedächtnisartigen Leistungen dadurch, daß sie wirkt, ohne daß ihre Entstehung in der Vergangenheit bewußt sein müßte.

Leidenschaften können nicht nur intentional sein, wie sich zeigt, wenn Descartes mit Bezug auf die römischen Decier vom „[...] Gegenstand ihrer Kühnheit[...]“ (§ 173)<sup>242</sup> spricht, womit er die Gefahr meint, der sie sich mutig aussetzen. Sie sind Teil eines praktischen Überlegens:

---

<sup>241</sup> „[...]Haine du mal qui n'est manifesté que par la douleur[...]“

<sup>242</sup> „[...] l'objet de leur Hardiesse[...]“

„Aus dieser selben Erwägung des Guten und Bösen entspringen [die bisher behandelten und] alle anderen Leidenschaften.“ (§ 57)<sup>243</sup>

Diese Bemerkung für sich könnte auch so verstanden werden, daß nicht derjenige, den die Leidenschaft treibt, sondern der Philosoph, der sie systematisiert, oder Gott, der sie einrichtet, oder irgendein anderer diese Erwägung anstellt. Der Kontext, in den Descartes sie stellt, zeigt jedoch, daß wir, nur insofern uns die Leidenschaft treibt, eine Überlegung anstellen, d.h. die Leidenschaft in der oben beschriebenen Weise als Evidenz dafür bewerten, ein Verhalten, zu dem sie treibt, gut zu finden. Dies zeigt neben der Formulierung über das Begehren im nämlichen Artikel: „[...]dieses zieht offenbar das Zukünftige in Betracht[...]“ (§ 57)<sup>244</sup>, auch etwa die Erklärung aus dem Folgeartikel:

„Es genügt, daß man die Erlangung eines Guts oder die Abwendung eines Übels für möglich hält, um dazu getrieben zu werden, es zu begehren.“ (§ 58)<sup>245</sup>

Descartes spricht an all diesen Stellen so, als entstünden die Leidenschaften aus einem Überlegungsgang. Leidenschaften wirken in dieser Beschreibung wie Resultate von praktischen Schlüssen. Damit scheint er die Unmittelbarkeit vieler Leidenschaften zu verfehlen. Wenn ich Durst spüre, schließe ich nicht, daß ich trinken sollte, sondern ich trinke. Aber trotz der mißverständlichen Beschreibungen läßt Descartes Leidenschaften nicht von vornherein aus einem solchen Prozeß entspringen. Viel eher geht es ihm darum, daß wir mit ihnen von vornherein in einer Einstellung praktischen Überlegens umgehen. Sie sind anscheinend unmittelbare impulsive Evidenzen wie Wahrnehmungen. Urteile aufgrund solcher Evidenzen werden mit anderen abgeglichen. Sie werden auch in Begründungen des Typs „Ich glaube, daß p, weil ich wahrgenommen habe / das Gefühl habe, daß p“ einbezogen. Sie können auch aus Schlüssen entstehen, wenn diese mittels der Lebensgeister eine physiologische Wirkung entfalten, die noch einmal zu einer prima-facie-Evidenz des Inhalts führt, den auch die Konklusion des praktischen Schlusses hat.

Doch gebrauchen wir Leidenschaften wirklich als Evidenzen für Urteile? Gibt es ein Analogon zu „Ich glaube, daß p, weil ich es gesehen habe“ im Bereich der Leidenschaften? Denken wir daran, was wir auf Fragen erwidern wie „Warum hast Du das Wasser ausgetrunken?“, „Warum bist Du davongelaufen?“: Wir erwidern vielleicht „Ich hatte Durst“, „Ich hatte Angst“. Nach Descartes' Überzeugung berichten wir weder nur über einen blinden Antrieb, noch rekurren wir damit auf eine bloße Beobachtung der Welt oder auf einen praktischen Schluß. Das Erlebnis des Durstes veranlaßt nicht nur zu einem deskriptiven Urteil wie „Ich habe eine Trockenheit in der Kehle“, sondern unmittelbar, ohne Vermittlung eines Schlusses zu einem präskriptiven Urteil: „Ich sollte etwas gegen den Durst tun“ oder „Ich sollte etwas trinken“. Als solche Evidenzen werden die Leidenschaften wohl auch in die Erkenntniskritik der *Meditationen* einbezogen und ebenso wie die Sinneswahrnehmungen als moralisch gewiß gerechtfertigt.

Die Leidenschaften sind also keine irrationalen Impulse, sondern sie haben eine bestimmte Aufgabe, an der sie sich messen und im Hinblick auf die sie sich prinzipiell auch steuern lassen (weil ihre Wirkung auf den Geist mit einem Anspruch einhergeht, der durch Gründe kritisiert werden kann, deren Erwägung auch dazu führen mag, daß die Überzeugungen aufgrund der Leidenschaften als Evidenzen dafür, ein bestimmtes Verhalten für gut zu halten, suspendiert werden):

---

<sup>243</sup> „De la mesme consideration du bien & du mal naissent toutes les autres passions.“

<sup>244</sup> „Il est evident qu'elle regarde tousjours l'avenir.“

<sup>245</sup> „Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible, pour estre incité à la desirer.“

„[...] so kann diese Leidenschaft mitunter recht und sittlich werden. So ist z.B. ein Befehlshaber, der einen Platz von Bedeutung verteidigt, mit Recht eifersüchtig, d.h. er ist gegen alles mißtrauisch, wovon er überrascht werden könnte.“ (§ 168)<sup>246</sup>

Der Befehlshaber hat nicht nur in dem Recht, was er tut, sondern die Leidenschaft des Mißtrauens selbst ist recht, die ihn dazu veranlaßt. Sie bietet vielleicht eine Einsicht. Das durch die Leidenschaft motivierte Verhalten könnte auch durch ein anderes Raisonement begründet werden: Ein Platz von Bedeutung ist mit großer Wahrscheinlichkeit Überraschungsangriffen ausgesetzt. Daher ist ein Verhalten angebracht, das den Erfolg solcher Überraschungsangriffe unwahrscheinlicher macht.

Weil sie wie Wahrnehmungen fungieren, nennt Descartes manche Leidenschaften Arten des Wissens: „[...] so muß man vor allem die Leidenschaften insofern betrachten, als sie der Seele zugehören. In dieser Hinsicht [a] entspringen die Liebe und der Haß aus dem Wissen; sie gehen insofern der Freude und der Traurigkeit voraus, außer wenn [b] diese letzteren die Stelle des Wissens vertreten, von dem sie [c] nur eine Art sind. Ist dies Wissen wahr, d.h. sind die Dinge, zu deren Liebe es uns veranlaßt, wahrhaft gut und die zu hassenden wahrhaft schlecht, so ist die Liebe ohne Vergleich besser als der Haß; sie kann dann nicht groß genug sein, und sie bringt immer Freude hervor.“ (§ 139)<sup>247</sup>

Wenn „connaissance“ mit „Wissen“ übersetzt wird, ist zu bedenken, daß erstere nicht unbedingt Wahrheit einschließt. Man könnte vielleicht sagen „Kenntnis“. Die genauen Verhältnisse solcher „connaissances“ und Leidenschaften sind hier auch unabhängig davon, daß einige Leidenschaften aus anderen folgen, schwer auszumachen, denn letztere sollen [a] manchmal aus „connaissances“ hervorgehen, manchmal [b] deren Stelle vertreten, [c] manchmal Arten davon sein. Diese Unsicherheit zeigt aber nur, wie eng (andere) „connaissances“ und Leidenschaften ineinandergreifen.

Gaukroger betont den Unterschied zwischen der stoischen Lehre, wonach die Leidenschaften die Vernunft stören, und Descartes' Integration dieser Leidenschaften in den Bereich vernünftiger Evidenzen, aus der heraus Descartes das antike Schichtenmodell der Seelenteile zugunsten einer Fähigkeit der Seele zurückweist, diese Evidenzen und Gründe abzuwägen (Gaukroger 1996, 402):

„Denn wir haben nur eine Seele in uns, und diese kennt keine verschiedenen Teile; die sinnliche ist auch vernünftig, und ihr Begehren [appetits] ist auch ein Wollen.“ (§ 47)<sup>248</sup>

Was die Seele beeinflussen soll, muß sie als vernünftige beeinflussen (vgl. Williston 1999, 54f., Brown / Normore 2003, 88). Das Original ist hier noch deutlicher als die Übersetzung: *Jede* Bestrebung der Seele ist ein Wollen, und diese Identität korrespondiert jener der sinnlichen und der vernünftigen Seele. Denn eine Leidenschaft kann nur dadurch zu einem Handeln treiben, daß sie einen Willensakt veranlaßt. Der Wille aber reagiert nach Descartes' Definition nur auf Ideen, also etwas wie Gründe, die der Verstand vorlegt. Damit aber geht einher, daß wir dieses Handeln blockieren, wenn wir überzeugt sind, der Anspruch, das entsprechende Handeln sei gut, sei falsch. Der Wille, durch den allein die Seele ein Handeln herbeiführen kann, ist von vornherein vernünftiger Wille, d.h. das Wollen

---

<sup>246</sup> „[...] cette Passion peut estre juste & honneste en quelques occasions. Ainsi, par exemple, un capitaine qui garde une place de grande importance, a droit d'en estre jaloux, c'est à dire de se defier de tous les moyens par lesquels elle pourroit estre surprise[...]“

<sup>247</sup> „[...] nous devons principalement considerer les Passions, entant qu'elles appartiennent à l'ame, au regard de laquelle l'Amour & la Haine vient de la connoissance, & precedent la Loye & la Tristesse: excepté lors que ces deux dernieres tiennent le lieu de la connoissance, dont elles sont des especes. Et lors que cette connoissance est vraye, c'est à dire que les choses qu'elle nous porte à aymer sont veritablement bonnes, & celles qu'elles nous porte à haïr sont veritablement mauvaises, l'Amour est incomparablement meilleure que la Haine; elle ne scauroit estre trop grande, & elle ne manque jamais de produire la Loye.“

<sup>248</sup> „Car il n'y a en nous qu'une seule ame, & cette ame n'a en soy aucune diversité de parties: la mesme qui est sensitive, est raisonnable, & tous ses appetits sont des volontez.“

ist ebenso bestimmt durch Gründe und Evidenzen wie unsere theoretischen Überzeugungen, die wir auch nicht nach Belieben ändern, sondern gemäß der Kraft, mit der uns Gründe nötigen.

L. Alanen schließt aus der obigen Stelle, daß Leidenschaften Willensakte sind:

„[...]how can appetits caused by the body be counted as volitions, given that the term `volition´ is reserved for actions of the mind over which the mind is supposed to have absolute control? We have already seen a sense in which all thoughts, including actions, are passions in a wide sense of the word; we now find that there is a wide sense in which even bodily appetites, and, a fortiori, all the passions are *volitions*.“ (Alanen 2003, 211)

Doch wie ist dieser Schluß damit vereinbar, daß Willensakte Akte sind und Leidenschaften nur Leiden? Willensakte haben für Descartes lediglich insofern eine passive Komponente, als mit ihnen ein reflexives Wissen einhergeht, zu wollen (§ 19). Nun scheint es ja Fälle der Selbstaffektion zu geben, bei denen der Geist einen Akt vollzieht, der in ihm selbst terminiert, und daher zugleich aktive Instanz, *Terminus a quo*, und passive, *Terminus ad quem* ist. Vielleicht sind die Leidenschaften die Seite des Willensakts, die im Geist terminiert. Aber die Leidenschaften treiben erst zu einem Wollen. Das heißt, sie gehen dem Wollen voraus. Wenn aber der Willensakt dasselbe wie die Leidenschaft ist, von der Seite des *terminus a quo* betrachtet, dann kann er nicht nach der Leidenschaft kommen. Doch wie ist Descartes' Identifikation von Begehren und Wollen dann zu verstehen? Hier ist vielleicht die Differenzierung zwischen „*désir*“ und „*appetit*“ der Seele zu berücksichtigen. Ersteres mag eine Leidenschaft sein, letzteres nicht. Von letzterem spricht Descartes hier. Doch deuten Aussagen wie die, daß alles Begehren („*appetitus*“) im und für den Körper gefühlt werde, darauf hin, daß dieses Begehren eben doch eine Leidenschaft ist (AT VII, 75). Gegen eine solche Zuordnung spricht auch, daß Descartes „*désir*“ in einer Weise gebraucht, die zwischen einer Leidenschaft und einem Handelnwollen schwankt. In diesem Gebrauch drückt sich anscheinend dieselbe Unsicherheit aus, die sich auch in Alanens These niederschlägt. Eine Alternative zu dieser Strategie ist die folgende: Descartes erlaubt sich eine lockere Sprechweise. Ideen können als *Modi* des Geistes, aber auch von ihrem Inhalt her identifiziert werden. Inhaltlich kann eine Leidenschaft, obwohl sie als *Modus* des Geistes ein Erleiden ist, mit einem Willensakt identisch genannt werden. Handelnwollen und Urteile beschreibt Descartes ja auch als bestehend aus Ideen und einer Stellungnahme. Als *Modus* des Geistes ist eine Idee oder eine Leidenschaft allein nie ein Willensakt. Was Descartes hier sagen will, ist dann: Das, was wir begehren, wollen wir auch. Doch sind Leidenschaften immer so unmittelbar mit dem Wollen verknüpft, daß wir immer gleich so handeln wollen, wie es eine Leidenschaft suggeriert? Bisher schienen die Leidenschaften nur einen Impuls zu enthalten, der zu einem Wollen geneigt macht. Drei Reaktionen auf diese Frage sind möglich. Entweder das Begehren („*appetitus*“) umfaßt nur Leidenschaften, insofern wir ihnen gemäß handeln wollen. Oder es geht nur um die Identität des konativen Impulses in Begehren und Wollen. Descartes will hier einfach sagen, daß Leidenschaften nur dadurch wirken können, daß sie ein Handelnwollen verursachen. Oder er könnte einfach einen traditionellen Gebrauch des Begriffs „Begehren“ aufnehmen, um zu sagen, daß der unmittelbare Handlungsantrieb, den die Tradition ein Begehren nennt, nur ein Wollen sein kann. Dadurch wird auch die Ambiguität im Begriff „*désir*“ verständlich. Dieser meint, wissenschaftlich gesprochen, eine Leidenschaft, aber an die Umgangssprache angepaßt, den Handlungsantrieb, das Wollen.

Alanen übersieht eine zweite Differenzierung, wenn sie vernünftiges Handelnwollen und wahre Werturteile identifiziert: „*Rational volitions are nothing but true judgments of value*.“ (Alanen 2003, 214) Alanen meint mit „*rational*“ nicht nur die Erkenntnisfunktion des Willens, sondern das Bestimmtein des Willens durch vernünftige Überlegungen, auch wenn es vielleicht zu anspruchsvoll ist, die Vernünftigkeit eines Werturteils von seiner Wahrheit abhängig zu machen. Descartes

unterscheidet Urteil und Handelnwollen schon dadurch, daß das erste wahr und falsch sein kann, das zweite nicht (AT VII, 37). Beide Thesen Alanens gehören zusammen, denn wenn einmal die Leidenschaft, die einen Impuls oder eine Evidenz birgt, und das Begehren bzw. das Handelnwollen identifiziert sind, ist kein weiterer Platz mehr für das Urteil, das erst aufgrund der Leidenschaft das Handelnwollen veranlaßt. Immerhin stützt Alanens Identifikation von Urteilen und Wollen, selbst wenn sie nicht aufrechterhalten werden kann, die These, daß mit einem rechten Wollen immer ein richtiges Urteil einhergeht (und wohl mit einem schlechten Wollen ein falsches), daß es also kein emotional bedingtes Wollen ohne Urteilen gibt.

Die bisherige Diskussion erlaubt, der Achse, die den Kern des Konzepts eines rationalen Willens ausmacht, die Rationalität der Leidenschaften hinzuzufügen, so daß sie lautet „Erkenntnis als verantwortliche Leistung – Wille als freie Fähigkeit, Gründen zu entsprechen – auch Freiheit im Handeln nur als Freiheit, Gründen zu entsprechen – Handlungsimpulse nur durch den Willen - Wirkung der Leidenschaften als Evidenzen für willentliche praktische Urteile und dadurch als Handlungsimpulse“. Mit diesen Überlegungen ist ein einfaches Modell abgeschlossen, wie die Vervollkommnung des Geistes unter der Autarkiebedingung und des Körpers in seiner Verbindung mit dem Geist durch den rationalen Willen realisiert wird. Indem wir uns auf einen Bereich sicherer Einsichten besinnen, führen diese unweigerlich dazu, das Wahre zu glauben und das Gute zu wollen. In diesen beiden Arten von Willensakten ist größtmögliche Vollkommenheit des Geistes erreicht. Durch die Überzeugungskraft der richtigen Interpretation der Sinnesdaten ist, was diese betrifft, gesichert, daß wir uns danach richten, was für den Körper in seiner Verbindung mit dem Geist das Beste ist. Ähnliches scheint für die Leidenschaften zu gelten.

Je mehr die natürlichen Anlagen des Menschen ihn auf das richtige Verhalten hin stimmen, desto dringender wird die Frage, was ihn noch davon abbringen kann, zumal Descartes die Fähigkeiten des Menschen auf Vollkommenheit im Erkennen und Handeln hin koordiniert sieht und dem Menschen so umfassende Möglichkeiten einräumt, dieses Ziel auch zu erreichen. Diese Möglichkeiten sind durch die umfassende Rolle des Willens gegeben, auf die ein Versagen im rechten Handeln daher auch irgendwie zurückgeführt werden muß. Zur Beschreibung der idealen Verfassung der Seele muß eine Erklärung hinzukommen, warum sie oder der Mensch dem Ideal des rationalen Willens eventuell nicht entspricht. Eine Erklärung könnten die zahlreichen inkompatiblen Aufgaben bieten, die Descartes dem moralischen Subjekt stellt, etwa die, für das eigene und das Gesamtwohl zu sorgen, oder die, für sich selbst als Geist oder für den Menschen das Beste zu tun. Aber Descartes scheint seltsam unbekümmert, was die Lösbarkeit der allfälligen Konflikte dieser Anforderungen betrifft. Es sieht nicht so aus, als resultierte das zu befürchtende Fehlgehen aus solchen moralischen Dilemmata. Es gibt jedoch weitere Erklärungsressourcen für ein Fehlgehen. In den folgenden Kapiteln werden Probleme diskutiert, die sich aus der Konzeption des rationalen Willens in ihrem Abgleich mit anderen Auffassungen Descartes' vom Willen oder aus den Abhängigkeitsbeziehungen ergeben, die durch die Verbindung mit dem Körper entstehen, sei es, weil der Körper die Seele durch die Leidenschaften beeinflusst, sei es, weil bestimmte Ziele nur in einem körperlichen Handeln erreichbar sind. Sie mögen eine solche Erklärung bieten.

#### 4 Die Grenzen des rationalen Willens

Das Ideal des rationalen Willens, das in den letzten Kapiteln entwickelt wurde, wird nun problematisiert. Zunächst wird erörtert, in welchem Verhältnis es zu den fälligen Korrekturen steht und ob es überhaupt ein sinnvolles Interpretationskonstrukt sein kann.

Wenn im folgenden die Grenzen dieses Bildes des rationalen Willens aufgezeigt werden, so ist zunächst zu fragen, wie sich dieses Bild und jene Grenzen zueinander verhalten. Widerlegen, korrigieren oder ergänzen letztere das erstere? Um diese Frage zu beantworten, ist zuerst festzustellen, was es eigentlich ist: Bildet es einen Irrweg oder eine Teilposition, der eine andere Teilposition gegenübersteht, eine Abstraktion, die konkretisiert werden muß, oder ein Ideal, dem eine Realität gegenübergestellt wird? Descartes selbst entwickelt dieses Bild nicht ausdrücklich als solches. Es bildet also eine interpretierende Konstruktion, mit der sich freilich der Anspruch verbindet, daß sie etwas in Descartes' Denken verständlich macht: Es läßt sich ein hinreichend bedeutendes, kohärentes Corpus von Aussagen und Implikationen zu diesem Bild zusammenfassen. Ihm stehen abweichende Aussagen oder implizite Probleme gegenüber. Manche davon mögen das Bild des rationalen Willens ergänzen und konkretisieren, ohne daß sie deshalb von vornherein in es hätten einbezogen werden müssen, manche es korrigieren, manche es nur problematisch erscheinen lassen. Sie alle sollen jedoch gemeinsam haben, daß sie sich am besten durch Abgrenzung gegen es verständlich machen lassen. Das Bild des rationalen Willens seinerseits wird trotz aller Korrekturen bestehen bleiben dergestalt, daß die entsprechenden Teile der cartesischen Philosophie am ehesten verständlich werden, wenn sie als rationaler Wille und seine verschiedenartigen Beschränkungen dargestellt werden.

Descartes sieht einen starken Zusammenhang zwischen dem, was wir für gut halten, und dem, was wir tun. Daher sieht er auch einen zwischen einer guten epistemischen Praxis, die auf Evidenzen und Gründe recht reagiert, und dem guten Handeln. Er schränkt jedoch diesen Zusammenhang auch ein:

“Aber es wäre nötig, daß die Menschen vollkommen weise wären, damit man, nachdem sie wüßten, was sie tun müßten, sicher sein könnte, was sie täten“(an Elisabeth, 3.11.1645, AT IV, 334)<sup>249</sup>

Die Tugend der „sagesse“ kann nicht ohne weiteres rein erkenntnistheoretisch interpretiert werden. Denn wenn man nun nicht sicher sein kann, was die Menschen tun, nachdem sie wissen, was sie tun müßten, dann scheint das, was ihnen zur vollkommenen Weisheit fehlt, kein Mangel an Erkenntnis zu sein. In den folgenden Kapiteln wird aufgezeigt, was zwischen dem Wissen und der vollkommenen Weisheit stehen kann, so daß aus dem Wissen, was einer tun muß, nicht folgt, was er tut. Es werden Überzeugungen Descartes' verhandelt, die das einfache Bild des rationalen Willens sprengen. Sie ergänzen es aber auch um Aspekte seiner Realisierungsbedingungen, die bisher unterbelichtet blieben. Insofern jenes Bild für sich genommen dem Willen einen Beitrag zur Vernünftigkeit des Denkens und Handelns zuweist, stehen solche Überzeugungen, die sich nicht einfach hineinfügen, einerseits unter dem Verdacht, daß sie der vernünftigen Rolle des Willens zuwiderlaufen. Ihre Ambiguität liegt jedoch darin, daß sie andererseits sogar notwendige Ergänzungen sein mögen, ohne die ein cartesisches Gesamtbild menschlicher Rationalität nicht kohärent wäre.

---

<sup>249</sup> [...] mais il faudroit que tous les hommes fussent parfaitement sages, affin que, sçachant ce qu' ils doiuent faire, on pust estre assuré de ce qu' ils feront.“

## 4.1 Freiheit zu wählen

Es wird gezeigt, was hindern kann, dem Ideal des rationalen Willens zu entsprechen, aber auch, wo es als ein Ideal menschlicher Rationalität ergänzt werden muß. Es gibt zwei Haupteinschränkungen. Die erste liegt in der zwiespältigen Rolle einer Willensfreiheit, die sich nicht auf das Bestimmwerden durch Einsichten reduziert.

Die erste von zwei hauptsächlichen Einschränkungen des Ideals des rationalen Willens verbindet sich mit einer Wahlfreiheit, die Descartes einer Freiheit der Spontaneität gegenüberstellt, wie sie das Ideal des rationalen Willens bestimmt. Die zweite Einschränkung wird sich aus der wechselseitigen Einflußnahme von Seele und Körper aufeinander ergeben (Kapitel 4.2). Jene Wahlfreiheit ist eng verbunden mit der Möglichkeit von Lob und Tadel. Sie schränkt die Rationalität des Willens ein, trägt aber vielleicht auch zu ihr bei, wenn es gilt, Anforderungen an ein vernünftig organisiertes geistiges Leben zu erfüllen, die das Ideal des rationalen Willens allein noch nicht erfüllt.

A. Levi und im Anschluß daran S. Gaukroger sehen einen Bruch mit verbreiteten scholastischen und antiken Theorien des Zusammenhangs von Einsicht und Wollen in J. L. Vives' *De Anima et Vita* (Vives 1538). Das Wollen wird nun von der Fähigkeit getrennt, das Richtige einzusehen, so daß wir willentlich auch gegen die Einsicht, die wir haben, Stellung nehmen können:

„[...]the reason does not actually cause the will to choose in a particular way, for the will is essentially spontaneous in its liberty to choose.“(Gaukroger 1996, 397)

Es scheint gar, als müsse die Freiheit des Willens gegen das gesetzt werden, was wir einsehen,

„In place of the Thomist theory of a rational appetite whose object was the 'bonum intellectum' we have a will which, it is true, should be guided by reason, but which is essentially spontaneous in its liberty to choose and on which the rationally perceived good no longer exercises its final causality [...] in a separation of the reason and the will such that it is difficult to see how an act can at the same time be both rational and free.“(Levi 1964, 27)

Descartes scheint mit seiner Willenstheorie einer prinzipiellen Trennung von Einsicht und Wollen Rechnung zu tragen, dann aber die Spontaneität des *rationalen* Willens wieder ähnlich wie das thomistische vernünftige Begehren zu verstehen. Ohne die historischen Thesen Levis und Gaukrogers zu diskutieren, soll im folgenden untersucht werden, ob Descartes einen Schritt zurück hinter den eventuellen Bruch tut, auf den Levi und Gaukroger hinweisen.

### 4.1.1 Wahlfreiheit und Verantwortung

Zur Willensfreiheit gehört für Descartes, daß wir uns willentlich auch gegen Gründe stellen können, während wir sie hinreichend finden, ihnen zu entsprechen. Es wird gezeigt, wie er die im Ideal des rationalen Willens dargestellte Freiheit der Spontaneität durch eine Freiheit der Indifferenz ergänzt. Dann wird die damit verbundene Auffassung des Zusammenhangs von Freiheit und Verantwortung kurz problematisiert anhand Humes historischer Gegenthese, Verantwortung erfordere die Erklärung aus dem Charakter. Schließlich wird das interne Problem erörtert, wie beide Freiheitssinne vereinbart werden können.

Die Rationalität des Willens liegt anscheinend darin, daß er sich auf eine Fähigkeit beschränkt, im Erkennen und Handeln eindeutigen Vorgaben zu folgen. Die Freiheit, die mit dieser Fähigkeit verbunden sein soll, kann *Freiheit der Spontaneität* genannt werden. Nur wenn es keine solchen Vorgaben gibt, aber eine Entscheidung zu treffen ist, muß eine willentliche *Wahl* getroffen werden.

Descartes stellt in den Mittelpunkt seiner Willenskonzeption die Unterscheidung, was einem eignet oder man sich zueignet und was nicht, und beschränkt die Möglichkeit von Lob und Tadel auf das erste. Beides bringt er mit dem freien Willen zusammen (§ 153). Die Freiheit ist offenbar eine Bedingung dafür, sich ein Resultat in dem Sinn zu eigen zu machen, der es für Lob und Tadel empfänglich macht. Es gibt nun zwei Möglichkeiten, diese Freiheit zu verstehen. Die erste

Möglichkeit beschränkt sich auf die oben genannte Freiheit der Spontaneität. Dazu führt Descartes die Abgrenzung dessen, was zum Handelnden gehört, und dessen weiter, was ihm nicht zugehört. Zur Freiheit, sich etwas zu eigen zu machen, gehört, daß der Mensch gemäß dieser Abgrenzung nicht von etwas bestimmt wird, was außerhalb seiner liegt, sondern durch seine eigene Aktivität.

Sähe ich immer klar, was wahr und gut ist, ich würde niemals schwanken, wie ich zu urteilen oder zu wählen habe. So könnte ich völlig frei, aber niemals indifferent sein[...]Ich wurde zu diesem Urteil nicht durch eine äußere Macht gezwungen, sondern die starke Neigung meines Willens war eine Folge der großen Erleuchtung meines Verstandes[...]“(AT VII, 58f.)<sup>250</sup>

Der Mensch ist frei in einer Reaktion auf bestimmte Vorgaben, insofern der Wille so verfaßt ist, daß er darauf in dieser Weise reagiert. Diese Freiheit der Spontaneität erfordert nicht, daß unentschieden ist, welche Bestimmung der Wille annimmt, denn Descartes beschreibt die Weise, in der diese Einsicht den Willen nötigt, als Bestimmtheit nur „von innen“ bzw. durch Eigenes.

Es gibt allerdings Situationen, in denen es nicht reicht, sich Einsichten hinzugeben, nämlich dann, wenn diese Einsichten nicht mehr ganz gegenwärtig sind:

„Und man handelt weiter verdienstlich[...] Denn da der Mensch nicht immer eine vollkommene Aufmerksamkeit den Dingen schenken kann, die er tun muß, ist es eine gute Handlung, sie zu haben, und mit ihrer Hilfe zu erreichen, daß unser Wille so fest dem Licht unseres Verstandes folgt, daß er überhaupt nicht indifferent ist.(an Mesland, 2.5.1644, IV, 117)<sup>251</sup>

Diese Festigkeit des Willens kann weder auf Zufalls- noch systematische äußere Einflußfaktoren wie Einsichten allein zurückgehen. Descartes spricht von Gewohnheiten. Aber diese Gewohnheiten müssen ja hergestellt werden, ohne daß jene Einflußfaktoren dafür hinreichend sind. Der Wille ist gleichsam auf sich gestellt. Da die Fähigkeit, daß gleichsam das Licht des Verstandes durch den Willen hindurch wirkt, nicht hinreicht, bleibt anscheinend nur eine Fähigkeit, etwas willentlich herbeizuführen, wozu Vorgaben nicht hinreichen.

Descartes behauptet vielleicht an dieser Stelle sogar, die Verdienstlichkeit selbst hänge davon ab, daß man sich nicht nur von klaren und deutlichen Ideen spontan bestimmen läßt, sondern etwas hinzufügt, wozu die spontane Bestimmung durch solche Einsichten nicht hinreicht. Demnach läge, wenn das reine Spontaneitätsmodell zuträfe, kein Verdienst darin, im Licht einer maximal klaren und deutlichen Einsicht richtig zu handeln. Wenn Verdienst das ist, was Lob verdient, könnte diese Handlung auch nicht gelobt werden. Zumindest die letzte, wohl auch die erste Folgerung kann Descartes nicht vertreten. Wenn man mehr beitragen muß, als durch Einsichten bestimmt zu werden, mithin auch die spontane willentliche Beistimmung nicht reicht, muß wohl eine Offenheit bestehen, gegen eine solche Einsicht zu handeln.

Wie bereits die allgemeine Diskussion des Zusammenhangs des Willens und der Möglichkeit von Lob und Tadel gezeigt hat, beschränkt Descartes sich nicht auf das Spontaneitätsmodell. M. Beyssade betont, daß Descartes sich im Anschluß an die *Meditationen* der jesuitischen Freiheitslehre angenähert habe, die einen stärkeren Sinn von Wahlfreiheit beinhaltet als den der bloßen Spontaneität einer Bestimmtheit durch Gründe (Beyssade 1994). Beyssade geht sogar von einem Konzeptionswandel aus. Sie stützt ihre scharfsinnige Argumentation auf die französische Aufgabe der *Meditationen*. Die

---

<sup>250</sup> „[...] si semper quid verum & bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem. [...]non quòd ab aliquà vi externà fuerim ad id [judicare illud] coactus, sed quia ex magnà luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate [...]”

<sup>251</sup> „Et on ne laisse pas de meriter[...]. Car l'homme pouant n'auoir pas tousiours vne parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est vne bonne action que de l'auoir, & de faire, par son moyen, que nostre volonté suiue si fort la lumiere de nostre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifferente.“

Veränderungen, auf die sie hinweist, enthüllen sich freilich nur einer sehr spitzfindigen Lektüre. Beyssade weist jedoch auf zeitgleiche Aussagen hin, in denen Descartes einen sehr starken Sinn von Willkürfreiheit akzeptiert, insbesondere auf einen Brief an Mesland vom 6.2.1645:

„Immer nämlich steht es uns frei, uns davon abzuhalten, ein klar erkanntes Gut zu verfolgen oder eine offensichtliche Wahrheit zuzugeben, wenn wir es nur für gut halten, daß die Freiheit unserer Willkür dadurch bezeugt werde.“(AT IV, 173)<sup>252</sup>

Dieser Sinn von Wahlfreiheit ist deshalb sehr stark, weil sie sich auch auf klare und deutliche Einsichten erstreckt - entgegen vielen anderen Äußerungen.<sup>253</sup> Wir müssen nicht gemäß unserer Einsicht handeln, was gut wäre, und nicht zugeben, was wir als wahr einsehen. Diese Stelle ist allerdings nicht ganz eindeutig. Denn „zuzugeben“ („admittenda“) steht in keiner geklärten Beziehung zu den eingespielten epistemischen Begriffen wie Urteilen. Es könnte etwas ganz Äußerliches meinen wie das, was ich im Gespräch sage. Dann muß ich selbstverständlich auch das, wovon ich ganz fest überzeugt bin, nicht zugeben. Die praktische Parallele „verfolgen“ („prosequendo“) hilft nur weiter, wenn ein starker Zusammenhang von Einsicht und Wollen vertreten wird. Dieser Zusammenhang sollte eher selbst begründet als zur Begründung anderer umstrittener Thesen herangezogen werden. Aber daß wir unsere Freiheit dadurch bezeugen, spricht dafür, daß Descartes hier eine Freiheit vertritt, zu urteilen oder zu wollen. Denn wenn der interessante Freiheitsgebrauch der im Urteilen oder Wollen ist, wäre es unangemessen, unsere Freiheit durch den Willensgebrauch in irgendeiner nachgeordneten Tätigkeit wie dem Zugeständnis im Gespräch zu bezeugen.<sup>254</sup>

Renault setzt einen Wandel der cartesischen Konzeption um 1644 an. Während der Wille in der früheren Konzeption gegebene Einsichten im Erkennen und Handeln gleichsam automatisch umsetze, betone Descartes später, daß bestmögliche Erkenntnistätigkeit einen unabhängigen Willen zu dieser Tätigkeit und ihre konsequente Umsetzung ebenfalls ein konsequentes unabhängiges Handelnwollen gemäß diesen Einsichten erfordern:

„[...]il ne suffit plus de bien juger pour bien faire, c'est au contraire à la volonté de nous donner la ferme résolution de connaître le mieux possible et de conformer l'action à ce que dicte la raison.“(Renault 2000, 131)

Tatsächlich widmet Descartes in seinen späteren Werken der Frage, wie das Erkenntnisverhalten über das Urteilen hinaus vom Willen abhängt, größere Aufmerksamkeit.<sup>255</sup>

Hinter diesem Bekenntnis zur Entscheidungsfreiheit könnte, wenn wir an die zitierte Bedingung der Verdienstlichkeit denken, eine Positionsnahme für eine zweite Verständigungsmöglichkeit stehen, was

---

<sup>252</sup> „Semper enim nobis licet nos reuocare a bono clarè cognito prosequendo, vel a perspicuâ veritate admittendâ, modò tantum cogitemus bonum libertatem arbitrij nostri per hoc testari.“

<sup>253</sup> Z.B. im früheren Brief an Mesland (AT IV, 117), wo allerdings das Beharren in dem, was man einmal eingesehen hat, nicht bloße Spontaneität sein kann.

<sup>254</sup> Der normale Gebrauch des Begriffs „admittere“ entspricht dieser These. Denn Descartes spricht von „admittere“ z.B. im Kontext des Beweises der Zuverlässigkeit evidenter Ideen aus Gottes Wahrhaftigkeit (AT VII, 144). Dieser Beweis soll zwingend sein, wir müssen ihn ebenso zugeben wie die evidentesten Wahrheiten. Also scheint Descartes „zugeben“ genauso zu verwenden wie „urteilen“.

<sup>255</sup> Renault diskutiert drei Gründe für die Konzeptionsänderung: Erstens könne das Handeln nicht immer von sicheren Einsichten geleitet sein (Renault 2000, 134). Diese Auffassung hat Descartes freilich schon im *Discours*. Außerdem folgt daraus nichts für die Abhängigkeit der Erkenntnis von einer Willenseinstellung, noch für die Frage der Umsetzung evidenter Erkenntnisse im Handeln. Zweitens verblaßten evidente Erkenntnisse mit der Zeit, so daß es einer Willenseinstellung bedarf, ihnen konsequent zu folgen (Renault 2000, 134) Wie seine Reaktion auf den Zirkelvorwurf Arnaulds zeigt, sieht Descartes allerdings schon vor 1644, daß es einer Willensanstrengung bedarf, Einsichten konsequent zu entsprechen. Die zweite Maxime der provisorischen Moral zeigt, daß Descartes auch schon vorher die Wichtigkeit einer konsequenten Willenseinstellung betont. Drittens bestehe die Gefahr, daß entgegengesetzte Impulse im Zeitverlauf die Wirkung evidenter Erkenntnisse aufheben (Renault 2000, 136). Diese Gefahr verbindet sich vor allem mit den Leidenschaften, weil die klaren und deutlichen Einsichten selbst immer richtig sind.

es bedeutet, sich als Bedingung für Verantwortung bzw. Lob und Tadel etwas durch einen Willensakt zu eigen zu machen. Die Verantwortlichkeit und die Möglichkeit von Lob und Tadel im starken Sinn setzen in dieser Auffassung eine Fähigkeit der Entscheidung voraus, deren Ausgang nicht durch unabhängige Einflüsse erzwungen werden darf, für die der einzelne nichts kann:

„Liberty of spontaneity is not [...] a necessary condition for a decision to be free in the sense that responsibility requires. Except in a vague and unhelpful way, it does not seem to be bound up with freedom of decision at all.“(Thorp 1980, 7)

Descartes grenzt die Urheber verantwortlichen Handelns und Adressaten von Lob und Tadel gegen Automaten ab. Der entscheidende Unterschied ist der, daß der Automat den Vorgaben, die ihm gemacht wurden, folgen *muß*, jener Adressat aber nicht, weil er einen freien Willen hat:

„Daß aber der Wille so außerordentlich weit sich erstreckt, entspricht seiner Natur, und es bildet die höchste Vollkommenheit im Menschen, daß er durch seinen Willen, d.h. frei handelt. Daher ist er gewissermaßen der Urheber seiner Handlungen und kann ihretwegen gelobt werden. Denn die Automaten lobt man nicht wegen der genauen Ausführung aller Bewegungen, auf die sie eingerichtet sind, aber man lobt ihren Werkmeister wegen der genauen Verfertigung derselben, weil er sie nicht notwendig, sondern aus freien Stücken verfertigt hat. Aus diesem Grunde ist es mehr *unsere* Tat, daß wir das Wahre erfassen (amplecti), wenn wir es erfassen, weil wir es mit Willen tun, als wenn wir es erfassen *müßten*.“(II.I, 12f., AT VIII / 1, 18f.)<sup>256</sup>

Im Gegensatz zum Automaten ist der Mensch *in eigentümlicher Weise* („*peculiari quodam modo*“, nicht nur „gewissermaßen“) Urheber seiner Handlungen. Dem Menschen können seine Handlungen in einer Weise zugeschrieben werden, die sich von der Zurückführung anderer Wirkungen auf Ursachen unterscheidet. Obgleich er für Handlungen und Wirkungen dasselbe Wort gebraucht, zeichnet Descartes menschliche Handlungen doch nicht nur durch ihre Willentlichkeit und Vernünftigkeit, sondern vor allem durch ihre *Freiwilligkeit* aus. Sie macht die Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Handlungen einzigartig. Dieser Beziehung tragen wir durch die Zuweisung von Verantwortung Rechnung. Gerade der Erkenntniswerb wird als Muster einer solchen Handlung beschrieben, deren Verantwortlichkeit von der Freiwilligkeit abhängt.

Descartes vertritt hier wohl zunächst eine Konzeption der Akteurskausalität: Damit Handlungen einer Person zugeschrieben werden können, muß diese Person der Ausgangspunkt einer Kausalwirkung sein, nicht nur die Funktion ihrer Vermögen, z.B. die natürliche Neigung des Willens, wie im Ideal des rationalen Willens beschrieben, oder die Gegenwart von Gründen oder Handlungsimpulsen:

„Es ist müßig zu versuchen, das Benehmen durch die Kausalwirkung des Begehrens zu erklären – dadurch lassen sich bloß weitere Geschehnisse erklären, keine von handelnden Personen ausgeführten Handlungen. Der Handelnde, der dem Kausalzusammenhang gegenübersteht, in dem sich solche Geschehnisse abspielen, ist ein wehrloses Opfer alles dessen, was ihm von innen und außen widerfährt.“(Melden 1961, 128, Übersetzung in Davidson 1985, 41)

Descartes vertritt jedoch eine stärkere These. Damit nicht die Funktion von Vermögen, Gründe bzw. deren Erlebnis oder Handlungsimpulse der Ausgangspunkt der Kausalwirkung sind, sondern die Person, muß die Person es *dadurch* sein, daß sie eine Handlung so oder anders ausfallen lassen kann.

Ein Automat ist von einer äußeren Instanz geplant und eingerichtet. Der Mensch dagegen ist zwar von Gott geplant und eingerichtet, aber er ist dadurch nicht festgelegt. Die Unterscheidung innerhalb des Automatenbeispiels ist nicht die von äußerer und innerer Bestimmung, sondern die von Bestimmtheit

---

<sup>256</sup> „Quòd verò latissimè pateat voluntas, hoc etiam ipsius naturae convenit; ac summa quaedam in homine perfectio est, quòd agat per voluntatem, hoc est liberè, atque ita peculiari quodam modo sit author suarum actionum, & ob ipsas laudem mereatur. Non enim laudantur automata, quòd motus omnes ad quos instituta sunt, accuratè exhibeant, quia necessariò illos sic exhibent; laudatur autem eorum artifex, quòd tam accurata fabricàrit,

und Unbestimmtheit. Denn auch wenn geleugnet werden könnte, daß der Werkmeister dem Automaten eine innere Bestimmung mit gibt, die z.B. in dessen Natur liegt, so betont Descartes doch nicht den Gegensatz von Innen und Außen, sondern den von Müssen und nicht Müssen. Der Automat ist von vonherein bestimmt, alles auszuführen, wozu er gebaut ist, beim Menschen tritt ein Moment der Kontingenz dazu, das eine Tat wie das Erfassen der Wahrheit in anderer Weise zu der seinen macht, als es die Funktion des Automaten täte. Damit einem eine Tat zugerechnet werden kann, muß er frei sein, sie nicht auszuführen, nicht nur „von innen“ bestimmt wie ein Automat oder ein Tier durch das in ihm liegende Bewegungsprinzip. In diesem Zusammenhang ist auch Descartes' Erörterung zu sehen, ob wir bei Kenntnis dessen, was ein Mensch weiß und glaubt, dessen Verhalten voraussehen könnten. Selbst die vollständige Kenntnis des Charakters zu einem Zeitpunkt reiche nicht aus, um das künftige Verhalten sicher zu antizipieren (AT VIII/ 1, 18f.). Auch bei Kenntnis aller künftigen äußeren oder inneren Einflußfaktoren wird eine Vorhersage ausgeschlossen, weil jemandes Willen als Fähigkeit zu kennen nicht einschließt, zu wissen, wie er sich entscheidet. Nun könnte man solche Vorhersagen treffen, wüßte man, daß ein Mensch vollkommen weise ist (AT IV, 334). Aber Menschen sind offenbar nie vollkommen weise, oder man kann nicht wissen, ob sie es sind.

Daß Descartes nicht an einen Unterschied von Spontaneität und äußerer Determination denkt, wird klar, wenn er kurz nach dem Automatenbeispiel weiterfährt:

„Daß aber unser Wille frei ist und wir nach Willkür vielem zustimmen oder nicht zustimmen können, ist so offenbar, daß es zu den ersten und allgemeinsten der uns eingeborenen Begriffe zu zählen ist.“(II.I, 13, AT VIII / 1, 19)<sup>257</sup>

Hier geht es eindeutig um die Freiheit der Wahl. Die Übersetzung hat recht, „arbitrium“ mit „Willkür“ wiederzugeben. Die Zustimmung scheint sich ebenso auf theoretische Urteile wie auf praktische Urteilen und Wollen zu beziehen. „Zustimmen“ („assentiri“) könnte zwar auch wie „zugeben“ („admittenda“) auf Äußerungen bezogen werden. Aber diese Lesart hat wenig für sich, zumal sich wohl kaum einer der ersten und allgemeinsten angeborenen Begriffe auf eine so triviale Fähigkeit beziehen würde, die nicht zum Kern einer rein geistigen Substanz zu gehören scheint (es ist gar nicht ausgemacht, daß ein Geist kommunizieren kann).

Auch die konsequente Parallelisierung von praktischem Wollen und theoretischem Urteilen spricht bei aller gebotenen Vorsicht für eine Entscheidungsfreiheit selbst in der Erkenntnis. Wenn die Einheitlichkeit des Freiheitsbegriffs erhalten werden soll und praktische Entscheidungen in Korrespondenz zu theoretischen Urteilen modelliert werden, kann nicht eine Freiheit der Indifferenz im praktischen Bereich anerkannt werden, ohne sie im theoretischen anzuerkennen. Descartes verletzt auf doppelte Weise Erwartungen, wenn er auch im Handeln die Freiheit leugnet, sich gegen das Gute zu entscheiden, und auch im Erkennen eine Freiheit unterstellt, gegen gute Gründe zu entscheiden.<sup>258</sup> Diese Argumentation bedroht jedoch anscheinend unseren Schluß von einer Freiheit des spontanen Nachvollzugs von Gründen auf eine Freiheit ebenfalls nur zum Nachvollzug von Gründen in der Praxis, denn da nun eine Freiheit der Indifferenz eingestanden wurde, scheint es doch durchaus denkbar, daß in der Erkenntnis die eine Form von Freiheit, in der Praxis die andere besteht. Nun sind die Gründe, die Descartes zur Anerkennung einer Freiheit des spontanen Nachvollzugs zwingen, zwar in der Erkenntnis entwickelt und primär mit dem Argument einer einheitlichen Willensfunktion auf

---

quia non necessariò, sed liberè ipsa fabricavit. Eâdemque ratione, magis profectò nobis tribuendum est, quòd verum amplectamur, cùm amplectimur, quia voluntariè id agimus, quàm si non possemus non amplecti.“

<sup>257</sup> „Quòd autem sit in nostrâ voluntate libertas, & multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeò manifestum est, ut inter primas & maximè communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum.“

<sup>258</sup> Beide Erwartungen werden formuliert von Williams (1981, 145).

die praktische Philosophie übertragen worden. Die Gründe, die Descartes bewegen, doch eine Freiheit der Indifferenz einzuführen, etwa die Möglichkeit von Lob und Tadel, sollen sich jedoch auf den gesamten Bereich des Willensgebrauchs beziehen. Außerdem zerfielen der Freiheitsbegriff in zwei verschiedene Formen der Freiheit für die jeweiligen Bereiche der Willensgehalte. Er und der dadurch bestimmte Willensbegriff wären somit nicht mehr einheitlich, wie es Descartes suggeriert. Im Gegensatz dazu bedroht das Eingeständnis der Freiheit der Indifferenz zwar die Konsistenz des Freiheitsbegriffs, kann dies aber nur, weil zugleich an der Einheit dieses Begriffs festgehalten wird gegenüber einer Äquivokität zweier Begriffe.

Das Automatenbeispiel ist vor allem dazu gedacht, die Abhängigkeit von Lob und Tadel im starken Sinn von der Wahlfreiheit zu demonstrieren. Dazu ist es freilich nicht hinreichend. Die Alternative, die dem freien Wesen gegenübersteht, muß nicht der Automat sein, der von einem Werkmeister mit einer ganz bestimmten Funktion ausgestattet wurde, denn der Mensch könnte ja ein Naturwesen sein, dessen Tätigkeit sich selbst dann nicht einfach auf die Funktion gemäß einem bestimmten Plan festlegen läßt, wenn er nicht frei ist. Insofern ist die Alternative, die Descartes hier zeichnet, unvollständig. Sie liegt freilich nahe, wenn es nur gilt, gegen das naive Weltbild im Ausgang von der Fehlorientierung nur an Sinnesideen anzugehen, wonach der Mensch eigentlich ein im Sinne bloßer Selbsterhaltung funktionierender Körper ist und der Körper eine -von Gott eingerichtete- Maschine.<sup>259</sup>

Die Begrenztheit des Automatenbeispiels mag ein generelles Unbehagen gegenüber der radikalen These der Willensfreiheit nähren. Einer der Philosophen, der dem –nach Levi und Gaukroger- damals neuen Paradigma der Verantwortung durch radikale Willensfreiheit eine radikale Gegenthese gegenüberstellt, ist Hume. Verantwortung beinhalte, Handlungen über ihre Motive ganz auf einen Charakter zurückzuführen, die langfristigen Dispositionen und Überzeugungen eines Menschen, während eine Entscheidung aus Wahlfreiheit, die keine solche vollständige Erklärung erlaube, Verantwortung eliminiere und Handlungen zu zufälligen Ereignissen degradiere, die nichts mit dem Handelnden zu tun hätten. Ein Geschehen, das durch den freien Willen erklärt werde, könne nicht auf die verantwortliche Person zurückgeführt werden:

„According to the hypothesis of liberty, therefore, a man is as pure and untainted, after having committed the most horrid crimes, as at the first moment of his birth, nor is his character any way concern'd in his actions; since they are not deriv'd from it, and the wickedness of the one can never be us'd as a proof of the depravity of the other. 'Tis only upon the principles of necessity, that a person acquires any merit or demerit, from his actions, however the common opinion may incline to the contrary.“(Hume 1964, 192)

Hume gebraucht hier das Argument, das Melden gegen eine Erklärung aus der Kausalwirkung des Begehrens anführt, die Zufälligkeit des Handlungsgeschehens relativ zum Handelnden, zugunsten einer solchen Erklärung: Die Zuschreibung von Verdienst oder Schuld für eine Handlung setzt voraus, daß diese Handlung in einer Situation gemäß notwendigen psychologischen Gesetzen aus einem Charakter folgt, habitualisierten Tendenzen, Einstellungen und Überzeugungen, die ebenso notwendig durch vergangene Erlebnisse und psychische Dispositionen geprägt werden. Die Zurückführung auf den Charakter verknüpft Handlung und Handelnden. Es fragt sich indes, wie Hume sagen kann, daß man durch eine Handlung Verdienst erwirbt statt durch den Charakterzug, den sie manifestiert.

Im Gegensatz zu Hume sieht Williams das Suggestive der Verbindung von Wahlfreiheit und Verantwortung innerhalb einer moralphilosophischen Orientierung, die er „Moralität“ („morality“)

---

<sup>259</sup> Ryle kritisiert die allgemeine Tendenz im Zusammenhang von Descartes' „Mythos“, solche Maschinenanalogien zu zeichnen (Ryle 1969, 105f.).

nennt, und stellt ihr einen angemessenen Umgang mit Lob und Tadel gegenüber, der schwächere Kriterien an die Stelle einer *libertas indifferentiae* setzt:

„To the extent that the institution of blame works coherently, it does so because it attempts less than morality would like it to do. When we ask whether someone acted voluntarily, we are asking, roughly, whether he really acted, whether he knew what he was doing, and whether he intended this or that aspect of what happened. This practice takes the agent together with his character, and does not raise questions about his freedom to have chosen some other character. The blame system, most of the time, closely concentrates on the conditions of the particular act; and it is able to do this because it does not operate on its own. It is surrounded by other practices of encouragement and discouragement, acceptance and rejection, which work on desire and character to shape them into the requirements and possibilities of ethical life. Morality neglects this surrounding and sees only that focused, particularized judgement. There is a pressure within it to require a voluntariness that will be total and will cut through character and psychological or social determination, and allocate blame and responsibility on the ultimately fair basis of the agent's own contribution, no more and no less[...] the system leaves us, as the only contrast to rational blame, forms of persuasion it refuses to distinguish in spirit from force and constraint.“(Williams 1985, 194)<sup>260</sup>

Da Descartes zwischen einer solchen Moralität und seiner Vollkommenheitsethik schwankt, bietet freilich nur seine Theorie der Wahlfreiheit die von Williams kritisierte Reinform der ersten. Für Williams beruht „Moralität“ auf einer Radikalisierung von Alternativen, zwischen denen die richtige Lösung liegen muß, der Alternative, Lob und Tadel auf soziale oder psychische Verhaltenslenkung zu reduzieren, und der, ihnen eine unabhängige ethische Bedeutung zu geben, die erfordert, daß der Handelnde alle nicht rein ethischen Determinanten durchbricht und „seinen Beitrag“ als Akteur bringt, indem er aus Freiheit handelt. Williams erkennt aber das Motiv der Moralität an, das im Eindruck liegt, daß sich Verantwortung oder Lob und Tadel in der Bildung des Charakters durch soziale und psychische Determinanten zu verflüchtigen drohen, denen der Bereich des Ethischen abgerungen werden muß, ohne in die Extremforderungen der Moralität zu verfallen. Er erkennt auch die Fokussierung auf einzelne Entscheidungen an, die sich aber gerade nicht daraus ergeben soll, daß die Willensentscheidung isoliert wird, sondern daraus, daß im Aussprechen von Lob und Tadel der Charakter als Rahmen hingenommen werden muß, innerhalb dessen die Handlung bewertet wird.

Descartes könnte nun diesem Vorwurf, daß er keine hinreichende Rücksicht auf die Verbindung von Handlung und Charakter nimmt, durch eine Überlegung in drei Schritten begegnen, die aus seiner Sicht des moralischen Subjekts schöpft. Sie kann auch zeigen, warum er eine besondere Neigung zum „Durchschneiden“ haben mag, von der Williams spricht. Die drei Schritte sind: die Reduktion des Charakters auf die Disposition, dem Ideal des rationalen Willens zu entsprechen, und eine entsprechende Auffassung des Lobenswerten; die Anerkennung eines korrespondierenden Vollsinnns der tadelnswerten Handlung; die Forderung der Fähigkeit, sich vom eigenen Charakter zu distanzieren. Zunächst könnte Descartes die Frage nach dem Verhältnis von Einsicht und Charakter stellen. Er könnte daran erinnern, daß die Wahlfreiheit nur eine notwendige Bedingung der Verantwortung, nicht unbedingt eine hinreichende sei. Ohne Zweifel ist das Argument ernst zu nehmen, was eine Wahl, die nicht von irgendetwas bestimmt ist, mit der wählenden Person zu tun hat. In Williams' Darstellung der willentlichen Handlung bleibt seltsam unklar, welche Rolle der Charakter spielt, denn es geht dabei eher um Bewußtsein, Absicht, Wissen. Gleiches gilt für Descartes: Nach seiner Überzeugung sollte eine Wahl durch Gründe bestimmt sein. Grob gesprochen verdient Lob, was gemäß guten Gründen, Tadel, was nicht so getan wird. Dazu müssen Gründe freilich zugänglich sein. Wenn einem Gründe nicht zugänglich sind, kann man nicht dafür verantwortlich sein, ihnen gemäß zu handeln. Diese

---

<sup>260</sup>Eine ähnliche Auffassung vertritt Feinberg: „If the determining influences are filtered through our own network of predispositions, expectations, purposes and values, then it seems to me to do no violence to common sense for us to claim the act as our own, even though its causal initiation be located in the external world[...]“(Feinberg 1970, 172) Es läßt sich aber zumindest fragen, was ein Netzwerk zu unserem macht.

Überlegung führt zu dem Gedanken, daß man nur voll verantwortlich ist, wenn man im Einklang mit oder gegen Gründe handelt, die einem voll als hinreichend bewußt sind. Diesem Gedanken leistet die Auffassung des Geistes als der exklusiven Instanz von Entscheidungen, Willen und Verantwortung Vorschub, die zugleich rein durch ihre kognitiven Fähigkeiten und die natürliche Neigung gekennzeichnet ist, Gründen zu entsprechen. Selbst Leidenschaften fungieren ja in der bisherigen Darstellung wie Gründe. Descartes ergänzt die notwendige Bedingung der Verantwortung durch sein Ideal des habitualisierten rationalen Willens als des intellektuellen Charakters. Ein einfaches Bild des Lobens- und Tadelnswerten könnte nun so aussehen: Eine Handlung ist genau dann lobenswert, wenn sie von guten Gründen geleitet wird, genau dann tadelnswert, wenn nicht. Gute Gründe sind wiederum genau dann gegeben, wenn der Wille dabei dem Ideal des rationalen Willens entspricht. Freilich ist dieses Bild zu einfach: Auf gewisse Unwägbarkeiten, wann Gründe verfügbar sein *sollten*, wurde und wird noch weiter eingegangen werden. Die Eigentümlichkeit dieses Ideals macht verständlich, warum Descartes mit dem Begriff des Charakters nicht viel anfangen kann. Der Charakter eines moralischen Subjekts ist entweder vom Ideal des rationalen Willens oder von moralisch fragwürdigen Faktoren, überkommenen Vorurteilen des naiven Weltbilds oder fehlorientierten Leidenschaften bestimmt, aber es gibt wohl über die Zeit hinweg Mischformen. Einen anderen moralisch relevanten als diesen „Charakter“, der die Person ausmachen könnte, gibt es nicht.

Aus dieser Sicht erscheint nun der Charakter bei Hume und Williams als etwas seltsam Irrationales. So hat die Weise, in der Hume ihn entstehen sieht, nicht viel mit der Sensitivität für Gründe zu tun. Nach Humes Überzeugung entsteht das, was wir einen moralischen Charakter nennen, erst dadurch, daß eine zunächst unbeeinflussbare Reihe perzeptiver Erlebnisse gemäß psychischen Gesetzmäßigkeiten im Verein mit festen psychischen Gegebenheiten zu bestimmten –skeptisch beurteilten- Dispositionen führt, eine Reihe von Erlebnissen zu erwarten bzw. herbeizuführen. Dabei wird streng zwischen elementaren Motiven, die eigentlich nicht gut oder schlecht sind, sondern Ausgangspunkt dessen, was man gut oder schlecht findet, und Überzeugungen getrennt, die erst Gründen zugänglich sind, deren Woher und deren Qualität ebenfalls unklar bleiben (vgl. Buchheim 2002, 391ff.). Damit im Fluß der Perzeptionen überhaupt so etwas wie eine Person entstehen kann, muß sie wohl schon als das, was durch Perzeptionen weiter bestimmt wird, vorausgesetzt werden. Hume muß sich fragen lassen, wie der je nach den Perzeptionen, die einer zufällig hatte, also durch „moral luck“ bestimmte Charakter konstitutiv für Lob und Tadel sein kann, und was eigentlich die naturwissenschaftliche Erklärung durch den Charakter von der Erklärung anderer Kausalbeziehungen unterscheidet dergestalt, daß daran Begriffe wie Verantwortung festgemacht werden können –im Gegensatz etwa zu niedrigen Tieren, denen wir keine Verantwortung zuschreiben würden, die aber Mechanismen von Assoziation und psychischen Dispositionen unterliegen, die von denen des Menschen nur graduell verschieden sind. Hume würde vermutlich tatsächlich die Suche nach einem Sinn von Lob und Tadel aufgeben, der sich nicht auf die Vorteilhaftigkeit aus der Sicht des Lobenden oder Tadelnden reduziert. Auch bei Williams bleibt unklar, wie sich der Charakter zu intellektuellen Fähigkeiten verhält. Zumindest scheint ja das „motivational set“ die Implementierbarkeit von moralischen Einsichten zu beschränken. Nun könnte an eine Theorie angeschlossen werden, welche wie die aristotelische in dem Charakterzug, der die Handlung bestimmt, die Erziehung als Basis einer Fähigkeit praktischer Erkenntnis und die Disposition zur Umsetzung dieser Erkenntnis zusammenführt. Aber wie ausgeführt, gibt es jenseits des Bereichs der ersten Maxime der provisorischen Moral weder eine eigene Fähigkeit praktischer Erkenntnis, die notwendig von einer Gemeinschaft abhängt, noch muß eine Disposition zur Umsetzung der moralischen Einsicht erst herbeigeführt werden. Zwar spielen, wie wir sehen werden,

auch habitualisierte Leidenschaften eine Rolle bei der Stabilisierung des Charakters, aber keine notwendige. Die richtige Erkenntnishaltung muß erst herbeigeführt und internalisiert werden. Aber diese Herbeiführung wäre prinzipiell instantan möglich, selbst wenn sie gewöhnlich das konzentrierte Durchlaufen der Meditationen erfordert.

Der zweite Schritt der Überlegung ergibt sich nun aus der Annahme, daß es einen Grenzfall voll verantwortlichen tadelnswerten Handelns geben soll, auch wenn seiner Realisierung die natürliche Ausrichtung auf Vollkommenheit entgegensteht. Ein solches Handeln muß dann ebenso ein Handeln im Licht von Gründen sein wie das lobenswerte, aber gegen diese Gründe. Ohne diese Annahme reduzierte sich das Fehlverhalten immer partiell auf ein Defizit in der Weise, wie Gründe bewußt sind, für das nur indirekte Verantwortung zugesprochen werden könnte. Das Fehlverhalten könnte nun auf äußere oder „charakterliche“ innere Einflüsse zurückgehen; doch liegt letztlich wieder ein Erkenntnisdefizit, das die Verantwortung relativiert, darin, daß der Geist solche Einflüsse wider verfügbare bessere Einsicht zuläßt, zumindest in der am Ideal des rationalen Willens orientierten bisherigen Darstellung. Insofern scheint ein vollends tadelnswertes Handeln, das keine Entschuldigung hat, zu fordern, sich ohne irgendwelche Anleitung gegen Gründe zu stellen.

Der dritte Schritt ergibt sich nun daraus, daß der intellektuelle „Charakter“, der vom rationalen Willen bestimmt wird, und von dem ein Großteil des lobwürdigen Handelns abhängt, dem naiven Weltbild abgerungen werden muß, indem Gewohnheiten durchbrochen werden. Es fragt sich, inwiefern der einzelne für dieses Abringen und damit für die Zugänglichkeit guter Gründe verantwortlich ist. Diese Frage ist, was die Motivation durch gute Gründe angeht, nicht einfach zu beantworten, wie gezeigt wurde. Äußerstenfalls wäre es denkbar, daß innerhalb des naiven Weltbildes gar keine Verantwortung zugewiesen werden kann, weil gute Gründe wirklich erst in dem Maß bekannt sind, in dem man dem Ideal des rationalen Willens entspricht. Wie auch immer die konkrete Rolle des freien Willens in diesem Übergang aussieht, die im nächsten Kapitel weiter thematisiert wird, so steht doch fest, daß der habitualisierte rationale Wille als „intellektueller Charakter“ willentlich erworben wird. Auch wenn er dann in ein stabiles Netz von Gewohnheiten und -auch emotionalen- Dispositionen eingebettet wird, die das Handeln sicher geleiten, eine „zweite Natur“, so bildet er doch nicht von vornherein die Person, sondern sie selbst bildet ihn aus und macht ihn sich zu eigen. So ist er in gewisser Weise relativ zur Person kontingent. Umgekehrt bedarf es offenbar der Möglichkeit, sich von seinem ursprünglichen Charakter in verantwortlicher Weise zu distanzieren.

Anscheinend können weder Hume noch Williams diese Möglichkeit anerkennen. Frankfurt sieht sie dagegen mit Descartes als Bedingung für den Status einer moralischen Person (Frankfurt 1971). Er meint freilich, daß es dazu eines Willens zweiter Stufe, das sich auf charakterliche Gegebenheiten bezieht, aber nicht unbedingt einer Wahlfreiheit bedarf. Um letzteres zu belegen, entwickelt er ein Gedankenexperiment, mit dem er Willensfreiheit und Verantwortung trennen will (Frankfurt 1969, 835f.): Ein Neurologe hat der Person P einen Mechanismus eingepflanzt, um sie zu einer Entscheidungsalternative A zu veranlassen. Immer wenn die Person P die Alternative Nicht-A wählen würde, würde der Mechanismus es verhindern. Frankfurt meint, daß wir P jedenfalls dann Verantwortung für die Alternative A zusprechen würden, wenn der Mechanismus nicht aktiv werden muß, um diese Alternative herbeizuführen. Descartes könnte nun einfach darauf bestehen, daß menschliches Handeln willentliches und der Wille ein Vermögen ist, Alternativen wahrzunehmen. Das Verhalten in Frankfurts Fall wäre dann kein menschliches Handeln. Auch auf eine solche Position könnte Frankfurt zielen, wenn er die Geltung seines Arguments gegenüber einer Position beschränkt, die –wie Chisholm- Verantwortung davon abhängig macht, daß es keine hinreichende Ursache des

Handelns außer dem Akteur selbst gibt (Frankfurt 1969, 838, vgl. zu Chisholm Frankfurt 1971, 17f.). Wenn man diese starke These nicht einfach voraussetzt, zeigt Frankfurts Argumentation, daß die Möglichkeit, Alternativen wahrzunehmen, nicht ohne weiteres als Bedingung für Verantwortung gelten kann. Aber sie wirft Fragen auf, die vielleicht ihre Gültigkeit beeinträchtigen. Offenbar gibt es in der Situation, von der Frankfurt ausgeht, zwei verschiedene Möglichkeiten. Entweder es wird in Ps Wahl eingegriffen oder nicht. Was gibt nun den Ausschlag, daß eingegriffen wird oder nicht? Offenbar die Tatsache, daß P A wählen würde oder nicht. Wovon hängt jedoch ab, wie P wählen würde? Entweder davon, daß P sich frei für A entscheidet, oder nicht. Letztere Alternative ist jedoch problematisch. Denn entweder wäre anzunehmen, daß P in diesem Fall Verantwortung für seine Wahl trüge. Damit würde aber vorausgesetzt, was bewiesen werden soll, daß Verantwortung unabhängig von einer freien Willensentscheidung bestehen kann. Oder es wäre anzunehmen, daß P keine Verantwortung trüge. Dann aber ist es schwierig, P für seine Handlung Verantwortung zuzuschreiben. Damit aber muß anscheinend eine Art Entscheidungsfreiheit vorausgesetzt werden, die bestimmt, ob auf den Ausgang der Wahl Einfluß genommen wird oder nicht. Wenn diese Überlegungen stichhaltig sind, dann könnte die Verantwortung, die wir geneigt wären, P für die Wahl A zuzusprechen, von dieser Entscheidungsfreiheit abhängen, wohingegen in Fällen, in denen keine solche Offenheit besteht, so daß gar nicht erst die Disposition bestehen muß, auf P einzuwirken, keine Verantwortung besteht. Das Gedankenexperiment wäre ungeeignet, zu beweisen, was es beweisen soll. Wie aussichtsreich diese Kritik ist, hängt davon ab, wie in die Beschreibung dessen, wofür man verantwortlich ist, die Handlung eingeht, für die man sich entscheidet. Der Gegner könnte darauf beharren, daß die offene Entscheidung (1), die dazu führt, daß eingegriffen wird oder nicht, nicht die offene Entscheidung (2) dafür oder dagegen ist, A zu tun oder nicht, denn diese wird ja festgelegt. Aber dem könnte entgegengehalten werden, daß die offene Entscheidung (1) die ist, von der die Verantwortung dafür abhängt, A zu tun, insofern sie, wenn nicht eingegriffen wird, herbeiführt, daß A getan wird.

Eine zweite Problematik, die auf die erste zurückschlagen könnte, ist die des Ablaufs von Entscheidung und Beeinflussung. Die Beeinflussung könnte dann einsetzen, wenn P „drauf und dran“ ist, sich gegen A zu entscheiden ( $t_2 = t_1 + \Delta t$ ) und dann ( $t_3 = t_2 + \Delta t$ ) zum Entschluß führen. Aber es könnte in Frage gestellt werden, daß es diesen Moment gibt, zumal es sich ja nicht um den Moment des Schwankens oder Deliberierens handelt, sondern um einen, in dem schon feststeht, wie die Entscheidung ausfällt. Es könnte nur Nichtentschluß ( $t_1$ ) und Entschluß ( $t_3 = t_2$ ) geben. Frankfurts Argument könnte wohl immer noch aufrechterhalten werden, wenn erst ein Entschluß ( $t_3$ ) besteht und dann eingegriffen würde ( $t_4 = t_3 + \Delta t$ ). Aber dann könnte der Befürworter der Freiheit noch leichter geltend machen, daß zwischen dem Entschluß zu A und dem nachfolgenden Willen und Handeln ein Zusammenhang besteht, der für die Zuschreibung von Verantwortung geeignet ist. Für Descartes gibt es wohl keinen Augenblick des „drauf und dran“ zwischen dem Vormoment der Entscheidung und dem Entschluß. Wenn aber der Eingriff darauf konditionieren soll, wie entschieden wird, muß der Entschluß schon da sein. Dann aber entspricht die Situation der eines Eingriffs nach dem Entschluß.

Nun kann Frankfurts Beispiel einer physischen Manipulation nicht direkt gegen Descartes gewendet werden, weil es mit seiner Metaphysik unvereinbar ist. Aber es könnte folgendermaßen modifiziert werden: Ein genius malignus nimmt keinen Einfluß auf Ps Entscheidung, wenn P sich für Alternative A entscheidet. Wenn P die Alternative Nicht-A wählen würde, nimmt er Einfluß, so daß P sich für die Alternative A entscheidet. Dazu muß er auch wissen, wie A sich ohne Eingreifen entscheidet. Wenn nun P A wählt und der genius keinen Einfluß nimmt, dann scheint P gleichwohl Verantwortung für seine Wahl zu tragen (nach Descartes' Überzeugung wissen wir, daß Gott einen solchen genius nicht

zuliebe). Aber auch ein fast allwissender genius kann nicht ohne weiteres wissen, wie P sich *entschiede*. Denn was könnte ein solcher genius wissen? Er könnte vielleicht die Zukunft kennen. Aber er selbst verändert ja die Zukunft. Er müßte also eher ein kontrafaktisches Konditional kennen, das beinhaltet: Wenn nicht eingegriffen würde, würde P ... . Ein solches kontrafaktisches Konditional beschreibt eine mögliche Welt, in der nicht eingegriffen würde. Doch da P ja ohne Eingriff Alternativen haben soll, kann nur gemeint sein, daß er sich in sonst gleichen möglichen Situationen einmal so, einmal anders entschied. Insofern scheint es keine mögliche Situation zu geben, die ein eindeutiges Konditional stützen würde. Es scheint daher nicht möglich, zu wissen, wie P sich entschied. Frankfurt-Gedankenexperimente scheinen mithin unter cartesischen Rahmenannahmen wenig aussichtsreich.

Wie aber steht es mit der These, Willensentschlüsse zweiter Stufe, nicht unbedingt Willensfreiheit seien konstitutiv für den Status einer Person, die für ihre Handlungen verantwortlich ist? Sie scheint zu ergänzen, was Hume und Williams fehlt, die Möglichkeit, sich in reflektierter Weise zum eigenen Charakter zu verhalten. Nun liefert ein solches Wollen zweiter Stufe, wenn es keine Möglichkeit einschließt, den eigenen Charakter, die unmittelbaren Neigungen, Dispositionen, Überzeugungen zu verändern, einen dem Schicksal entweder einer Desintegration der eigenen Persönlichkeit oder einer einseitigen Anpassung des Wollens zweiter an das Wollen erster Stufe oder einer zufälligen Harmonie von Wollen erster und Wollen zweiter Stufe aus. Der Vertreter der „Moralität“ könnte nun argumentieren, daß zu einer Person nicht nur das Unterhalten eines Wollens zweiter Stufe gehöre, das zufällig wirkt oder nicht, sondern auch die Fähigkeit dazu und die Verantwortung dafür, eine solche Integration immer herzustellen. Diese Fähigkeit muß stärker sein als alle unmittelbaren Neigungen etc.. Sie könnte daher eine Unabhängigkeit von den letzteren erfordern, die nur eine Freiheit gibt.

Solche Überlegungen könnten Descartes veranlassen, allen passiven Erlebnissen und Gegebenheiten, ganz gleichgültig, wie sie ausfallen, eine einheitliche Fähigkeit gegenüberzustellen, sich zu ihnen in einer Weise zu verhalten, die durch keine Erlebnisse und Gegebenheiten vollständig bestimmt wird. Diese Fähigkeit gehört zu einem Wesen, das sich immer auf sich selbst beziehen und sich ihrer als desjenigen bewußt werden kann, was ihm am ehesten eignet und anderes zu eigen macht. Relativ zu diesem Kernselbst bleiben all die Eigenschaften, die eine Person im Lauf der Zeit erwirbt, kontingent, denn sie gehören zur moralischen Person nur insoweit, als diese sie willentlich beeinflussen kann. Ein Charakter macht einen also nur insoweit aus, als man ihn sich willentlich zu eigen macht. Aus polar entgegengesetzten Positionen wie denen Humes und Descartes ergeben sich so gegensätzliche Implikationen für die Auffassung der Handlungen, die der verantwortlichen Person zugeschrieben werden und daher Gegenstand von Lob und Tadel sind, und derjenigen Geschehnisse, die keine solche Zuschreibung gestatten. Da Hume die cartesische Kernperson leugnet, ist er nur konsequent, wenn er leugnet, daß das, was nicht aus dem durch perzeptive Erlebnisse geprägten Charakter erklärt werden kann, nicht in der Weise auf die handelnde Person zurückgeführt werden kann, wie es moralische Zurechnung erfordert. Sein Argument verschlägt aber nichts, wenn dieser Charakter aufgefaßt wird, wie es Descartes tut. Die Entscheidung zwischen den Auffassungen Humes und Descartes' kann insofern nicht allein auf der Ebene der Moralphilosophie, sondern muß auch auf der Ebene einer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Debatte herbeigeführt werden, die zeigt, was das moralische Subjekt ausmacht.

Nach diesem Exkurs, der nur ein wenig reflexive Distanz zu Descartes' schnellfertiger Verknüpfung von Wahlfreiheit und Verantwortung schaffen sollte, ohne daß hier eine wirkliche Diskussion des

Themas möglich wäre, sollen nun eher textimmanente Probleme jener Verknüpfung betrachtet werden. Es besteht anscheinend ein Widerspruch zwischen zwei Interpretationen der Freiheit:

- 1) Freiheit besteht in der Fähigkeit, zwischen Alternativen zu entscheiden.
- 2) Freiheit besteht darin, Gründen zu folgen.

Denn Gründe sollen gewöhnlich keine Alternativen lassen. Die radikale Freiheit der Wahl nennt Descartes eine Freiheit der Indifferenz:

„Dagegen sind wir unserer Freiheit und Bestimmungslosigkeit (indifferentia) so genau bewußt, daß wir nichts anderes so klar und vollkommen begreifen.“(II.I, 14, AT VIII / 1, 20)<sup>261</sup>

An dieser Stelle geht es um die Vereinbarkeit von Gottes Allmacht und Allwissenheit mit der Freiheit. Die Wendung „Freiheit und Indifferenz“ meint nicht Freiheit und Unentschlossenheit, sondern dient als Hendiadyoin für Freiheit der Indifferenz. Die Freiheit, sich der einen oder der anderen Alternative zuzuneigen, erstreckt sich auf den gesamten Bereich der Willensakte. Aus dieser allgemeinen Freiheit der Indifferenz folgt die Möglichkeit, sich auch gegen Gründe zu entscheiden, die man für zwingend hält, gegen klare und deutliche Gründe, die schon der zitierte Brief an Mesland einräumt (AT IV, 173). Descartes bringt den Begriff der Indifferenz aber auch in ein Spannungsverhältnis zum Freiheitsbegriff. Die geringstmögliche Freiheit besteht dann, wenn es in einer Entscheidungssituation keine überwiegenden Gründe gibt, sich für die eine oder die andere von mehreren Alternativen zu entscheiden, sowohl, was die Erkenntnis, als auch, was das Wollen einer Handlung angeht. Indifferenz ist also verbunden mit Unentschlossenheit (Beysade 1994, 193; AT VII, 57). Ein Zustand der Unentschlossenheit kann entstehen, wenn man Alternativen erwägt, etwa, ob p oder nicht-p der Fall sei, ohne daß überwiegende Gründe für die eine oder die andere sprechen.

Descartes' Freiheitstheorie scheint daher nicht konsistent. Um diese Inkonsistenz zu beheben, sind zwei Sinne von Indifferenz zu unterscheiden:

- a) Der einzelne kann wählen, ob Gründen gefolgt wird oder nicht.
- b) Der einzelne schwankt zwischen entgegengesetzten Gründen.

Beide Schwierigkeiten, die des Freiheits- und die des Indifferenzbegriffs löst der Meslandbrief auf:

„Und obgleich wir, indem wir unser eigenes Urteil den Anweisungen anderer entgegenstellen, sagen, daß wir freier sind, das zu tun, bezüglich dessen uns nichts von anderen vorgeschrieben wird, und bei dem es frei steht, dem eigenen Urteil zu folgen, als das, was uns verwehrt wird, können wir dennoch nicht sagen, daß wir, indem wir die einen unserer Urteile bzw. Erkenntnisansprüche anderen entgegensetzen, freier seien, das zu tun, was uns weder gut noch schlecht erscheint, oder bei dem wir viele Gründe dafür, daß es gut sei, aber ebensoviele andere dafür, daß es schlecht sei, erfassen, als das, bei dem wir viel mehr Gründe dafür, daß es gut sei, als Gründe, daß es schlecht sei, wahrnehmen. Eine größere Freiheit nämlich besteht entweder in der größeren Leichtigkeit, sich selbst zu bestimmen, oder im stärkeren Gebrauch jener positiven Gewalt, die wir besitzen, dem Schlechten zu folgen, obgleich wir das Gute sehen; und so bestimmen wir uns leichter, wenn wir dem folgen, zugunsten dessen mehrere Gründe sich präsentieren, wonach es gut sei. Wenn wir aber dem Gegenteil folgen, bedienen wir uns in höherem Maße dieser positiven Gewalt; und so können wir immer freier handeln bei den Dingen, bei denen wir viel mehr Gründe dafür wahrnehmen, daß sie gut seien, als Gründe, daß sie schlecht seien, als bei denen, die wir Adiaphora oder indifferent nennen.“(an Mesland, 9.2.1645, AT IV, 173f.)<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> „[...] libertatis autem & indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius & perfectius comprehendamus.“

<sup>262</sup> „Et quamvis, opposentes iudicium proprium imperijs aliorum, dicamus nos esse magis liberos ad ea facienda de quibus nihil nobis ab alijs praescribitur, & in quibus iudicium proprium sequi licet, quam ad ea quae nobis prohibentur, non ita tamen, iudicia nostra, siue cognitiones nostras vnas alijs opponendo, dicere possumus nos esse magis liberos ad ea facienda quae nec bona nec mala esse nobis videntur, vel in quibus multas quidem rationes boni, sed totidem alias mali cognoscimus, quam ad ea in quibus multò plus boni quam mali percipimus. Maior enim libertas consistit vel in maiori facilitate se determinandi, vel in maiori vsu positivae illius potestatis quam habemus, sequendi deteriora, quamvis meliora videamus. Atqui si sequamur illud, in quo plures rationes boni apparent, facilius nos determinamus; si autem oppositum, magis vtimur istâ positiviâ potestate; sicque

Descartes erläutert hier, daß die Situation, in der es keine überwiegenden Gründe für eine Entscheidung gibt, immer die Situation der geringeren Freiheit ist, weil größere Freiheit sowohl in der größeren Anstrengung, starken Gründen nicht zu folgen, als auch in der Leichtigkeit des Mitvollzugs der Überzeugungskraft starker Gründe liegt, denen gefolgt wird. Schwache Gründe ermöglichen von vornherein weniger Freiheit als starke, weil es jeweils weniger Willenskraft freisetzt, diesen zu folgen oder ihnen entgegentreten. Welche dieser Freiheiten verwirklicht wird, ist nun offenbar abhängig von einer Entscheidung. Sie könnte  $\alpha$ ) ein Resultat dessen sein, wie entschieden wird. Erst dann nämlich entscheidet sich, ob durch einen Kraftakt gegen Gründe angegangen oder Gründen einfach gefolgt wird. Es könnte auch  $\beta$ ) sein, daß etwa schon vor der Entscheidung eine Bestimmtheit des Willens durch die innere Neigung besteht, mit der auf die Erleuchtung des Verstandes reagiert wird, die schon Freiheit im Spontanitätssinn realisiert, und gegen die durch eine entgegengesetzte Entscheidung angegangen wird. Diese Lesart erlaubt es, Zustände verringerter Freiheit zu vermeiden, die vielleicht schon im Hin- und Hergerissensein zwischen Gründen ohne Urteil lägen. Der graduellen Freiheit steht also die Möglichkeit gegenüber, gemäß der Neigung oder dagegen zu handeln. Diese Freiheit der Wahl scheint nicht graduell. Freiheit könnte nun ein komplexes Phänomen sein, das beide „Freiheiten“ beinhaltet. Wenn von Freiheit die Rede ist, muß nur spezifiziert werden, welcher Aspekt gemeint ist, die elementare Freiheit der Wahl oder die graduelle Freiheit. Beide Modelle von Freiheit beschreiben den Gesamtbereich geistiger Akte.

Zwei Komponenten des cartesischen Freiheitsbegriffs sind also zu unterscheiden:

- 1) Freiheit<sub>1</sub> besteht genau dann, wenn der einzelne entscheiden kann, ob er Gründen, die sich gerade geltend machen, folgt, oder sich ihnen widersetzt.
- 2) Freiheit<sub>2</sub> besteht genau dann, wenn der einzelne Gründen folgt oder sich widersetzt, die sich gerade geltend machen.

Auch zwei Begriffe von Indifferenz sind zu unterscheiden, a) der Sinn der Wahlfreiheit, der immer besteht, und b) der Sinn des Schwankens zwischen Gründen, das nur besteht, wenn diese gleichgewichtig sind. Der letztere Zustand sollte vermieden werden.

Kenny kritisiert, Descartes

„[...] argues that a man enjoys least liberty when the reasons are balanced, because he then enjoys less liberty of spontaneity than when he acts in accord with the greater array of reasons, and less liberty of perversity than when he acts with the lesser array of reasons. He could just as well have argued that a man was most at liberty when the reasons are balanced, since he then enjoys more liberty of perversity than when the majority of reasons are on his side, and more liberty of spontaneity than when the majority of reasons are against him.“(Kenny 1972, 31)

Kenny vergleicht drei Zustände: einen, in dem gleich gute Gründe für gegensätzliche Alternativen bestehen, einen, in dem gegen überwiegende Gründe angegangen wird, und einen, in dem diesen entsprochen wird. Der erste soll nach Descartes weniger Freiheit beinhalten als die beiden letzteren. Aber im zweiten Fall bestehe allenfalls eine minimale Freiheit der Spontanität im Nachvollzug von Gründen, im dritten allenfalls eine minimale Freiheit der Widersetzlichkeit. Beide Freiheiten bestünden im ersten Fall, und zwar je unabhängig davon, welchen Gründen gefolgt wird. Relativ zu denen, denen nicht gefolgt wird, bestehe eine Freiheit der Widersetzlichkeit, relativ zu denen, denen gefolgt wird, eine Freiheit der Spontanität. Kenny sieht, daß dieses Argument keine *reductio ad*

---

*semper agere possumus magis liberè circa ea in quibus multò plus boni quàm mali percipimus, quàm circa illa quae vocamus ἀδιόφορα, siue indifferentia.“*

absurdum von Descartes' Überzeugungen ist, weil es nicht voll auf cartesischen Prämissen beruht. Die Zusatzprämisse lautet, daß die Freiheit des Nachvollzugs und die Freiheit des Widersetzens sich addierten, wenn Gründe für und Gründe gegen eine Seite bestehen, die gewählt wird. Diese Additivitätsannahme kann zurückgewiesen werden.

Kennys Beispiel deutet aber auf andere Schwierigkeiten hin, die der Balancefall Descartes bereitet. Wenn wir uns für eine Seite entscheiden, während uns Gründe auf verschiedene Seiten treiben, welche Gründe sind es dann, die den Grad unserer Freiheit bestimmen, die, gegen die, oder die, für die wir uns entscheiden? Ist etwa jeweils der stärkste Grund maßgeblich? Neutralisieren auch starke Gründe einander, wie es das Zitat aus dem Meslandbrief nahelegt? Im letzteren Fall wäre die Balance beliebig starker Gründe immer ein Fall derjenigen Indifferenz, bei der nur extrem schwache Gründe bestehen oder gar keine, wenn Gründe nicht nur die jeweilige Kraft von Gegengründen, sondern sie auch als Gründe neutralisierten. Nehmen wir an, daß Gründe für entgegengesetzte Alternativen einander nach Maßgabe ihrer Kraft neutralisieren, so bleibt jeweils eine reduzierte Kraft des stärksten Grundes übrig. An ihr könnte dann ein eindeutiges Maß der Freiheit der Spontaneität oder Widersetzlichkeit ausgerichtet werden, um Kennys Einwand zu entgehen. Wie diese Fragen auch immer zu beantworten sind, der Fall größtmöglicher Freiheit scheint immer der zu sein, in dem überwältigende Gründe in eine Richtung weisen. Wenn daher Situationen herbeigeführt werden können, in denen überwältigende Gründe erwogen werden, sollte diese Möglichkeit größtmöglicher Freiheit wahrgenommen werden, während die Situationen, in denen nur schwache oder auch gleichgewichtige Gründe bestehen, vermieden oder vielleicht schnell durch eine Entscheidung terminiert werden sollten. Diese Zielsetzung entspricht ja auch den epistemischen Zielen, möglichst klare und deutliche Einsicht zu erwerben.

Aber manchmal ergeben sich solche Situationen vielleicht unweigerlich oder sind unausweichlich für die Lebensführung. Eine Entscheidung könnte dann ihre Kraft vielleicht anderswoher nehmen als aus Gründen für die jeweiligen Annahmen. Denn auch wenn die Willenskraft mit den Gründen wächst, könnte ein anderer Impuls, an dem der Wille sich ausrichtet, eine Kraftwirkung auf den Willen haben, die der von jeweils erwogenen Gründen entspricht. Ein solcher Impuls könnte der Metagrund oder vielleicht sogar die Gewohnheit sein, Schwanken zwischen Gründen für  $p$  und für nicht- $p$  zu vermeiden oder gemäß der zweiten Maxime der provisorischen Moral eine Entscheidung zu treffen. Allerdings liegt dann die maximale Freiheit nicht darin,  $p$  zu wählen, sondern im Entschluß, einfach zu wählen. Die Freiheit, mit der  $p$  gewählt wird, wird dadurch nicht unbedingt größer. Vielleicht gibt es auch eine Willenskraft unabhängig von der Kraft der jeweils wirkenden Gründe, mit der  $p$  gewählt werden kann, die dann deren konative Kraft ergänzt, und an der sich die Willensfreiheit auch bemißt. Descartes beschreibt den tugendhaften Willen nach dem Muster einer solchen Kraft, denn er soll ja durch feste Urteile gelenkt werden, die nicht nur aufgrund der Evidenz ihrer Gründe fest sind. Descartes beschreibt sie verschiedentlich als Willensstärke. Dieser Kraft scheint es ja auch zu bedürfen, eine Einsicht festzuhalten (§ 48). Ob freilich diese Kraftanalogie zu den Funktionen paßt, die Descartes dem Willen zuschreibt, ist fraglich.<sup>263</sup>

Descartes läßt an den Stellen, an denen er eine Freiheit zugesteht, sich klarer und deutlicher Einsicht zu widersetzen, offen, ob für eine solche Widersetzung Gründe bestehen müssen, mögen sie auch sehr schwach sein, oder ob sie auch ganz grundlos geschehen kann.<sup>264</sup> Wenn Descartes die Möglichkeit

---

<sup>263</sup> In der Tat wird eine solche Kraft auch in der gegenwärtigen Psychologie diskutiert (vgl. Ainslie 2003, 125).

<sup>264</sup> Die erste These unterstützt, wenn man diese Aussage verallgemeinern darf, Descartes im Brief an Clerselier vom 16. 1.1646: „[...]daß es notwendig ist, einen Grund zum Zweifel zu haben, bevor man *sich dazu*

einräumt, sich immer und jederzeit Vorgaben zu widersetzen, dann scheint dies die stärkere zweite Alternative zu implizieren, denn es ist ja nicht klar, ob es immer und jederzeit Gründe zur Widersetzlichkeit gibt. Der extreme Fall einer maximalen Freiheit der Widersetzlichkeit könnte dies sogar erfordern, weil ja denkbar wäre, daß ein Gegengrund die Kraft von Gründen abschwäche. Allerdings spricht Descartes im Meslandbrief, in dem er am nachdrücklichsten einen starken Sinn von Wahlfreiheit vertritt, davon, daß die Ausübung der Freiheit gegen klare und deutliche Einsichten, die am schwierigsten ist, voraussetze, daß wir es gut fänden, unsere Freiheit dadurch zu bezeugen („per hoc testari“, AT IV, 173). Descartes erhält hier die Universalität der Aussage über den praktischen rationalen Willen aufrecht, daß wir gut finden müssen, wofür wir uns entscheiden. Diese Universalität ist jedoch in zwei Hinsichten zu relativieren. Erstens kann gefragt werden, welchen Restriktionen Gründe unterliegen. Wir könnten fordern, daß ein Grund zwingend oder überwiegend erscheinen muß, damit eine Entscheidung ihm entsprechend ausfällt. Dann aber ist die Freiheit der Widersetzlichkeit auszuschließen. Wir kommen wieder zur Freiheit der Spontaneität zurück. Wenn wir keine solchen Restriktionen einführen, dann ist ein Grund für eine beliebige Entscheidung sehr leicht zu erreichen. Wir müssen uns nur an die prima-facie-Prämissen erinnern, daß durch eine Entscheidung für oder gegen irgendein *p* die eigene Freiheit je nach der Stärke der Gründe für oder gegen *p* manifestiert werde, und daß es gut sei, diese Freiheit zu manifestieren. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Freiheit auch durch eine entgegengesetzte Entscheidung manifestiert würde. Wenn wir nun nicht darin eingeschränkt werden, an diese *pf*-Prämissen zu denken, haben wir immer einen Grund für jede Entscheidung. Zweitens muß manchmal eine Entscheidung zwischen *p* und nicht-*p* getroffen werden, ohne daß überwiegende Gründe für die eine oder andere Alternative sprechen. Wir haben dann zwar Gründe, *p* zu wählen, insofern wir Gründe haben, überhaupt zu wählen, aber ebensogut Gründe, nicht-*p*, also *p* nicht zu wählen. Auch wenn die formale Forderung nach Gründen aufrechterhalten werden kann, würde sie durch solche Eventualitäten trivialisiert. Diesem letzteren Beispiel kann aber durch die Annahme begegnet werden, daß wir keine Überzeugung wählen.<sup>265</sup>

Descartes betont verschiedentlich, daß klare und deutliche Ideen zur Beistimmung zwingen. Darauf beruhte ja seine Zurückweisung von Arnaulds Zirkularitätsvorwurf. Der Mensch sollte auch unfähig sein, zu sündigen, während er die Falschheit dessen, was er tut, klar und deutlich einsieht. Im Meslandbrief scheint Descartes nun die Möglichkeit zu akzeptieren, sich einer klaren und deutlichen Einsicht während ihrer Erwägung zu entziehen, so daß nicht geglaubt würde, was eingesehen wird. Dagegen könnte eingewendet werden, Descartes beschreibe auch im Meslandbrief nicht die Situation, in der während der Konzentration auf eine klare und deutliche Einsicht, daß *p*, das Urteil gefällt wird, daß nicht *p*, sondern fordere, daß man eine klare und deutliche Einsicht irgendwann bezweifeln kann, nicht unbedingt zu dem Zeitpunkt ihrer konzentrierten Erwägung. Beyssade meint, daß Descartes die stärkere Freiheit auch nach dem Wandel seiner Konzeption zu einer Wahlfreiheit nicht vertrete:

“[...]as long as we pay attention to a clearly and distinctly known truth, we cannot resist it.“(Beyssade 1994, 205)

J. Broughton dagegen gesteht eine solche Freiheit zu, das eigene Urteil zu suspendieren:

„Another is the question whether Descartes means to say that when I am grasping clearly and distinctly some simple truth like ‘Two plus three equals five’ I then and there have the power to deny it or to suspend judgment about it.

---

*bestimmt*[...]“(, [...] qu’il est besoin d’auoir quelque raison de douter auant que de s’y determiner[...]“),(AT IX / 1, 204)

<sup>265</sup> J. Haag (unveröffentlicht) stellt die Rationalitätsforderung auf, daß wir eine Überzeugung nicht explizit mit der Intention wählen können, die Unwahrheit zu glauben.

About suspending judgment in the first meditation I think Descartes is clear: it is here and now in my power to suspend my judgment about the truth of anything I have believed.“(Broughton 2002, 58)

Eine Freiheit zur Suspendierung klingt weniger skandalös als eine Freiheit, das Gegenteil einer Einsicht zu glauben. Insofern könnte Broughton diese letztere Freiheit vermeiden wollen. Vielleicht wäre es damit vereinbar, daß Lob und Tadel von der Willkürfreiheit abhängen, wenn eine Möglichkeit, sich gegen klare und deutliche Einsichten zu entscheiden, erst in einem zeitlichen Abstand vom Evidenzerlebnis bestünde. Doch Descartes bestimmt auch das Wesen des Willens durch diese Fähigkeit der Wahl, nicht nur durch die graduelle Freiheit. Es käme einer Privation gleich, wenn der Wille diese Fähigkeit im Augenblick der klaren und deutlichen Einsicht verlöre, auch wenn maximale Freiheit der Spontaneität besteht. Insofern unterstützt die praktische Perspektive die radikalen Thesen des Meslandbriefs. Dort sagt Descartes, daß es uns *immer* („Semper“) möglich sei, unsere Beistimmung zu verweigern. Er könnte damit meinen „in bezug auf alle Gründe“. Wörtlicher wäre aber das Verständnis „zu jedem Zeitpunkt“.

Diese Vorstellung einer Freiheit der Indifferenz widerspricht anscheinend der Vorstellung, daß Menschen sich im großen und ganzen rational verhalten. Eine einfache pragmatische Strategie, mit dieser Gefahr der Irrationalität umzugehen, ist jedoch, nachzuweisen, daß dieser Aspekt der cartesischen Theorie keine gravierenden Konsequenzen für das Leben des Menschen haben sollte. Er erfaßt einen Randbereich des normalen Verhaltens. Es bedarf offenbar jeweils besonderer Anstrengung, Gründen nicht zu entsprechen, während diese Gründe zugleich als hinreichend anerkannt werden. Was aber sollte zu einer solchen extremen Anstrengung veranlassen, die Voraussetzung der irrationalen Willensbestimmung wider bessere Einsicht ist? Sofern es keine Gründe gibt, die dafür sprechen, seine Freiheit in dieser Weise zu nutzen, könnte vermutet werden, daß der irrationale Wille praktisch nicht vorkommt. Allerdings weist schon Levi auf eine Erklärung hin, warum die Anstrengung einer Entscheidung gegen das als gut und als richtig Eingesehene lohnend erscheinen könnte. Da der Wille das Vollkommenste am Menschen ist, und da die Freiheit seine besondere Auszeichnung ist, so mag die Freiheit selbst in Konkurrenz zu anderen Kandidaten für das höchste Gut treten. Diese Konkurrenz wird zu einem Zielkonflikt, wenn diese anderen Kandidaten das Wollen des Guten und die Akzeptanz des Richtigen einschließen, während zur Freiheit des Willens gehört, sich gegen das zu entscheiden, was zugleich als das Gute erkannt wird.

Schouls sieht einen Zielkonflikt der Freiheit, die realisiert wird durch die Entscheidung gegen klare und deutliche Erkenntnis, und der Herrschaft über sich selbst und über die eigenen Lebensumstände:

„An ‘autonomous’ will, for Descartes is guided or determined neither by human reason, nor by something apart from the person who originally does the willing[...]"(Schouls 1989, 77)<sup>266</sup>

Schouls scheint hier nur die Konsequenz daraus zu ziehen, daß der freie Wille im Gegensatz sowohl zum Verstand als auch äußeren Determinanten uns am ehesten eigen ist. Er stellt richtig fest, daß Freiheit für Descartes in der Unabhängigkeit von allen Vorgaben liegt, weil eine Wahl gegen alle Vorgaben möglich ist. Nur durch eine solche Wahl wird die graduelle Freiheit verwirklicht, sich Vorgaben zu widersetzen. Daraus muß aber nicht gefolgert werden, daß diese Freiheit verwirklicht werden müßte, indem gegen Vorgaben votiert wird, weil ihr eine gleichwertige Freiheit

---

<sup>266</sup> Hinter der Abgrenzung von Autonomie und Führung könnte etwa folgendes Unbehagen stehen: „Zweifel an einer etwaigen ‘Normativität des Wirklichen’ dürften eine kräftige Wurzel in der Angst vor Entmündigung unseres Vermögens zu freier Selbstbestimmung haben[...]"(Buchheim 2002, 381)

gegenübersteht, Vorgaben zu entsprechen.<sup>267</sup> Schouls hat allerdings recht, daß die Freiheit eine Bedingung ist, die mit den Zielen des Menschen verbunden sein muß dergestalt, daß der Mensch sich diese Ziele nicht zu eigen machen würde, wenn das Vornehmste in ihm, sein freier Wille, dadurch in seiner Freiheit beeinträchtigt würde. Eine solche Beeinträchtigung droht, weil Freiheit eine Komponente hat, die Grade zuläßt. Deshalb muß Descartes darauf bestehen, daß die Freiheit, die im Menschen angelegt ist, auch verwirklicht wird, wenn er Vorgaben folgt, sei es im Bereich der Erkenntnis oder der Praxis.

Die bisherige Diskussion der Bedingungen von Zuschreibung und Verantwortung erscheint beschränkt. Descartes denkt meist an Situationen, in denen Gründe vorliegen, auf die dann reagiert

---

<sup>267</sup> Schouls meint, die Freiheit sei mit einer Vorordnung des Willens Gottes vor dem menschlichen Willen unvereinbar. Die Möglichkeit eines solchen Konflikts sieht auch Rodis-Lewis:

„Par son pouvoir de refuser, aussi bien que d’accepter l’amour de Dieu, la liberté humaine se manifeste comme un absolu.“(Rodis-Lewis 1998, 38)

Sie ist aber nicht wie Schouls der Meinung, daß die Freiheit durch die Vorordnung Gottes eingeschränkt werde (Rodis-Lewis 1998, 25). Es geht ihr nur um die Möglichkeit, sich zu widersetzen, nicht darum, diese Möglichkeit zu realisieren:

„La possibilité du refus fait nôtre grandeur, car elle seule rend l’adhésion méritoire.“(Rodis-Lewis 1998, 35)

Angesichts der Gleichrangigkeit von menschlichem und göttlichem Willen und der wesentlichen qualitativen Gleichheit, auf der sie beruht, wird auch der menschliche Wille radikal voluntaristisch gedeutet, so daß er wie der Wille Gottes von allen zwingenden Vorgaben frei wäre. Auch in Schouls’ Rahmen könnte aber folgendermaßen argumentiert werden: Es besteht ein Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, der durch die Gleichheit im Willen nicht berührt wird. Der menschliche Wille ist auf Vorgaben verwiesen, die Gott als das vollkommenste Wesen dem Menschen macht. Im Falle Gottes als des vollkommensten Wesens, dem nichts vorgeordnet ist, ist der Wille dem Verstand nicht nachgeordnet, weil der Verstand nicht wie beim Menschen die Vorgaben Gottes präsentiert, denen der Wille Folge leistet. Im Falle des Menschen ist der Wille zwar die größte Vollkommenheit, aber die Vorgaben, die er von Gott erhält, sind vielleicht auch dem Willen noch vorgeordnet, sowohl, was die Vollkommenheit des einzelnen Menschen, als auch, was die Vollkommenheit der Schöpfung betrifft. Die *Möglichkeit*, sich auch gegen klare und deutliche Einsichten zu stellen, ist unabhängig von moralphilosophischen Überlegung zur Verantwortung aus einer metaphysischen Theologie herzuleiten, die von der Gleichartigkeit des menschlichen und des göttlichen Willens ausgeht, nicht aber, daß diese Möglichkeit auch realisiert werden müßte.

Schouls erschließt den Zielkonflikt auch aus der vorher zitierten Stelle aus dem Meslandbrief, an der Descartes davon spricht, daß wir uns weigern könnten, klare und deutliche Einsichten zuzugeben, wenn wir unsere Freiheit dadurch bezeugen wollen (AT IV, 173). Für Schouls ist es ein menschliches Ziel, seine Freiheit auch dadurch zu beweisen, daß wir uns klaren und deutlichen Einsichten verweigern. Der genannte Zielkonflikt ergibt sich vor allem aus der zitierten einen Stelle, wonach es dem Menschen wichtig sein *kann*, seine Freiheit durch Entscheidung gegen klare und deutliche Erkenntnisse zu beweisen, wenn diese Stelle so interpretiert wird, daß dem Menschen ein solcher Freiheitsbeweis tatsächlich wichtig sei. Schouls könnte nun argumentieren, daß die Freiheit der Widersetzlichkeit doch irgendeine Funktion als Manifestation der Freiheit haben muß, wenn wir durch sie und nicht, indem wir klaren und deutlichen Einsichten folgen, unsere Freiheit beweisen. Dieser Freiheitsbeweis kann nicht darin bestehen, daß durch die Ausübung der Freiheit die Frage entschieden wird, ob eine solche Freiheit besteht. Denn wir wissen unmittelbar, daß sie besteht (AT VIII / 1, 19). Die Aussage „bezeugen“ („testari“) sollte auch nicht zu stark gelesen werden, weil Descartes an der Parallelstelle (AT VII, 58) auch von „testari“ spricht, um zu sagen, daß Indifferenz eher ein kognitives Defizit als Willensfreiheit zeige. Descartes spricht nicht nur an einer Stelle vom Bezeugen der Freiheit, wo er das Gegenstück der Freiheit des Widersetzens, die Freiheit der Spontaneität beschreibt. Er scheint auch gar keinen besonderen Wert auf das Bezeugen als solches zu legen, sondern nur darauf, wann größtmögliche Freiheit besteht. Selbst wenn man das „testari“ so ernst wie Schouls nimmt, sind drei Lesarten möglich, die Schouls’ Folgerungen vermeiden. Descartes könnte 1) an ein prima-facie-Prinzip denken, wie es oben skizziert wurde. Wenn wir nicht beachten, daß Freiheit auch durch Befolgen von Vorgaben verwirklicht wird, ist es uns wichtig, unsere Freiheit durch Widersetzlichkeit zu beweisen. Descartes könnte 2) die Voraussetzungen eines Falls erwägen, der nicht wirklich eintritt. Wir könnten, wenn wir unsere Freiheit ausgerechnet dadurch beweisen wollten, gegen das entscheiden, was wir als richtig einsehen. Das bedeutet aber nicht, daß wir diesen Beweis wirklich antreten wollen. Descartes könnte 3) nur sagen wollen: Es mag Fälle geben, in denen es gut wäre, seine Freiheit so auszuüben, daß selbst klaren und deutlichen Ideen die Zustimmung verweigert wird, etwa im Falle des methodischen Zweifels. Daß dabei auch die eigene Freiheit *bezeugt wird*, könnte deshalb wichtig sein, weil der einzelne vor dem methodischen Zweifel zurückschrecken könnte, wenn er eine Minderung seiner Freiheit dadurch fürchten müßte. Wenn er dagegen *auch* durch den Zweifel seine Freiheit beweist, muß er solche Sorgen nicht haben.

wird. Aber es muß auch gefragt werden, wann Gründe vorliegen und wann sie vorliegen sollten. Dazu bedarf es erstens einer Erkenntnisreflexion. Wie Descartes' eigene Diskussion der Abhängigkeit des Verstandes von Willensleistungen zeigt, ist er sich zweitens stärker als Hume dessen bewußt, daß dieses Präsentieren von Gründen nicht nur als etwas Passives begriffen werden darf, sondern ebenso das Resultat eigener verantwortlicher Tätigkeit wie das Entscheiden über vorliegende Gründe oder das Handeln im Licht von Gründen sein kann, allerdings mit einer Besonderheit: Wie schon die Diskussion der Rolle des Willens in der Erklärung von Intentionalität gezeigt hat, soll eine bewußte und rationale oder sogar verantwortliche Tätigkeit ja eine sein, die im Licht von Gründen vollzogen wird. Zugleich soll eine solche Tätigkeit selbst zumindest zum Teil diese Gründe erst erschließen. Es ist auch nicht immer einfach möglich, die Gründe, die erschlossen werden, von denen abzugrenzen, die diese Erschließung leiten. Die weitere Diskussion wird auch zeigen, über welche Ressourcen Descartes verfügt, mit diesen Fragen umzugehen.

## 4.1.2 Die epistemische Rolle einer Wahlfreiheit

### 4.1.2.1 Freiheit und Verantwortung in der Erkenntnis

Während die Rolle einer Wahlfreiheit bisher eher eine Unterbrechung der rationalen Erkenntnistätigkeit zu enthalten schien, wird in den folgenden Kapiteln erwogen, welchen Beitrag eine solche Freiheit zur Erkenntnisrationalität leisten kann. Zwei hinführende Beispiele aus der gegenwärtigen Erkenntnistheorie unterstreichen im Anschluß an Descartes, daß wissenschaftliche Erkenntnis von einer willentlichen Reflexivität bzw. willentlicher Akzeptanz von Überzeugungen abhängt. Sie beruhen freilich teilweise auf einer anspruchsvollen Sicht der Erkenntnis, die am Modell verantwortlichen Handelns orientiert wird.

Bisher erschien die Freiheit der Indifferenz, die das Konzept des rationalen Willens sprengt, vor allem als eine irrationale Freiheit, sich Gründen zu widersetzen. Sie mag aber einen Beitrag zur menschlichen Rationalität leisten, der es erlaubt, sie als Ergänzung, nicht nur als Begrenzung der rationalen Willensfähigkeit zu interpretieren. Um tentativ eine erste kritische Perspektive auf diesen Beitrag zu entwickeln, sollen Parallelen zwischen der cartesischen und zwei gegenwärtigen Positionen aufgezeigt werden, die sich von der cartesischen anregen lassen. Beide Positionen zielen wie Descartes auf die Bedingungen, unter denen Verantwortung für eine Erkenntnis zugesprochen werden kann. Die erste betont die willentlich eingeleitete Reflexion über unwillkürliche Meinungen als Bedingung dieser Verantwortung, die zweite die willentliche Akzeptanz dessen, was man glaubt. Beide Momente lassen sich bei Descartes finden. Eine umfassende Willensfreiheit auch in der Erkenntnis könnte eine Konsequenz der Auffassung sein, daß Erkennen wie verantwortliches Handeln zu begreifen ist, die Sosa diskutiert. Konsequenter vertritt Zagzebski die Position, daß Erkennende („Knowers“) als solche immer Handelnde („Agents“) sein müssen. Descartes' Projekt der Erkenntnistheorie wird oft mit dem Übergang von unwillkürlichen Meinungen aufgrund impulsiver Evidenz zu einer Reflexion darüber in Verbindung gebracht, wie die Diskussion von Sosas Interpretation des cartesischen Zirkels im Kapitel über die Erkenntnisziele gezeigt hat. Zagzebski schließt in ihrer Erörterung daran an, ob Meinungen, die unmittelbar z.B. aufgrund von Wahrnehmungen entstehen, überhaupt Wissen sind, solange sie nicht in einer reflexiven Einstellung überprüft werden:

„The question is whether the state that results from such subhuman processes is knowledge, or whether knowledge is intrinsically related to the human capacity for self-reflection. The problem here is captured by Descartes[...]“ (Zagzebski 1996, 324)

Zagzebski weist darauf hin, daß für Descartes Erkenntniserwerb mit der Fähigkeit zu tun hat, bewußten Regeln zu folgen, die erst durch einen Prozeß der Erkenntnisreflexion etabliert werden. Verantwortliches Erkenntnishandeln hänge weiter von der Möglichkeit ab, sich Überzeugungen in einer Reflexion *zu eigen* zu machen:

„We have seen that the non-voluntary acts and beliefs of agents can differ in important ways from events that are produced by non-agents. If it is the act of belief of an agent, the agent's subsequent reflectiveness makes it voluntary on the second level. The agent either does or does not make the belief her own. Even non-voluntary acts/beliefs can therefore earn the agent credit (or blame), and in the case of beliefs, they may constitute knowledge.“ (Zagzebski 2001, 154)

Voraussetzung der Verantwortlichkeit in der Erkenntnis scheint zu sein, daß man sich unwillkürliche Überzeugungen *zu eigen* machen kann oder nicht – ganz analog zu Frankfurts Willen zweiter Stufe, in dem man das, was man aufgrund irgendeines Impulses unweigerlich will, in seine Person integriert oder nicht. Wissen als Zielvorgabe der Erkenntnis scheint den Erwerb von Verdienst („credit“) und damit nicht nur die Möglichkeit der Reflexion, sondern deren Vollzug zu erfordern. Dazu gehört, daß solche Überzeugungen nicht einfach entstehen, sondern einen Prozeß durchlaufen, der eine geeignete Beziehung zur Person des Erkennenden herstellt. Auch Descartes hat ja diesen Begriff dessen, was uns *eigen* ist, der Wille. Der Wille ist uns nicht nur an sich am ehesten *eigen*, sondern die Willentlichkeit

ist die Eigenschaft, durch die uns etwas anderes zu eigen wird, so daß wir dafür Lob und Tadel verdienen. Es scheint daher, daß wir uns die Resultate unmittelbarer Impulse, die auf uns wirken, erst zu eigen machen, indem wir uns für oder gegen eine Reaktion auf sie entscheiden. Zagzebski enthält sich allerdings der Folgerung, daß dazu Wahlfreiheit gehöre:

„This naturally raises the question of whether alternate possibilities are necessary at the second level. I will leave that question aside for this essay.”(Zagzebski 2001, 157, Anmerkung zu 154)

Sie unterscheidet zwischen einem radikalen Voluntarismus, der eine bewußte freie Auswahl von Überzeugungen im Licht aller Gründe beinhaltet, und einem schwächeren Voluntarismus, der die willentliche Kontrolle darauf beschränkt sieht, welche Gründe beachtet, Überlegungen angestellt werden etc.. Sie schreibt Descartes den radikalen Voluntarismus zu, während sie den schwächeren bei Augustinus und Thomas v. Aquin sieht (Zagzebski 1996, 63). Diese Unterscheidung führt zu zwei verschiedenen Verständnisweisen der Anforderungen verantwortlichen Erkenntnisverhaltens. Die schwächere liegt darin, daß eine Willensfreiheit besteht, jede Überzeugung, die man unmittelbar hat, z.B. aufgrund einer Wahrnehmung, reflexiv zu überprüfen. Die stärkere cartesische beinhaltet, daß man sich für oder gegen diese Überzeugung entscheiden kann. Zagzebski behauptet anscheinend, daß Verantwortung und die dafür erforderliche Freiwilligkeit notwendige Bedingungen des Erwerbs von *Wissen* seien. Wissen aber ist ein rein erkenntnistheoretischer Zielbegriff. Zagzebski steht damit im Gegensatz etwa zu Sosa, dessen Differenzierung verschiedener Typen des Wertvollen („values“) in der Erkenntnis oben diskutiert wurde. Im Gegensatz zu Sosa behauptet sie nicht nur, daß ein Mehrwert, sondern sogar, daß eine notwendige Bedingung der Erkenntnis darin liegt, daß sie durch willentliches verantwortliches Handeln erworben werden kann. Zagzebski bringt diese Forderung mit der des reflexiven Erkenntniserwerbs zusammen.

In der Tat könnte zumindest eine gewisse Reflexivität im Abgleich mit Standards und anderen Überzeugungen eine Bedingung der Erkenntnis sein. Aber inwiefern hat diese Reflexivität mit Willentlichkeit oder Nicht-Willentlichkeit zu tun? Es könnte manchmal eines Willensakts bedürfen, über eine gegebene Überzeugung zu reflektieren. Diese Notwendigkeit wird unten weiter diskutiert. Aber eine solche Reflexion, vielleicht sogar ein insgesamt hinreichend oder sogar über das Gebotene hinaus reflektiertes Verhalten mag auch ohne Willensentscheidung nicht durch Zufall, sondern aufgrund hinreichend zuverlässiger Regularitäten zustande kommen. Reflexivität mag eine Bedingung der Erkenntnis sein, aber sie erfordert nicht unbedingt freie Willensentscheidungen, zumal diese ja selbst die Frage nach geeigneten epistemischen Prozessen aufwerfen, auf denen sie beruhen müssen, um rational zu sein. Vielleicht erweckt Zagzebskis Isolierung der jeweils einzelnen Überzeugung den Eindruck, daß zu jeder Überzeugung unabhängig von ihrem gesamten Kontext eine Willensfreiheit erforderlich sei, einen Reflexionsakt einzuleiten. Aber eine solche Isolierung ist nicht notwendig. Es könnten ganze Klassen von Überzeugungen Gegenstand einer Reflexivität sein, die es erlaubt, sie zu bewerten, ohne daß jeweils die Freiheit besteht, willentlich zu einer Reflexion über die einzelne Überzeugung überzugehen.

Nun legt sich Zagzebski ja im Gegensatz zu Descartes nicht auf einen starken Begriff des Willens im Sinne einer Wahlfreiheit fest. So könnte Freiwilligkeit gerade darauf beruhen, daß unmittelbare Überzeugungen und Handlungen bewußt mit den eigenen Erkenntnis- und Handlungsprinzipien in Einklang gebracht werden. Ohne diesen Zug, den Descartes nicht macht, gibt es keine zwingende direkte Verbindung zwischen Reflexivität als Bedingung der Erkenntnis und Willensfreiheit. Unabhängig von der Willentlichkeit kann diskutiert werden, inwieweit die Anforderung einer solchen

Reflexivität hinreicht, um den Erkenntniserwerb mit verantwortlichem Handeln zu identifizieren. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, was man von verantwortlichem Handeln fordert.

Wie bisher dargestellt, hat Descartes eine sehr anspruchsvolle Vorstellung von verantwortlichem Handeln. Entsprechend anspruchsvoll ist auch seine These, menschliche Erkenntnis sei notwendig Gegenstand willentlichen verantwortlichen Handelns, wenn er den Erkenntniserwerb in eine allgemeine Theorie menschlichen Handelns eingliedert, auch etwa Urteilen als verantwortliche Aktivität begreift. Menschliches Handeln und damit auch Erkenntniserwerb ist für Descartes immer willentlich und freiwillig und damit etwas, für das man verantwortlich ist. Er scheint somit sogar die stärkere Variante einer Theorie der Erkenntnis als verantwortlichen Handelns zu vertreten, auf die Zagzebski sich nicht festlegt. Aber Descartes seinerseits legt sich nicht ohne weiteres darauf fest, daß im Begriff der Erkenntnis als solcher schon liegt, daß sie Gegenstand eines solchen Handelns ist. Während Zagzebski meint, rein erkenntnistheoretisch Wissen mit Hilfe des praktischen Begriffs der Verantwortung bestimmen zu müssen, bleibt bei Descartes offen, ob Wissenserwerb aus rein erkenntnistheoretischen Gründen verantwortliches Handeln sein muß, oder ob Wissen eigentlich auch durch einen Automaten erworben werden könnte, wie es Sosa sich vorstellt, und nur *menschliches* Wissen deshalb verantwortliches Handeln sein muß, weil der Mensch es nur durch Handeln erwirbt.

Auch wenn Descartes' ein anspruchsvolles Projekt reflexiver Erkenntniskritik vertritt und in seinem Zusammenhang einer epistemischen Willensfreiheit eine wichtige Rolle zuweist, die im nächsten Kapitel näher betrachtet wird, sieht er selbst die Bedingungen von Verantwortung in der Erkenntnis anders als Zagzebski. Bedingung für Lob und Tadel ist keinerlei reflexives Wissen, sondern allein die freie Entscheidung, die in jedem Urteil liegt, auch in denen, zu denen einen Sinneswahrnehmungen unmittelbar bringen. Descartes beseitigt das Problem Zagzebskis, indem er an die Stelle der Unterscheidung von unwillkürlichen und willkürlichen, reflektierten Überzeugungen die von unwillkürlicher Neigung, etwas zu glauben, und dem Urteil als verantwortlicher Entscheidung setzt. Freilich wurde in der obigen Auseinandersetzung mit Hume und Williams schon darauf hingewiesen, daß wohl auch Descartes Verantwortung nur deshalb von der Freiheit des Willensakts abhängig machen kann, weil er sich immer einen Willensakt im Angesicht von Alternativen vorstellt. Darin liegt vielleicht schon eine gewisse Reflexivität, weil man erwägt, ob man ein mögliches Urteil annehmen oder ablehnen soll.

Descartes hält es für angemessen, Begriffe wie Verdienst oder Verschulden auf die Erkenntnis anzuwenden. Dazu müssen wir Urteile frei wählen können. Selbst dieser Aspekt der cartesischen Erkenntnistheorie hat in der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Debatte Befürworter. Daß Descartes die Schwierigkeit spürt, die resultierenden Anforderungen mit denen einer Funktion des Willens in der Erkenntnis zu vereinbaren, zeigt sich, wenn er in dem obigen Zitat aus dem Meslandbrief von einer Freiheit spricht, eine Wahrheit, die wir einsehen, zuzugeben („*admittenda*“, AT IV, 173). Es wurden Gründe genannt, dieses Zugeben doch auf die Urteilsfunktion des Willens zu beziehen. Wendungen wie das „Zugeben“ könnten jedoch veranlassen, die Urteilsfunktion selbst neu zu verstehen, etwa zwischen der Überzeugungskraft einer Idee in foro interno zu unterscheiden, wenn diese Idee eine Überzeugung bewirkt, und dem forum externum der Verpflichtungen, die man mit dem *Urteilen* frei übernimmt. Das Urteil selbst wäre dann in die Nachbarschaft von Phänomenen wie dem Beeiden vor Gericht gerückt. Analog zu einer Verantwortung, die man frei übernimmt, wäre die Anerkennung einer Überzeugung, die man hat, als wahr in einem Urteil zu begreifen. Demnach wäre es möglich, von etwas fest überzeugt zu sein, ohne zu urteilen, daß es wahr sei. Umgekehrt wäre es möglich, zu urteilen, daß etwas wahr sei, ohne davon überzeugt zu sein. Diese Auffassung des

Urteilens scheint zunächst unvereinbar mit der zentralen Rolle, die das Urteil in der Erkenntnis hat. Das Urteil hat nichts mit einem *forum externum* zu tun. Seine Wahrheit oder Falschheit entscheidet, ob man Erkenntnis hat oder nicht. Es könnte allerdings versucht werden, zwischen der Überzeugung, die z.B. identisch mit der konativen Kraft einer Idee wäre und Grade zuließe, und dem Urteil als dem zu unterscheiden, womit man sich eine Überzeugung zu eigen macht.

J. Cohen schlägt eine Unterscheidung von Überzeugung („belief“) und Akzeptanz („acceptance“) vor, mit der er Descartes' Ansätze weiterentwickeln will:

When Descartes held that in human judgement 'the will is much wider in its range and compass than the understanding', he might have done even better to insist on the voluntariness of acceptance. Correspondingly, to practice Cartesian doubt on a proposition is very close to suspending acceptance of this proposition, just as to have an ordinary, natural doubt is to have an involuntary reluctance to believe it.“(Cohen 1989, 370)

Die Unterscheidung von Überzeugung und Akzeptanz erlaubt es Cohen, der Unterscheidung zwischen unwillkürlichen Meinungen und absichtlichem Urteilen Rechnung zu tragen, auf die auch Zagzebski hinweist. Den Unterschied zwischen Überzeugung und Akzeptanz macht Cohen am Beispiel der Möglichkeit deutlich, sich zu verpflichten, eine bestimmte Erkenntnis nicht zu verwenden. Wir handeln und schließen, als hätten wir sie nicht (Cohen 1989, 369). Es geht ihm daher auch um die Möglichkeit der Nichtakzeptanz. Glauben und Akzeptieren gehen oft, aber nicht notwendig miteinander einher. Wir können glauben, was wir nicht akzeptieren, und akzeptieren, was wir nicht glauben. Doch was ist die Akzeptanz im Gegensatz zur bloßen Überzeugung? Cohen beschreibt letztere als Gefühl, daß etwas der Fall ist (Cohen 1989, 368). Die wesentliche Auszeichnung der Akzeptanz im Unterschied zur Überzeugung liegt darin, daß sie willentlich erfolgt, also auch nicht erfolgen müßte, selbst wenn starke Gründe dafür sprechen, und daß wir für sie verantwortlich sind: „It follows that people are held responsible and accountable for what they accept, not for what they believe.“(Cohen 1989, 370)

Cohen legt sich allerdings nicht auf eine so starke Theorie der Willensfreiheit wie Descartes fest. Daher nimmt er die Willentlichkeit auch nicht als hinreichendes Abgrenzungskriterium. Sie muß ergänzt werden um die Verpflichtungen, die mit der Akzeptanz im Gegensatz zur bloßen Überzeugung verbunden sind. Die Verantwortlichkeit für das, was man akzeptiert, liegt vor allem darin, daß die letztere zu intellektuellen Verbindlichkeiten („commitments“) führt, die richtigen Schlüsse im Erkennen und Handeln zu ziehen (Cohen 1989, 371). Auch Überzeugungen veranlassen zu Schlüssen, aber sie führen anscheinend nicht zur Verbindlichkeit, sie zu ziehen –vielleicht aufgrund eines „Sollen impliziert Können“, denn wenn Überzeugungen sich unwillkürlich machen, ist es nicht am Erkennenden, sie herzustellen. Cohen sieht auch Unterschiede in der konkreten logischen Rolle: So glaubt man nicht unbedingt die Konjunktion aller Überzeugungen, die man hat, aber man akzeptiert die Konjunktion alles dessen, was man akzeptiert (Cohen 1989, 372f.). Im Unterschied zu Descartes macht Cohen offenbar einen Unterschied zwischen Schlüssen vom Akzeptierten abwärts und den Evidenzen, die erst zu den Überzeugungen führen, die man akzeptiert oder nicht. Es gibt anscheinend keine Verbindlichkeit, etwas zu akzeptieren oder nicht, sondern nur, bestimmte Schlüsse zu ziehen.

Descartes dagegen behandelt Schlüsse wie impulsive Evidenzen. Insofern scheinen sie wie das, was man unmittelbar einsieht, Gegenstand der freien Akzeptanz. Diese cartesische Vorstellung, Schlüsse seien selbst Gegenstand der Akzeptanz, bringt das Problem mit sich, wie man eine Überzeugung p akzeptieren kann, ohne die Überzeugung q zu akzeptieren, die unmittelbar daraus folgt. Es fragt sich, was die Akzeptanz einer theoretischen Überzeugung überhaupt ausmacht, wenn sie sich nicht in den Schlüssen manifestiert, die daraus folgen. In der bloß negativen Erkenntnismaxime der *Meditationen*

wird dieses Problem besonders deutlich: Dieselbe Vorgabe, die einen verbindet, nur dem klar und deutlich Erkannten beizustimmen, verbindet einen, keine Schlüsse zu ziehen, die nicht klar und deutlich eingesehen werden, es sei denn, es gälte, moralische Gewißheit zu gewinnen. Insofern scheint einen nichts zu verbinden, irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Das Ideal des rationalen Willens mag wohl eine positive Verbindlichkeit beinhalten, diese Schlüsse auch wirklich zu ziehen, aber nur in derselben Weise, wie es beinhaltet, dem klar und deutlich Erkannten beizustimmen. Nun kann man vielleicht nicht alle richtigen Schlüsse überschauen. Auch dürfen Schlüsse nicht ohne die nötige Sorgfalt gezogen werden, die sich eben in der Beschränkung auf das Klare und Deutliche manifestiert. Es wäre daher denkbar, daß ein Schluß eigentlich richtig wäre, aber doch nicht gezogen werden sollte, solange er nicht richtig eingesehen wird. Angesichts der großen Zahl möglicher Schlüsse und der knappen Ressourcen der Erkenntnisgewinnung scheint die Verbindlichkeit, die richtigen Schlüsse zu ziehen, eher graduell. Sie scheint auch nicht unbedingt verschieden von einer Verbindlichkeit, die darin liegt, bestimmte Erkenntnisse in geeigneter Situation zu erwerben. Letztere scheint auch nicht unbedingt auf praktische Erfordernisse beschränkt. Descartes erfaßt vielleicht nicht, welche zentrale Bedeutung es für menschliche Rationalität hat, daß man richtige Schlüsse zieht. Aber wenn bedacht wird, welche besondere Rolle er klaren und deutlichen Einsichten zuspricht, dann wird verständlich, warum er sie Schlüssen gleichstellt. Er kann Cohen auch vorwerfen, daß dieser gar keine Rücksicht darauf nimmt, welche Verbindlichkeiten durch unmittelbare Einsichten und Gründe bestehen mögen, die einem bewußt sind, bestimmte Überzeugungen zu akzeptieren, und, wie gut oder schlecht inferentielle Verbindungen erkannt werden. Insofern sollte Cohens Position durch erkenntnistheoretische Maßgaben ergänzt werden, die auch spezifizieren, wie man sich an der Peripherie des in sich durch inferentielle Beziehungen vernetzten Überzeugungssystems verhalten sollte. Es ist also nicht klar, inwieweit Cohens Konzentration auf das Schlußverhalten angemessen ist. Descartes kann obige Problematik, was die Akzeptanz ausmacht, wenn sie sich nicht im Schlußverhalten manifestiert, im Rahmen seiner metaphysischen Anthropologie mit dem Verweis auf den Willensakt auflösen, der hinsichtlich Wahrheit oder Falschheit bewertbar ist.

Die Unterscheidung von Akzeptanz und Überzeugung könnte dadurch in Descartes' Theorie eingetragen werden, daß sie auf die Unterscheidung der Kraft von Gründen und Ideen, die einen geneigt machen, zu urteilen, daß etwas wahr ist, und des Urteils abgebildet wird. Der Hauptunterschied zwischen Cohens und Descartes' Ansätzen liegt freilich darin, daß für Descartes das Urteil das einzige Resultat ist, auf das Erkenntnistätigkeit zielt, während für Cohen die Akzeptanz eher als eine besondere Kategorie neben die Überzeugung tritt, die unter bestimmten Umständen realisiert wird, z.B. bei der reflexiven Überprüfung der eigenen Überzeugungen. Cohen kann auf diese Weise der Intuition Rechnung tragen, daß der Normalfall einer Erkenntnis eher die unwillkürliche und nicht reflexiv kontrollierte Überzeugungsgewinnung als eine bewußte willentliche Akzeptanz ist. Erstere hat entsprechend größere Auswirkungen auf das Handeln. Aber er nimmt in Kauf, daß verantwortliches Erkenntnisverhalten, wenn es an Akzeptanz gebunden wird, nur einen Bruchteil des Erkenntnisverhaltens bildet. Er behauptet indes, in der Wissenschaft sei Akzeptanz, nicht aber Überzeugung angebracht, weil die nicht willentlich kontrollierten Verursachungsweisen von Überzeugungen die Rationalität der Erkenntnis gefährden (Cohen 1989, 385). Dadurch wird aber verständlich, was Descartes, wenn er wirklich Cohens Theorie der Akzeptanz *avant la lettre* verträte, veranlaßte, der Akzeptanz eine so exklusive Stellung zu geben. Seine Methode soll die Lebenspraxis wissenschaftlich leiten. Er ersetzt daher die Trennung von Wissenschaft und anderen Überzeugungsbereichen durch die von metaphysischer und bloß moralischer Gewißheit, die beide

willentliche Kontrolle und daher Akzeptanz respektive Urteil erfordern. Dazu bedarf es für Descartes einer willentlichen Beistimmung, die auch anders ausfallen könnte. Daher kann etwas wie die bloße Überzeugung, ein Gefühl, das etwas der Fall ist, nur eine Vorstufe des Urteils sein, welches erst eine Rolle im Erkennen und Handeln spielt, und mit dem Erkenntnisziele erreicht werden. Diese Rolle des Urteils oder der Akzeptanz erklärt unabhängig von der inferentiellen Rolle, was es heißt, etwas zu akzeptieren. Erst mit der Akzeptanz werden Erkenntnisziele erreicht, und nur auf sie lassen sich praktische Begriffe wie Verantwortung und Lob und Tadel anwenden.

Diese Begründung einer Willensfreiheit in der Erkenntnis geht freilich von den starken Voraussetzungen aus, daß Erkenntnis Ergebnis verantwortlicher Tätigkeit ist und eine solche Tätigkeit Freiheit erfordert. Solange nicht gezeigt wird, daß Erkenntnis als solche Ergebnis verantwortlicher Tätigkeit sein muß, erscheinen diese Voraussetzungen erkenntnisextern. Auch Cohen entwickelt seine Auffassung der Akzeptanz, soweit wir sie bisher nachvollzogen haben, ja nicht primär mit erkenntnistheoretischen Argumenten, die zeigen, welchen Beitrag die Unterscheidung von Überzeugung und Akzeptanz zur Erkenntnis leistet, sondern eher, um anthropologischen und linguistischen Tatsachen Rechnung zu tragen.<sup>268</sup> Vielleicht gibt es jedoch Gründe, eine epistemische Willensfreiheit einzuführen, die erkenntnisintern sind dergestalt, daß die Willensfreiheit einen notwendigen Beitrag zur Erreichung der aufgezeigten Erkenntnisziele leistet.

#### **4.1.2.2 Die reflexive Aufhebung der Überzeugung**

Nach der hinführenden Diskussion systematischer erkenntnistheoretischer Positionen und ihrer Beziehung zu Descartes wird eher philologisch eine rein erkenntnistheoretische Rolle der Willensfreiheit in der Erkenntnistheorie Descartes' diskutiert. Anhand verschiedener Interpretationen des Unternehmens des hyperbolischen Zweifels wird erwogen, ob eine epistemische Funktion der Wahlfreiheit zu den Bedingungen dieses Unternehmens und damit gelingender Erkenntnistätigkeit gehört, und wie sie mit einer Interpretation klarer und deutlicher Ideen als transparent vereinbar ist.

Nach der hinführenden eher freien Diskussion von Verantwortung und Freiheit in der Erkenntnis wird eine eher philologische Perspektive eingenommen: Wie gehören Freiheit und Erkenntnisreflexion bei Descartes zusammen? Zagzebski bringt unter Berufung auf Descartes Reflexivität und Willensfreiheit in den Bedingungen verantwortlichen Erkenntnisverhaltens zusammen, indem sie auf das Problem der Verantwortung für unwillkürliche Überzeugungen hinweist. An Zagzebskis Lesart wurde kritisiert, daß Descartes das Problem allein durch eine Freiwilligkeit des Urteilens lösen will. Trotzdem muß auch er eine Verbindung zwischen der reflexiven Überprüfung von Überzeugungen und der Freiheit herstellen –aus analogen Gründen, wie sie gegen Frankfurt geltend gemacht wurden. Es muß eine Möglichkeit geben, auf Distanz zu gegebenen Überzeugungen zu gehen, damit ihre Kritik überhaupt eine Wirkung hat. Dieser Grund scheint nicht von vornherein wie Zagzebskis Argumentation auf eine Auffassung der Erkenntnis als verantwortliches Handeln beschränkt. Im folgenden sollen nun Descartes' eigene Überlegungen zur Rolle der Freiheit in der Erkenntniskritik nachvollzogen werden, um die Eventualität einer rein erkenntnistheoretischen Begründung der epistemischen Willensfreiheit zu prüfen. Die Rede von einer positiven Kraft, Gründen zu widerstehen, kann sowohl beinhalten, daß der einzelne sich willentlich für ein ihnen entgegengesetztes Urteil entscheiden kann, als auch, daß er sich willentlich entscheiden kann, trotz der Gründe nicht zu urteilen. Bevor Descartes in den *Meditationen* seine Thesen zur Willensfreiheit einführt, beruft er sich auf diese Ausübung der Freiheit:

---

<sup>268</sup> Wir werden im folgenden die Unterscheidung von Überzeugungen und Urteilen oder Akzeptanz ignorieren.

„In der zweiten Meditation macht der Geist von der ihm eigenen Freiheit Gebrauch und nimmt an, daß nichts existiere, an dessen Dasein nur der geringste Zweifel möglich ist.“(AT VII, 12)<sup>269</sup>

Descartes scheint hier zu viel zu fordern, denn wir urteilen ja schon wieder über Unsicheres, wenn wir annehmen, daß wirklich nichts existiere, dessen Existenz nur bezweifelbar ist. An anderer Stelle fordert er, das Gegenteil dessen zu akzeptieren, was eine mathematische Einsicht zeigt, nämlich diese Einsichten für falsch zu halten, nicht etwa nur die entsprechenden Überzeugungen zu suspendieren (AT VII, 22). Diese Aufforderung ist im Kontext der cartesischen Erkenntnispsychologie zu sehen. Der Wille wird stark durch Routinen und Gewohnheiten bestimmt, die ständig dazu drängen, zu den bestehenden Formen der Willensausübung zurückzukehren. Die Akzeptanz des Gegenteils bestimmter Evidenzen soll ein Gegengewicht zu diesen Routinen bieten, um zu verhindern, daß wir vorzeitig auf Überzeugungen zurückgreifen, deren Rechtfertigung noch aussteht. Descartes übertreibt übungshalber, um den Geist von seinen bisherigen festen Überzeugungen zu befreien. Die Forderung ist daher in zwei Komponenten zu zerlegen, die Übungskomponente und das, was Descartes unabhängig von ihr verlangt: überkommene Urteile zu suspendieren. Die Fähigkeit, Überzeugungen zu suspendieren, erscheint freilich graduell und beschränkt, wenn es dazu der Übung bedarf. Wenn eine solche Übung nicht zu einer absoluten Fähigkeit der Suspendierung führt, bleibt die Gefahr bestehen, daß der Erkennende darin scheitert.

In der eben diskutierten Anweisung liegt anscheinend ein Gebrauch der Willensfreiheit, der das Konzept des rationalen Willens sprengt, weil das, wofür starke Gründe sprechen, mit schwachen Gründen suspendiert wird. Petrik leugnet, daß hier eine Freiheit der Indifferenz nötig sei. Vorgaben für den Willen nötigen zum Zweifel. Auch diese Argumentation wird vielleicht durch eine Parallelstelle widerlegt: Descartes erwidert dort auf Einwände Gassendis, mit denen dieser die Freiheit des Willens in der Erkenntnis bezweifelt. Descartes spricht von der Freiheit, sich vor dem Irrtum zu hüten, indem bestimmten Vorgaben des Intellekts nicht mehr zugestimmt und darin Freiheit manifestiert wird, daß denselben Vorgaben willentlich einmal zugestimmt wird, einmal nicht mehr:

„Denn wenn einmal der Verstand den Willen angewiesen hat, irgendein falsches Urteil zu fällen, dann frage ich Dich, sobald er (der Wille) selbst beginnt, sich zu hüten, im Irrtum zu beharren, von wem wird er denn dazu bestimmt? Wenn von sich selbst, so kann er sich also auf irgendetwas beziehen, wozu er nicht vom Verstande getrieben wird, was Du aber bestrittest und worum allein sich der Streit dreht; wenn aber vom Verstande, so hütet er sich also nicht selbst, sondern einzig und allein, wie er früher nach der falschen Seite gezogen wurde, weil ihm der Verstand das Falsche vorlegte, so trifft es sich nunmehr durch Zufall, daß er nach der richtigen Seite gezogen wird, weil ihm der Verstand das Richtige vorlegt.“(I.III, 347, AT VII, 378)<sup>270</sup>

Die Übersetzung „beziehen“ klingt zu sehr nach der Intentionalitätsproblematik. Es geht um eine Wahl ohne Verstandesvorgaben. An dieser Stelle beschreibt Descartes eine zeitliche Folge. Wir stimmen zuerst dem zu, was vorgelegt wird, und diese Zustimmung führt zu einem Irrtum. Dann aber hüten wir uns. Diese Selbstkorrektur kann nicht vom Intellekt abhängig sein, denn dieser legt ebenso Falsches wie Wahres vor und macht sie dadurch erst notwendig. Der Erkennende wäre sonst vom Zufall abhängig, der einmal gute, einmal schlechte Gründe präsentierte. Descartes scheint hier auf die Entscheidung zu zielen, in Situationen mangelnder Klarheit und Deutlichkeit das Urteil

---

<sup>269</sup> „In secundâ, mens quae, propriâ libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentiâ vel minimum potest dubitare[...]“

<sup>270</sup> „Nam, si semel intellectus determinavit voluntatem ad falsum aliquod iudicium proferendum, quaero a te: cùm primùm ipsa incipit cavere ne in errore perseveret, a quonam ad id determinatur? Si a se ipsâ, ergo potest ad aliquod ferri, ad quod ab intellectu non impellitur, quod tamen negabas & de quo solo controversia est. Si verò ab intellectu, ergo ipsa non cavet; sed tantummodo, sicut prius ferebatur in falsum quod ipsi ab intellectu proponebatur, ita jam casu contigit ut feratur in verum, quia intellectus ei verum proponit.“(AT VII, 378)

zurückzuhalten. Aber er muß mehr meinen. Denn sonst wäre ja denkbar, daß der Verstand selbst Grundsätze gibt, die dazu veranlassen, das Urteil zu suspendieren, und damit den Willen bestimmt, sich zu hüten. Da die konative Kraft von Ideen, die nach Petrik die rechte Erkenntnishaltung herbeiführen soll, zu dem gehören muß, was der Verstand vorlegt, zeigt diese Stelle, daß Petriks Interpretation Descartes' Intentionen nicht gerecht wird. Denn Descartes stellt ausdrücklich fest, daß das, was der Verstand vorlegt, nicht hinreicht, um willentlich die rechte Erkenntnishaltung zu verwirklichen. Also bedarf es offenbar einer Entscheidung. Die Antwort auf Gassendi bezieht freilich schon die Möglichkeiten ein, die erkenntnistheoretische Reflexion einzuleiten und ihre Folgerungen umzusetzen, die erst im folgenden Kapitel diskutiert werden. Sie bezieht sich indes auch auf die Suspendierung unzureichend gestützter Urteile nach dem Vollzug der *Meditationen*, auch wenn nicht ganz klar ist, wozu diese Freiheit nötig ist, wenn die Erkenntniskritik sehr starke Gründe bereitstellt, die den Willen bestimmen, bestimmten Einsichten nicht zu trauen. Aber wenn dann eine Freiheit der Suspendierung besteht, die nicht von Gründen abhängt, kann sie wohl auch im Vorfeld der *Meditationen* bestehen.

Unabhängig von seiner Reduktion der Willensbestimmungen auf die konative Kraft von Ideen ist jedoch Petriks These, wir täten nur so, als wären unsere bisherigen Meinungen falsch (Petrik 1992, 97). In der Tat spricht Descartes von einer bloßen Einbildung („[...]fingam[...]“, AT VII, 22). Trotzdem soll diese Einbildung erlauben, die fehlgeleitete Gewohnheit und die Ablenkung des Urteils vom Richtigen, zu der jene drängt, zu trennen, bis  
„[...]keine üble Gewohnheit mehr mein Urteil von der richtigen Auffassung der Dinge ablenkt.“(AT VII, 22)<sup>271</sup>

Petrik, der den Willen auf die konative Kraft von Ideen reduziert, muß argumentieren, daß die konative Kraft von Gründen zu dieser Fiktion veranlaßt. Aber warum betont Descartes dann die Freiheit des Willens überhaupt? Wenn Petriks Gesamtinterpretation zurückgewiesen, aber die Fiktionsthese aufrechterhalten wird, könnte die Freiheit darin bestehen, zu fingieren. Die Fiktionsthese ist nicht leicht zu widerlegen. Sie ist allerdings philologisch schwer mit der Metapher vom Abbrechen und Neuaufführen des eigenen Hauses vereinbar, mit der Descartes im Discours die Zweifelsoperation bezeichnet. Denn es würde ja nichts eingerissen, wenn der Zweifel eine Fiktion wäre. Weiter reicht eine bloße Überlegung, was wäre, wenn skeptische Hypothesen wahr wären, während die Überzeugungen, die dann falsch wären, voll aufrechterhalten werden, wohl nicht hin, um von einem Zweifel an diesen Überzeugungen zu reden. Weiterhin: Wozu bedarf es der Zweifelsgründe, wenn es nur darum geht, zu überlegen, was unter der Voraussetzung der Fall wäre, daß bestimmte Überzeugungen falsch wären, oder was folgte, wenn man sie nicht hätte? Vielleicht braucht eine solche Überlegung ein Motiv. Aber ein solches Motiv ist ja die Voraussetzung, überhaupt Zweifelsgründe zu erwägen. Die Zweifelsgründe mögen freilich nur vorgebracht werden, um zu sehen, welche Gründe für die Falschheit unserer Überzeugungen ausgeschlossen werden können.

Wenn wir die Perspektive des Adepten berücksichtigen, der die *Meditationen* durchläuft, so kann gegen die Fiktionsthese eingewendet werden, dass dieser Adept gar nicht wissen kann, inwieweit er die Ergebnisse bloßer Fiktionen in seiner Erkenntnistätigkeit berücksichtigen können. Es scheint ihm darum zu gehen, wirklich diejenigen Überzeugungen auszuschließen, an denen ein Zweifel möglich ist. Aber wenn er dann nicht in der Lage wäre, sie wirklich auszuschließen, könnte sein ganzes Unternehmen vergeblich sein. Es könnte trotzdem interessant sein, zu fingieren, unsere

---

<sup>271</sup> „[...] nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a rectâ rerum perceptione detorqueat.“(AT VII, 22)

Überzeugungen seien falsch. Aber es ist nicht a priori sicher, dass auf diese Weise das Überzeugungssystem wirklich von falschen Überzeugungen gereinigt werden könnte.

Auf einen weiteren Grund, sich nicht auf Fiktionen zu beschränken, weist schon Cohen hin, wenn er bloße Überzeugungen aus der Wissenschaft ausschließt (s.u.). In dieselbe Richtung geht obige Überlegung zur Übung, sich der psychischen Wirkung von Vorurteilen zu entziehen, und Descartes' Bild der faulen Früchte, die andere anstecken, mit dem er die Wirkung falscher Überzeugungen illustriert (AT VII, 481): Falsche Überzeugungen könnten in unkontrollierter Weise auf den Geist wirken. Vielleicht haben die bisherigen falschen Überzeugungen eben diese Wirkung auch auf den Gang der Erkenntniskritik, wenn dieser mit Hilfe der Fiktion bewerkstelligt wird, sie seien nicht wahr, während sie weiter unterhalten werden. Aber wird diese Wirkung nicht sichtbar und infolgedessen eliminierbar, wenn der Gang der Erkenntniskritik sich in einer transparenten Argumentationslinie vollzieht, deren Prämissen und Zusammenhänge genau durchdacht werden? Nun unterscheidet Descartes ja durch sein Zweifelsargument zwischen der „logischen“ Verkettung von Gründen und der psychischen Wirkung, die Gründe und ihre Verkettung zugleich auf den Geist haben müssen, damit er die fragliche Argumentation bei sich realisiert. Beide Aspekte sind vielleicht nicht ohne weiteres trennbar. Aber diese mangelnde Trennbarkeit beider Aspekte unterstützt die aus der Unterscheidung zu ziehende Folgerung eher, als daß sie sie in Frage stellte: Es ist nicht ohne weiteres möglich, zwischen der Realisierung einer Argumentation im Geist und den Einflüssen verschiedener geistiger Zustände darauf zu trennen. So könnte die Überzeugungskraft der genius-malignus-Hypothese durch die Evidenz klarer und deutlicher Ideen, die mit Hilfe dieser Hypothese bezweifelt werden sollen, eingeschränkt werden, so daß wir uns mit einer weniger evidenten Widerlegung zufrieden gäben, als erforderlich wäre. Doch bedroht diese Eventualität nicht die Transparenzanforderungen an geistige Prozesse, die Descartes' Ideal der Gewißheit beinhaltet? Diese Anforderungen sind an Situationen gebunden, in denen wir impulsive Evidenzen konzentriert vergegenwärtigen. Diese Situationen sind auch die Fixpunkte, von denen aus versucht werden kann, andere geistige Zustände den cartesianischen Erkenntnisregeln zu unterwerfen. Descartes muß fordern, daß Denkprozesse bei Befolgung bestimmter Regeln, die ihrerseits schon transparent ist, ebenfalls so transparent werden, daß jeder unkontrollierte Einfluß darauf ausgeschlossen werden kann. Weiter muß bei hinreichender Übung auch die Suspendierungsfunktion erlauben, die Wirkung von bisherigen Überzeugungen völlig zu blockieren. Aber Descartes muß die erste Forderung weder für den Zustand partieller Verwirrung vor der Erkenntniskritik erheben, noch muß er sich über sie vor der Erkenntniskritik schon im Klaren sein. Angesichts der möglichen Unsicherheit, die diese Ausgangslage mit sich bringt, könnte es ein Erfordernis des Erwerbs metaphysischer Gewißheit sein, daß jede Irrtumsmöglichkeit aufgrund der eben beschriebenen Einflüsse dadurch ausgemerzt wird, daß die entsprechenden Überzeugungen wirklich suspendiert werden, nicht nur so getan wird, als seien sie falsch. Dazu muß freilich angenommen werden, daß die Suspendierung von Überzeugungen zu den Erkenntnisregeln gehört, deren Befolgung und Wirkung transparent sind. Sonst wäre ja nicht sicher, daß die Suspendierung wirklich die Wirkung von Überzeugungen blockiert.

C. Hookway, der eine radikal anticartesianische Erkenntnistheorie vertritt, indem er die Rolle unmittelbarer emotionaler und intuitiver Bewertungen und die Begrenztheit reflexiver Kontrolle betont, beschreibt eben solche unkontrollierten psychischen Wirkungen von impliziten oder expliziten Einstellungen und Überzeugungen, z.B. eines Verdachts:

„Even if I decide that my suspicion is unwarranted, I may not be able to prevent it from influencing and coloring my other judgments and evaluations.“(Hookway 2000, 157)

So sei unsicher, welche Wirkung ein bewußter willentlicher Zweifel, dem eingefleischte Überzeugungen gegenüberstehen, überhaupt hat:

If I consciously affirm doubt in  $p$  but habitually trust my (probably warranted) confidence that  $p$ , then the question whether I really doubt the proposition may have no straightforward answer.“(Hookway 2000, 158)

Die Freiheit, eingefleischte Überzeugungen wirklich zu suspendieren, könnte umgekehrt die Bedingung sein, einen bewußten willentlichen Zweifel durchzuführen, wie es eine Fiktion nicht selbstverständlich kann.

Hookway übernimmt Peirces Kritik der Zweifelsmethode, denn Zweifel sei nichts, wofür man sich entscheiden kann. Zweifelsgründe machten sich je nach ihrer Kraft fühlbar (vgl. Hookway 2000, 151). Im Gegensatz zu Hookway, der in dieser Verwiesenheit auf unmittelbare und nicht kritisch reflektierte Einstellungen eine Erfolgsbedingung der Erkenntnis sieht, zieht Cohen mit Descartes die Konsequenz, Wissenschaft erfordere, den Einfluß dieser Einstellungen und Vorurteile auszumerzen:

“Perhaps, there is not much harm in the scientist’s in the end believing that  $p$  as well as accepting that  $p$ . But he would do better to school himself into practising a greater intellectual detachment.[...] Also, in the establishment of a belief that  $p$ , some factors might be influential in the black-box of the scientist’s sub-conscious mind which he would reject as irrelevant or prejudicial if they came up for consideration before the tribunal of conscious acceptance.”(Cohen 1989, 385)

Cohen argumentiert, daß vorwissenschaftliche Überzeugungen keinen Einfluß auf eine wissenschaftliche Untersuchung haben dürfen. Offenbar ist er überzeugt, daß das Akzeptierte hinreichend gegen bloße Überzeugungen abgeschottet werden kann. Etwas Ähnliches könnte Descartes’ Freiheitsforderung beinhalten.

Nun soll ja das praktische Leben während des Vollzugs der *Meditationen* unberührt weiterlaufen. Wenn die Gefahr besteht, daß falsche Überzeugungen diesen Vollzug verunreinigen, solange sie nicht suspendiert werden, wie steht es mit den praktischen Überzeugungen, welche die Lebensführung leiten? Die Lebensführung mag aus einer als-ob-Einstellung erfolgen. Während Überzeugungen suspendiert werden, wird doch so gehandelt, als hätte man sie. Dazu muß angenommen werden, daß solches Handeln die Untersuchung nicht ebenfalls verunreinigt. Es scheint jedoch, als müßten bestimmte Überzeugungen weiter bestehen, die den Rahmen das Handelns-als-ob bilden, z.B. die Überzeugung, daß weiter gehandelt werden muß, als ob wahr wäre, was man bisher geglaubt hat, oder die Maximen der provisorischen Moral. Man könnte vielleicht versuchen, diese Überzeugungen selbst in die als-ob-Haltung einzubeziehen. Aber dann müßte diese Haltung sich gleichsam selbst tragen, weil ja eigentlich nichts wahr gefunden wird, worauf sie beruht. Oder man könnte argumentieren, daß diese Voraussetzungen keine schädlichen Wirkungen haben, weil sie die Argumentation der *Meditationen* inhaltlich nicht berühren. Oder man könnte argumentieren, daß man keine Überzeugungen, sondern nur praktische Maximen aufrechterhält. Eine andere Frage ist freilich, inwiefern überhaupt eine Suspendierung stattfinden kann, wenn diese sich nicht praktisch bemerkbar macht. Wenn die Argumentation einer Reinigung von eventuellen schädlichen Einflüssen stichhaltig ist, bietet sie eine Antwort: Die Suspendierung stellt solche Einflüsse still. Abgesehen davon wurde bereits in der Diskussion von Cohens Theorie angedeutet, daß Descartes wohl ein metaphysisches Kriterium des Urteilens geben kann, die nicht auf Konsequenzen für andere Überzeugungen und Handlungen abstellt.

Wenn man sich nicht ganz die Fiktionsthese zu eigen macht, könnte die Berufung auf die Freiheit, Überzeugungen zu suspendieren, auch mit einer anderen Frage zu tun haben: Wie paßt die erkenntnistheoretische Überlegung, die dazu veranlaßt, Überzeugungen, für die sehr starke Gründe,

sprechen, auch mit sehr schwachen Gründen zu bezweifeln, in das cartesische Schema einer konativen Kraft von Gründen? Die jeweiligen Zweifelsgründe sind sehr schwach. Wir müssen sie anscheinend durch eigene Entscheidungen ergänzen, um an starken Evidenzen zu zweifeln. Aber sie werden ja in einen Rahmen gestellt, in dem es sinnvoll erscheint, auch mit sehr schwachen Zweifelsgründen zu zweifeln. Diese Gründe werden vervollständigt durch die erkenntnistheoretische Überlegung, die gleichsam ergänzt, was ihnen an Überzeugungskraft fehlt. Aber welche Kraft eignet dieser ganzen Überlegung und in deren Gefolge den Zweifelsgründen? Ist diese Überlegung selbst klar und deutlich oder bleibt sie hinter klaren und deutlichen Einsichten zurück? Paßt sie in das Schema der unmittelbaren basalen klaren und deutlichen Einsichten und der Folgerungen daraus? Aus der Verlegenheit, solche Fragen beantworten zu müssen, hilft der Verweis auf eine Freiheit des Willens, Überzeugungen mit nur schwachen Gründen zu suspendieren. Vielleicht läßt sich dieser Verweis vermeiden, wenn berücksichtigt wird, daß Gründe im Zeitverlauf schwächer wirken. Aber es wäre abwegig, zu fordern, daß der Denker warten muß, bis die Wirkung von Gründen hinreichend schwach geworden ist, damit ihnen schwache Zweifelsgründe die Waage halten. Mit der Annahme einer solchen Leistung des Willens, schwache Gründe zu unterstützen, handelt man sich freilich andere Schwierigkeiten ein. Denn wären diese Gründe schwach, weil sie weniger gute Gründe als andere sind, wäre es irrational, ihnen eher zu entsprechen als den entgegengesetzten. Sie müssen daher gute Gründe sein, die ohne den Willen nicht die richtige psychische Wirkung hätten. Doch wie kann der Mensch dann für das weitgehende Irregehen verantwortlich gemacht werden, wenn die Vorgaben durch gute Gründe für den Willen unzureichend sind, dieses Irregehen zu korrigieren? Hierin könnte eine Lücke ähnlich derjenigen bestehen, die zwischen der common-sense-Position und der Motivation der Erkenntniskritik klappt. Gerade in der natürlichen Situation, in der diese Überlegung zum erstenmal angestellt wird, ist angesichts des begrenzten Vorrats an verwendbaren Prämissen, der mangelnden Übung im Konzentrieren und der Prägung durch Vorurteile nicht klar, inwieweit Gründe angemessene Kraft entfalten können.

Nun scheinen all diese Überlegungen auch keine rein erkenntnistheoretischen, zumindest insofern sie von der psychischen Verfassung des Menschen abhängen und nicht für alle möglichen erkenntnisfähigen Wesen gelten. Aber sie sind weniger anspruchsvoll als die These, der Mensch sei ein Wesen, das Erkenntnis nur durch verantwortliches Handeln erwirbt, oder für das verantwortlicher Erwerb einen Mehrwert hat.

Verglichen mit der These einer allgemeinen Freiheit der Indifferenz wirkt die Anforderung einer Freiheit der Suspendierung von Überzeugungen im Zusammenhang der Zweifeloperation bescheiden. Sie läßt sich vielleicht mit rein erkenntnistheoretischen Überlegungen motivieren:

„Dieser Gedanke der Verweigerung der Zustimmung ist das wesentliche am methodischen Zweifel [...] daß es eine solche Tätigkeit gibt, ist unbezweifelbar, und daß es sie geben sollte, ist sicherlich eine Voraussetzung dafür, daß es überhaupt irgendeinen selbstkritischen Gedanken gibt.“(Williams 1981, 146f.)

Hierin liegt aber keine Manifestation radikaler Freiheit der Indifferenz, sondern eine andere Manifestation von Freiheit im cartesischen System, die freilich mit jener radikalen Freiheit zu tun hat: eine Freiheit der erkenntnistheoretisch *motivierten* Verweigerung. Williams deutet jedoch auch auf die besonderen Schwierigkeiten einer erkenntniskritischen Willensfreiheit hin. Er betont die Einschränkungen einer solchen Ausübung der Freiheit der Indifferenz, wenn sie in die erkenntnistheoretische Funktion des Willens passen soll:

„Die Einschränkungen bestehen erstens darin, daß der Wille nicht gegen das beschworen wird, was der Denker als [sic!] überwältigende Gründe für eine bestimmte Überzeugung hält, und zweitens, daß seine wichtigste

Verwendung darin liegt, daß er negativ beschworen wird, mit anderen Worten, in Verbindung mit dem Aufgeben einer Überzeugung“ (Williams 1981, 146)

Williams unterscheidet zwischen Überzeugungen, deren Gründe überwältigend erscheinen, und anderen. Wie schon oben ist auch hier festzuhalten, daß eine willentliche Suspendierung nicht weniger problematisch erscheint, wenn es um überwiegende, als wenn es um überwältigende Gründe geht. Übrigens ist auch nicht selbstverständlich, daß die negative Beschwörung des Willens weniger Probleme aufwürfe als eine nicht nur negative. Williams läßt offen, ob der Wille nicht gegen überwältigende Gründe beschworen wird, weil man sich gegen überwältigende Gründe nicht stellen kann, oder weil man keinen Anlaß hat, sich dagegen zu stellen. Descartes indes will auch Überzeugungen suspendieren, für die sonst überwältigende Gründe sprechen, z.B. mathematische Urteile. Wenn es überhaupt erforderlich ist, Überzeugungen zu suspendieren, dann, so scheint es, in gleichem Maße im Falle überwältigender und überwiegender Gründe. Daraus muß keine Freiheit der augenblicklichen Suspendierung zwingender Erlebnisse folgen. Es wäre vorstellbar, daß wir eine bestimmte klare und deutliche Idee nicht bezweifeln können, während wir sie konzentriert erwägen, sondern erst dann, wenn wir sie nicht mehr konzentriert oder direkt erwägen, sondern uns z.B. fragen, ob klare und deutliche Ideen überhaupt zuverlässig sind. Es wurde freilich bereits argumentiert, dass eine solche Restriktion unbefriedigend wäre.

Die Freiheit der Suspendierung klarer und deutlicher Ideen erschien vor allem deshalb mit rationaler Erkenntnistätigkeit unvereinbar, weil sie ein Verhalten wie das folgende erforderte:

*Ich sehe ein, daß p, aber ich möchte prüfen, ob p, und ich urteile daher nicht, daß p.*

Dieses Muster scheint aber eben den Fall der klaren und deutlichen Erkenntnis zu beschreiben, der wir uns in der ersten Meditation verweigern. Nun ist zu bedenken, daß Descartes dort in einem ganz bestimmten Rahmen spricht, in dem Ansprüche auf klare und deutliche Einsicht mit einer Form von Untersuchung konfrontiert werden, die mit der oben diskutierten unabhängigen Motivation danach fragt, ob eingelöst wird, was beansprucht wird. Damit wird der Aspekt einer Einsicht in Frage gestellt, der es irrational erscheinen ließ, ihr nicht zu entsprechen. An die Stelle der obigen Beschreibung der Suspendierung müsste eine treten, die nicht mehr so abwegig scheint:

*Ich fühle den stärksten denkbaren Impuls, zu glauben, daß p, aber ich möchte prüfen, ob ein solcher Impuls zuverlässig ist, und urteile daher nicht, daß p.*

Es wird zwischen dem besonderen psychischen Zwang dieser Einsicht unterschieden, der zu ihrer kausalen Rolle in unserer Meinungsgeschichte gehört, und dem normativen Aspekt, daß sie einen hinreichenden Grund für eine Überzeugung liefert. Diese Darstellung ist allerdings mit der Interpretation klarer und deutlicher Ideen als transparent unvereinbar, die beinhaltet, daß man sieht, daß p, wenn man erwägt, ob p. Ein Ausweg wäre, daß die indirekte Beschreibung p nicht enthalten darf, sondern auf eine Klasse von Evidenzen abstellt, zu der die für p gehört, ohne daß aus der Beschreibung hervorginge, daß diese Evidenzen die epistemischen Eigenschaften klarer und deutlicher Ideen haben, z.B. mathematische oder einfache:

*Einsichten vom Typ mathematischer / einfacher Einsichten scheinen mir wohlbegründet, aber ich möchte prüfen, ob sie zuverlässig sind, und suspendiere daher solche Überzeugungen.*

In dieser indirekten Weise führt Descartes diese Einsichten auch ein, als das, woraus komplexe Ideen in Träumen zusammengesetzt werden (AT VII, 20). Damit scheint ausgeschlossen, bestimmte dieser Überzeugungen zu suspendieren. Dazu gehörte ein Raisonement, das ausgeschlossen wurde, wie:

*Ich suspendiere Überzeugungen vom Typ mathematischer Einsichten. Die Einsicht, daß p, ist eine solche Einsicht. Also suspendiere ich die Überzeugung, daß p.*

Aber vielleicht erfordert der Gang der *Meditationen* gar keine solche konkrete Suspendierung, sondern nur den *Versuch*, Überzeugungen unter einer bestimmten Beschreibung, z.B. mathematische oder solche, gegen die sich das Täuschergottargument wenden läßt, zu suspendieren. Im Laufe der *Meditationen* stellt sich dann heraus, welche Überzeugungen sich auf diese Weise bezweifeln lassen. Obgleich diese Interpretation vermeidet, daß auch überwältigende Evidenzen suspendiert werden müssen, wirft sie drei Schwierigkeiten auf. Wird erstens mit dieser Einschränkung der Freiheit der Suspendierung das Eingeständnis einer umfassenden Wahlfreiheit eingeschränkt? Diese umfassende Wahlfreiheit kann aufrechterhalten werden, wenn zwischen einer erkenntnistheoretisch motivierten oder erlaubten Freiheit und einer irrationalen Willensausübung unterschieden wird. Zweitens fragt sich, wie Überzeugungen so pauschal bezweifelt werden können, ohne sie einzeln zu durchlaufen. Freilich können wir z.B., wenn wir an einem Gewährsmann irregeworden sind, Zweifel an allem fühlen, was er uns gesagt hat, ohne konkret daran zu denken, oder an allem zweifeln, was wir aus einer bestimmten Überzeugung erschlossen haben. Dieser Zweifel scheint eine Disposition, die bestimmte Konsequenzen hat, die sich etwa manifestieren, wenn eine Überzeugung direkt erwogen wird oder ein Handeln von ihr abhängt, vielleicht kontextuell an eine bestimmte Präsentationsweise von Überzeugungen gebunden (die Überzeugung, dass p, als von diesem Gewährsmann stammend). In dieser Weise könnte auch Descartes den Zweifel als eine Willenseinstellung beschreiben, Urteile einer bestimmten Klasse nicht zu fällen. Wie steht es mit den Gewohnheiten, zu denen Urteile führen sollen? Diese Gewohnheiten müssen wohl durchbrochen werden, so daß sie nicht zu den Urteilen oder Handlungen führen, zu denen sie sonst führen würden. Drittens erscheint diese Verständigung mit der Überlegung unvereinbar, daß Überzeugungen suspendiert werden müssen, um ihre eventuellen schädlichen Auswirkungen zu kompensieren. Denn wenn Überzeugungen nicht direkt suspendiert werden, sondern nur unter einer bestimmten Beschreibung, z.B. als mathematische, dann bedeutet das auch, daß sie unter anderen Beschreibungen, z.B. wenn ein mathematischer Sachverhalt direkt erwogen wird, eben nicht suspendiert werden und weiter eine allfällige psychische Wirkung ausüben können. Nun sind ja klare und deutliche Einsichten in unserer Interpretation nicht nur nicht schädlich, es ist auch ganz unvereinbar mit der Erwägung einer davon, sie mit einem Grund zu bezweifeln. Vielleicht kann der Überlegungsgang der ersten und zweiten Meditation so beschrieben werden: Wir nehmen eine Willenseinstellung oder Disposition ein, alles zu bezweifeln, worin uns ein Täuschergott täuschen könnte. In dem Augenblick, in dem eine bestimmte klare und deutliche Einsicht wie der Gedanke „Cogito“ vergegenwärtigt wird, trifft der Wille, sie zu suspendieren, auf das Evidenzerlebnis, das den Willen bricht. Obgleich prinzipiell auch dieser Gedanke bezweifelbar ist, weil der Wille radikal frei ist, *sehen* wir, daß er nicht falsch ist und daher auch mit dem Täuschergottargument nicht bezweifelt werden muß. Die Disposition zu zweifeln kann trotzdem aufrechterhalten werden, solange nicht selbst klar und deutlich eingesehen wird, daß alle Überzeugungen, die sie erfaßt, auf solchen Einsichten beruhen.

Aber vielleicht erfordert dieses Programm sogar eine weitergehende oder zumindest andersartige Willensfreiheit. Wenn die besondere Freiheit, die in der Erkenntnisreflexion ausgeübt wird, durch die Situation der Prüfung bestimmt wird, dann stellt sich weiter die Frage, welcher Zusammenhang zwischen den Zielen und der Fähigkeit besteht, die Prüfungssituation einzuleiten. Vielleicht bedarf es auch dazu einer Leistung der Freiheit, die Erkenntniskritik einzuleiten.

### 4.1.2.3 Das Moment der Unbestimmtheit in der Abfolge geistiger Zustände

Die Diskussion des Zusammenhangs von Freiheit und Erkenntnis wird fortgesetzt. Allgemeiner wird gezeigt, daß das bisherige Ideal des rationalen Willens auf den Zeitpunkt der Vergegenwärtigung einer Einsicht beschränkt ist, aber offen läßt, was die zeitliche Abfolge solcher Einsichten festlegt. Dazu wird eine zweite Funktion der Wahlfreiheit anhand der Frage diskutiert, wie der einzelne dazu kommt, das Unternehmen der Erkenntniskritik einzuleiten.

In der neueren Erkenntnistheorie werden auch „weiche“ Faktoren wie die Lenkung der Aufmerksamkeit, Relevanz der jeweiligen Fragen etc.. als wichtige Themen entdeckt. Im folgenden soll eine andere Dimension der Freiheit der Indifferenz aufgezeigt werden als die bisher dargestellte, die mit solchen „weichen“ Faktoren zu tun hat. Um zu ihr hinzuführen, soll zunächst kurz auf den Beitrag einer Wahlfreiheit zur menschlichen Rationalität eingegangen werden, der vielleicht aus Descartes' Erklärung der Intentionalität folgt. Descartes beschreibt es ja als eine Willensleistung, sich insbesondere rein geistigen Erkenntnisgehalten wie der Winkelsumme im Dreieck zuzuwenden. Er läßt allerdings offen, ob es dazu ganz bestimmter unabhängiger Vorgaben bedarf, ob am Ende die Repräsentation des Gehalts schon bestehen und nur noch der Modus der Aufmerksamkeit verändert werden muß, oder ob es nur schwächerer Vorgaben bedarf, weil es eine elementare geistige Fähigkeit gibt, sich einfach auf Gehalte zu beziehen. Eine solche Fähigkeit muß keine Freiheit beinhalten. Aber die Ausübung der Wahlfreiheit und einer solchen elementaren Fähigkeit haben etwas gemeinsam. Antezedensbedingungen, die vom Willensakt unabhängig sind, reichen anscheinend nicht, den Inhalt der Willensbestimmung wie den jeweiligen gedanklichen Gehalt zu erklären. Descartes könnte beide Erklärungen zusammenführen, indem er die Fähigkeit, sich Gehalten zuzuwenden, als Wahlfreiheit beschreibt; allerdings eine radikalisierte Wahlfreiheit, weil nicht zwischen gegebenen Alternativen gewählt wird, zu deren Repräsentation schon die der Gehalte gehört, denen man sich zuwendet.

Wenn die Willensfreiheit konstitutiv dafür ist, sich gewissen Gehalten zuzuwenden, dann ist sie eine Bedingung menschlicher Rationalität, sofern gewisse Erkenntnisse und Handlungen ohne sie gar nicht zustande kämen. Wie steht diese Rolle der Willensfreiheit zum Ideal eines vernünftig bestimmten Willens? Oft legen Gründe fest, welchen Gehalten sich zuzuwenden vernünftig wäre. Diese Gründe mögen bereits eine Zuwendung zu den Gehalten einbegreifen. So mag ich einsehen, daß es gut wäre, sich jetzt zu fragen, wie groß die Winkelsumme im Dreieck ist, und vielleicht auch schon irgendwie die Gehalte repräsentieren, aus deren Bereich dann die Antwort erfolgt. Gewöhnlich sind solche Vorgaben natürlich eher implizit in der Routine geistiger Tätigkeit enthalten. Es mag auch Beziehungen z.B. inferentieller oder assoziativer Art zu Gegebenem geben, die noch keine Gegebenheit der Gehalte einschließen, denen wir uns zuwenden. Schließlich bleibt auch die Eventualität, daß wir uns Gehalten ganz grundlos zuwenden.

Wenn Intentionalität wirklich auch nur teilweise durch eine Freiheit der Entscheidung erklärt werden muß, ist eine solche Freiheit eine notwendige Bedingung menschlicher Rationalität. Umgekehrt scheint auch schon auf dieser sehr allgemeinen Ebene eine Unsicherheit auf, inwieweit die Vorstellung aufrechterhalten werden kann, der Mensch sei im Erkennen und Handeln wohlbestimmt, wie sie das Ideal des rationalen Willens prägt. Denn wenn es in der Frage, welchen Inhalten man sich willentlich zuwendet, nicht ebenso strenge Prinzipien gibt, die eine Willensstätigkeit leiten, wie in der Frage, was man glauben und wie man handeln soll, wenn Evidenzen mit einer bestimmten Qualität vorliegen, dann wird auch die Wohlbestimmtheit des Erkennens und Handelns in dem Maß eingeschränkt, in dem das Gegebensein solcher Evidenzen, auf die man dann gemäß Prinzipien des rationalen Willens reagiert, selbst so offen ist wie die Festlegung, welchen Gehalten man sich zuwendet. Aber wie er ja überhaupt keine differenzierte Theorie der Intentionalität bietet, tut Descartes nichts dazu, eine solche

Notwendigkeit der Freiheit in der Zuwendung zu Gehalten aufzuzeigen. Ansätze dazu können jedoch vielleicht auf einer konkreteren Ebene gefunden werden, auf der eine Fähigkeit bestehen soll, eine bestimmte Überlegung einzuleiten, die auf der Fähigkeit aufruht, sich Gehalten zuzuwenden.

Die zeitlich erstreckte Dimension der Willensfreiheit, die im folgenden dargestellt werden soll, steht quer zu den eher instantanen Manifestationen der Freiheit des Willens in der Entscheidung für oder gegen ein Urteil oder ein Handeln. Im Zusammenhang der Zuwendung zu Gehalten wurde diese zeitliche Erstreckung noch nicht so deutlich, weil es noch nicht unbedingt darum ging, einen ganzen Untersuchungsgang zu lenken, in dem bestimmte komplexe Gehalte nacheinander erschlossen werden. Auch diese Dimension der Freiheit ergänzt die Idee eines rationalen Willens und bedroht sie zugleich. Auch zu ihr führt die Überlegung hin, was für den Vollzug der *Meditationen* notwendig ist. Oben wurden Zagzebskis Vorschlag diskutiert, daß Wissen von der Fähigkeit abhängt, auf das zu reflektieren, was man unmittelbar zu glauben geneigt ist, und Sosas Behauptung, reflexives Wissen sei besser als unmittelbares. Descartes' *Meditationen* scheinen dieses Programm umzusetzen, unmittelbare in reflexive Überzeugungen zu verwandeln. Eingespielte Weisen, unmittelbar zu Überzeugungen zu kommen, die eine „erste Natur“ des Menschen bilden, werden mit Hilfe der Zweifeloperation allgemein in Frage gestellt, um sie dann auf ihre Zuverlässigkeit in der Erreichung von Erkenntniszielen zu prüfen. Auf das Ergebnis der Prüfung stellen Regeln ab, die ein reflexives Wissen bilden, mit dem jeder einzelne Erkenntnisakt begründet werden könnte. Dann gilt es, diese Regeln, die im Ideal des rationalen Willens zusammengefaßt wurden, in habitualisierten Einstellungen zu internalisieren und so eine „zweite Natur“ zu schaffen, die es erlaubt, den Aufwand einer beständigen Reflexion zu vermeiden. Während für Sosa reflexives Wissen von selbst wächst, betont Zagzebski, daß eine willentliche Fähigkeit bestehen muß, zur Reflexion überzugehen.

Die Ausgangsfrage ist nun, wie Descartes diesen Übergang sieht. Wie kommt es, daß der Denker zuerst einen langen und oft fruchtlosen Bildungsweg vollzieht, den der *Discours* beschreibt, dann irgendwann unversehens sein Überzeugungssystem umstürzt, um es schließlich mit gefestigten Grundsätzen völlig neu zu bauen? Wird er dazu vollständig von Gründen oder Evidenzen gezwungen, oder liegt auch in diesem Übergang ein Moment der Entscheidung, wie es in der Suspendierung von Überzeugungen selbst liegt? Schouls betont das letztere Moment:

„[...] we have first to exert the will in acts of deciding to use the method, and in the act of paying attention to that to which methodic procedure leads us [...]for in these *Meditations* it must still be asked whether reason itself is reliable. [...]It cannot be stipulated *a priori*, therefore, that the method will lead us to the truth.“(Schouls 1980, 46)

Petrik kritisiert die Forderung, wir müßten das Resultat bereits klar sehen, das die Verfolgung der Zweifelsmethode erbringt, um den Gang der *Meditationen* einzuleiten:

„Thus, to be induced to follow the method, we need not perceive its end result with clarity. In fact, we do not have to be able to perceive the outcome at all in order to be induced to embark on the program of systematic doubt. All we need is the realization that our prior approach led us into many errors, the realization that we cannot go wrong, if we never assent to that which can be doubted, and our innate `eagerness to find the truth´.“(Petrik 1992, 103f., Descartes-Zitat Petriks aus AT VIII / 1, 21)

Die ausführliche Diskussion der Voraussetzungen, unter denen eine radikale Zweifelsmethode überhaupt sinnvoll erscheint, die oben geführt wurde, hat jedoch dargetan, daß wir wohl mehr brauchen als diese einfachen Einsichten. Denn mit Petriks Prämissen ist z.B. vereinbar, daß wir am Ende ganz ohne wahre Überzeugungen dastehen, weil keine zuverlässigeren Wege der Überzeugungsbildung die Zweifeloperation überstehen. Wir müssen wohl sogar eine günstige, wenn auch vielleicht keine klare Vormeinung über den Bestand an Erkenntnissen haben, die mit der

Zweifelsmethode erreichbar sind, wenn die Zweifelsmethode wirklich als die einzige rationale Vorgehensweise in der Erkenntnis erscheinen soll. Hinter der Kritik an Schouls steht Petriks Strategie, zu vermeiden, daß es doch einer Freiheitsausübung bedarf, um die Zweifelsmethode umzusetzen, indem die Voraussetzungen dafür möglichst überschaubar gehalten werden. Dadurch wird sinnfälliger, daß diese Voraussetzungen sich auf die konative Wirkung von Gründen beschränken lassen und keine Freiheit erfordern. Auch wenn diese Strategie nicht zum Erfolg führt, bleibt eine andere: Vielleicht sind auch die erweiterten Voraussetzungen Einsichten, denen der Wille spontan folgt. Die günstige Vormeinung über das Resultat des Zweifels scheint aber einer solchen Beschreibung Schwierigkeiten entgegenzusetzen, weil sie vielleicht erst nach Vollendung der *Meditationen* mit hinreichender Kraft eingesehen wird. Selbst wenn es einen Punkt gibt, von dem an sich Einsichten in ganz natürlicher Weise verketteten, vielleicht sogar einen Punkt innerhalb der common-sense-Position, der zur Erkenntniskritik veranlaßt, stellt sich die Frage, was einen bis zu diesem Punkt bringt, was einen dazu bringt, die richtigen Gründe zu erwägen. Wenn das bisherige Überzeugungssystem und die Weisen seines Erwerbs so mangelhaft sind, dann scheinen sie nicht hinreichend dazu.

Damit das Modell des rationalen Willens intakt bleibt, der einfach nur der Überzeugungskraft von Ideen entspricht, muß unterstellt werden, daß die Erkenntniskritik und resultierende Neuorientierung in der Erkenntnis automatisch als Funktion der Überzeugungskraft anderer Ideen zustandekommt. Das Modell bekommt jedoch Risse, wenn wir berücksichtigen, daß die Fehlinterpretation der Sinnesideen uns lange Zeit geprägt hat, und daß wir nun erst zu den Einsichten kommen, die ausschlaggebend für das Projekt der *Meditationen* sind. Dann zeigt sich, daß keine gesetzmäßige Verkettung von Gründen zwangsläufig zu rechtem Erkennen und Wollen führt, sondern daß wir dabei zufälligen Faktoren ausgesetzt sind wie dem Auftreten der jeweiligen Ideen, für das ein enges Modell des rationalen Willens, der auf Verstandesvorlagen reagiert, keine Erklärung bietet. Sollen wir in der Verfolgung von epistemischen Zielen wirklich fehlgehen und sündigen können, dürfen die Gründe die einen dazu bringen, sich willentlich auf das klar und deutlich Eingesehene beschränken, wenn es um die Wahrheit geht, nicht immer schon voll gegenwärtig sein.

In Petriks Interpretation wird zwar nicht verständlich, was die Abfolge der Erlebnisse bestimmt. Aber es gibt Erklärungen, die eine solche Interpretation ergänzen könnten. Verschiedene Alternativen mögen zu einem Unternehmen wie dem der *Meditationen* führen, ohne daß die Freiheit des Willens über den spontanen Nachvollzug von Gründen hinausgehen müßte. Diese Alternativen können nicht angemessen diskutiert, sondern nur angerissen werden:

Die Abfolge der geistigen Zustände mag etwa von außen durch Sinnesideen bestimmt sein, insofern Sinnesideen, die sich unweigerlich einstellen, auch die Aktivierung angeborener Ideen veranlassen. Nun beschreibt Descartes das von Sinnesideen bestimmte Weltbild, das der Mensch von Kindheit an entwickelt, als Antagonisten des methodisch geleiteten Erkennens, das erst durch die Erkenntniskritik etabliert wird. Dieses System scheint eine gewisse innere Konsequenz zu haben, die hindert, es in Frage zu stellen. In den Sinnesideen liegt also kein Anlaß zu dieser Kritik.

Anstelle der Sinnesideen könnte auch die epistemische Praxis einer Gemeinschaft zu einer solchen Korrektur führen. Nach A. Goldmans Vorschlag werden Weisen der Überzeugungsgewinnung in einer Erkenntnisgemeinschaft implizit gemäß dem Kriterium der vorgestellten Verlässlichkeit ausgewählt und sanktioniert. Goldman verbindet diesen Vorschlag mit der These, daß sich in dieser Auswahl auch die verlässlicheren Weisen der Überzeugungsgewinnung irgendwie durchsetzen (Goldman 2002, 43 f.). Goldmans Idee einer epistemic community paßt freilich nicht zu Descartes' Vorstellung, der

Erkennende solle sich nur auf epistemische Arbeitsteilung verlassen, wenn es gar nicht anders geht, und zu Descartes' revolutionärer Haltung gegenüber dem, was seine epistemic community akzeptiert. Die Erkenntniskritik könnte auch das Resultat eines wissenschaftlichen Fortschritts sein. So erkennt Descartes ja die Mathematik als eine Wissenschaft an, die durchaus auf einem guten Wege sei. So ähnlich scheint sich ja Sosa den Übergang vom animalischen zum reflektierten Wissen, von der *cognitio* zur *scientia* vorzustellen. Aber die Gründe, aus denen Sosas Deutung unangemessen schien, lassen sich auch gegen diese Erklärung der Wahl der Methode wenden: Es gibt keinen Erkenntnispfad von Entdeckungen oder Überlegungen, der zur Entwicklung der Methode führt, wie ein solcher Pfad vielleicht von den Keplerschen Planetengesetzen zu Newtons Gravitationstheorie führt, denn sie schließt einen radikalen Bruch mit den bisherigen Erkenntnispfaden ein.

Neben einer solchen Bestimmung von außen könnte auch der Erkennende aus eigener Kraft zu einer solchen Umkehr kommen, ohne daß wir ihm eine Wahlfreiheit zusprechen müssten. Er könnte wie eine Leibnizsche Monade verfasst sein, die spontan nach einer Regel oder einem für sie geltenden Gesetz zu immer größerer Klarheit ihrer Perzeptionen kommt, also einem inneren Entwicklungsgesetz folgen, das irgendwann einen Übergang zu einem reflektierten und korrigierten Wissen beinhaltet (vgl. Dohrn 2001). So spricht Descartes davon, daß der Mensch irgendwann dem Körper nicht mehr ganz diene und dann nach der Wahrheit der Dinge an sich selbst frage. Darin könnte ein Entwicklungsmodell liegen. Aber manche Menschen vollziehen diese Entwicklung nicht. Descartes hatte ja wohl auch genügend Vorgänger, die ebenfalls ein Alter erreichten, in dem der Geist dem Körper nicht mehr ganz dient, bzw. die demselben Entwicklungsgesetz hätten folgen müssen, das Descartes zur Erkenntniskritik geführt hat. Sie kann keine gesetzmäßige Entwicklung des Menschen sein. Auch dieses Modell wirkt zu kontinuierlich für die Entwicklung, die Descartes zeichnet.

Es könnte ein generationenübergreifendes Entwicklungsgesetz sein, das irgendwann in der Geschichte der Menschen zur Erkenntniskritik führt. Ein Modell kontinuierlicher Evolution scheint aber schwer mit der radikalen Umkehr vereinbar, die Descartes herbeiführen will. Vielleicht gibt es ein Entwicklungsgesetz, das irgendwann zu einem qualitativen Sprung führt. Doch wie soll ein solches Entwicklungsgesetz aussehen? Es wäre seltsam, wenn dieses Gesetz vollständig von dem bewußten Gang der Erkenntnisgewinnung getrennt wäre. Dieser Gang der Erkenntnisgewinnung ist jedoch wesentlich durch die vielen Irrtümer geprägt, die bis zur cartesischen Erkenntniskritik durchlaufen werden. In welcher Weise können diese Irrtümer oder das, was zu ihnen führt, als Bedingungen in die gesetzmäßige Entwicklung eingehen? Es wäre auch seltsam, eine Notwendigkeit dieser Irrtümer zu unterstellen. Die Disposition zu solche Irrtümern, die Descartes als Privationen gegenüber einer natürlichen Ordnung beschreibt, scheint nun bestimmten Gesetzen zu unterliegen. Es müßte nach einem Entwicklungsgesetz gesucht werden, das zeigt, welches Prinzip den Irrtümern ebenso wie der resultierenden richtigen Erkenntnisfunktion unterliegt. Nun bietet die moderne naturalistische Erkenntnistheorie vielleicht ein Modell, wie ein Ausleseprozeß von Versuch und Irrtum, von zufälligen Veränderungen dazu führt, daß diese Veränderungen einer bestimmten Zielrichtung entsprechen, so daß diejenigen Überzeugungen und Weisen der Überzeugungsgewinnung übrig bleiben, wie sie die cartesische Methode vorsieht. Diese Methode wäre dann unabhängig von ihrer inneren erkenntnistheoretischen Stimmigkeit das Ergebnis eines kausalen Prozesses der Auslese, weil diejenigen, die der Methode folgen, eher übrig bleiben. Aber wenn es eine Auslese gibt, dann sollte auch diese sich eher in kleinen Schritten als in einer radikalen Revolution vollziehen.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> Unabhängig davon wird die Idee einer naturalistischen Erkenntnistheorie etwa von Plantinga (1993, 2000) mit dem Argument kritisiert, daß diese Theorie einen Grund gegen die Annahme beinhaltet, unsere

Wichtiger ist, daß die Entwicklung der Methode nicht das Resultat einer Weiterentwicklung der natürlichen Ausstattung des Menschen ist. Diese Ausstattung mit dem erforderlichen *bon sens* soll ja allen Menschen gemeinsam sein, wie Descartes im *Discours* betont (AT VI, 3). Der Evolutionsprozeß müßte auf Theorien selbst bezogen werden. Es müßte eine Theorie wissenschaftlicher Revolution benutzt werden, die eine irgendwie der evolutionären parallele Auslese beinhaltet. Ob aber Theorien wissenschaftlicher Revolutionen mit der Darstellung einer weitgehenden Fehlgehens, auf das ein radikaler Umsturz und ein konsequentes Ausrichten an der Methode folgt, wie Descartes es sich vorstellt, vereinbar sind, scheint zweifelhaft. Außerdem stellen solche Theorien keine so starken Entwicklungsgesetze auf, daß die Entwicklung einer Methode wie der cartesischen zwingend würde.

Die Idee einer naturalistischen Erkenntnistheorie ist unabhängig davon zumindest in ihrer evolutionstheoretischen Fassung mit der cartesischen Erkenntnistheorie nicht ohne weiteres vereinbar. Abgesehen von den anderen metaphysischen Voraussetzungen unterscheidet Descartes selbst zwischen dem, was der Erhaltung des Körpers nützt, und der Erkenntnis als Vollkommenheit, die ein epistemisches Ziel ist, das bei der Auswahl der Methode maßgeblich ist, aber dem Überleben schädlich sein kann. Selbst wenn es sich verbietet, Erkenntnis dann weiter zu suchen, zeigt sich darin die Unabhängigkeit bestimmter Erkenntnisziele von der Selbsterhaltung.

Descartes weist ja den Vorschlag, der Verstand veranlasse den Willen, sich zu hüten, mit dem Argument zurück, daß es dann ein Zufall wäre, wenn der Wille sich hütet. Die bisher diskutierten Alternativen teilen seine Voraussetzung, was mit dem Verständlichmachen der Erkenntniskritik gemeint ist: Es kann nicht einfach ein Zufall sein, daß es zu ihr kommt. Es scheint auch ein Problem des Verstandes zu sein, daß er zufällig, also nicht methodisch, mal Wahres, mal Falsches vorlegt. Doch warum diese Voraussetzung? Warum kann es nicht eines günstigen epistemischen Zufalls bedürfen, damit es zur Erkenntniskritik kommt? Descartes meint, hinreichende Gründe für dieses Projekt zu haben. Es könnte Sache des Zufalls sein, daß diese Gründe gerade Descartes in den Sinn kommen. Die Vereinbarkeit dieser epistemischen Zufälle mit den Anforderungen der Erkenntniskritik könnte in zwei Hinsichten bezweifelt werden. Erstens könnte anschließend an das Bild der faulen Früchte der Verdacht aufkommen, daß die zufällige Entstehung der erkenntnistheoretischen Überlegungen deren Resultate beeinträchtigt. So bestimmt das Erkenntnisverhalten des einzelnen, z.B. seine Konzentration auf Gründe, deren Wirkung mit. Ebenso gut könnten unkontrollierte zufällige Einflüsse diese Wirkung mit bestimmen, so daß relevante Gründe unberücksichtigt bleiben, Gründe stärker scheinen als angemessen etc.. Aber Descartes zieht ja mit Hilfe der Suspendierungsoperation einen Schutzwall gegen solche kontingenten Einflüsse. Zweitens wäre es besser, wenn der Mensch an dieser für die Erkenntnis so wichtigen Stelle nicht auf günstige Zufälle angewiesen wäre. Aus erkenntnistheoretischer Sicht müßte freilich jeder stärkere Sinn als der erst begründet werden, in dem

---

Überzeugungen seien verlässlich, denn Überzeugungen, die zu größerer Überlebenswahrscheinlichkeit führen, könnten ebenso gut falsch wie wahr sein.

“With respect to those factors crucially important for coming to a sensible view of the reliability of his belief-producing mechanisms -how they were formed and what their purpose is if any- he must concede that the probability that those faculties are reliable is at best inscrutable. Unless he has some other information, the right attitude would be to withhold R[=our cognitive faculties are reliable]. But then something like Hume’s attitude toward my beliefs would be the appropriate one. I recognize that I can’t help forming most of the beliefs I do form, [...]because I now do not believe that my cognitive faculties are reliable (I withhold that proposition [R]), I also realize that these beliefs produced by my cognitive faculties are no more likely to be true than false.”(Plantinga 2000, 238)

Wenn Plantinga Recht hat, kann man nicht davon ausgehen, daß Descartes’ Methode, nur weil sie die richtige ist, also eher zu wahren als zu falschen Überzeugungen führt, auch für das Überleben besser ist, also wahrscheinlicher aus dem Prozeß sich ergibt als eine, die zu Irrtümern führt.

es bei jedem Ziel besser ist, die Faktoren zu kontrollieren, von denen die Erreichung dieses Ziels abhängt; besser, nicht unabdingbar. Doch die Abhängigkeit von günstigen Zufällen steht in einer Spannung zu Descartes' Behauptung, daß wir sicher sein können, die wesentlichen Güter des Geistes zu erreichen. Da die wesentlichen Erkenntnisziele vom Vollzug der Erkenntniskritik abhängen, wäre diese Sicherheit in Frage gestellt, wenn die Erkenntniskritik vom Zufall veranlaßt werden müßte. Descartes könnte diese Sicherheit natürlich nach dem Gang der Untersuchung ansetzen. Aber er gründet sie wohl auf die dauerhafte Natur des Menschen. Es gibt also Gründe der metaphysischen Anthropologie, die einen veranlassen könnten, eine solche Zufallsabhängigkeit zurückzuweisen. Der Mensch ist wohl für Descartes nicht so beschaffen, daß er in den wesentlichen Dingen vom Zufall abhängig wäre. Darauf scheint die Behauptung zu beruhen, der Mensch sei für die Erkenntnis und andere vorrangige Vollkommenheiten voll verantwortlich. Weiterhin entsteht ein Theodizeeproblem, wenn der Mensch zu einem radikalen Fehlgehen tendiert, aus dem ihn nur ein Zufall herausführt. Daher scheinen doch wieder nicht rein erkenntnistheoretische Überlegungen in der Beschreibung der Erkenntnisvoraussetzungen eine Rolle spielen.

Petrik ergänzt seine Spontaneitätskonzeption durch eine wichtige Unterscheidung:

„Thus it is important to note that the kind of necessitarianism to which Descartes is committed is not one in which the freedom of the will is compatible with the subsumption of one's entire consciousness under necessary laws. The kind of necessitarianism to which he is committed is one in which freedom is compatible with the determination of the will by the contents of consciousness on a given occasion. This type of necessitarianism might be referred to as an atomistic, and not an absolute, necessitarianism.[...] it is insofar atomistic as it denies the possibility of establishing necessary laws that capture the transition from one conscious stage to the next.“(Petrik 1992, 71)

Die notwendige Korrespondenz von Idee und Willensentscheidung beschränkt sich auf den Moment, nicht auf die Verkettung von Momenten. Eine Idee, die den geistigen Zustand zu  $t_1$  bestimmt, bestimmt nicht notwendig den zu  $t_1 + \Delta t$ . Von der Verkettung geistiger Zustände hängt die Möglichkeit ab, von einem Zustand der mangelnden Gewißheit zur Methode und mit ihr zu einem Zustand zu gelangen, in dem wir Gewissheiten maximieren.

#### **4.1.2.4 Die Freiheit des Willens im Übergang zur Erkenntniskritik**

Es wird gezeigt, wie die Unbestimmtheit der Abfolge geistiger Zustände durch eine Wahlfreiheit ausgefüllt werden kann, und diskutiert, inwieweit eine solche „liberty of opportunity“ das Ideal des rationalen Willens ergänzen kann, obgleich sie nicht durchgängig nach dem Muster einer Orientierung an wohlbestimmten Einsichten begriffen werden kann.

Die Unbestimmtheit der Abfolge geistiger Zustände reicht jedoch nicht hin, auszuschließen, daß es ein Zufall ist, wenn einer in geregelter Weise zum richtigen Erkenntnisweg gelangt. Schouls schlägt vor, diese Unbestimmtheit durch eine „liberty of opportunity“ auszufüllen. Petrik weist eine solche Indifferenz in der Abfolge dieser Zustände zurück, zum einen wohl, weil sie die Eindeutigkeit der Interpretation des Willens als bloße Spontaneität im Verfolgen einer Vorgabe stört, zum andern aber, weil eine Interdependenz zwischen beiden Funktionen des Willens besteht. Die Anerkennung der Willensfreiheit in der Abfolge von Zuständen könnte zum Einfallstor einer allgemeinen Freiheit der Indifferenz werden. Für die Freiheit, die Abfolge der eigenen geistigen Zustände mit zu bestimmen, kann die Antwort auf Gassendi ins Feld geführt werden (AT VII, 278): Wir stimmen dem Falschen zu, das der Verstand vorlegt, dann hüten wir uns willentlich. Darin liegt wohl eine Freiheit der Indifferenz, dem nicht immer zuzustimmen, was der Verstand vorlegt. Aber es geht Descartes wohl auch darum, zu erklären, was dazu bringt, nicht mehr zuzustimmen. Auch die Bedingungen dafür

liegen nicht allein im Verstand. Wir müssen die Überlegungen willentlich herbeiführen, die veranlassen, sich zu hüten.

Gegen den Voluntarismus in der Erkenntnis wurde eingewendet, daß unsere Urteile Ergebnisse nicht dessen sind, was wir glauben wollen, sondern der Gründe, die wir berücksichtigen. Hierin scheint eine Grundbedingung menschlicher Rationalität zu liegen: Wenn wir einmal Gründe als solche erfaßt haben, müssen wir ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen. Der normale wie der ideale Fall des freien Willensgebrauchs besteht also darin, sich von Gründen leiten zu lassen, nicht, sich gegen sie zu stellen. Folgende Beispiele erscheinen jedoch vereinbar mit menschlicher, d.h. an eine beschränkte Kapazität, Einsichten und Gründe in Ereignissen zu vergegenwärtigen, gebundener Rationalität: Wir können zu einem Zeitpunkt glauben, zwingende Gründe zu haben, daß p, also glauben, daß p, und zu einem anderen Zeitpunkt glauben, daß zwingende Gründe dafür sprechen, daß nicht p, also glauben, daß nicht p. Es ist denkbar, daß wir zwingende Gründe dafür, daß p, vernachlässigen, auch wenn sie uns eigentlich bekannt sind, d.h. wenn wir sie uns nur vergegenwärtigen müßten, ohne daß äußere Bedingungen wie Beobachtung etc. hinzutreten müßten. Wir können logische Konsequenzen aus Einsichten, die wir einmal gewonnen haben, vernachlässigen. All diese Beispiele scheinen zunächst nichts mit willentlichen Entscheidungen zu tun zu haben. Es scheint indes mit einer so begriffenen begrenzten Rationalität durchaus vereinbar, daß wir etwas nur glauben, weil wir uns nicht weiter anstrengen wollen, nach weiteren Gründen dagegen zu suchen, obgleich es nur einer solchen Anstrengung bedürfte, sich entsprechende Gründe zu vergegenwärtigen. Diese Weigerung ist dabei natürlich kein Grund, sondern ein Anlaß oder eine Ursache für jene Überzeugung, indem ich gar nicht dazu gelange, bestimmte Gründe zwingend zu finden. Auch andere Autoren erkennen eine solche Rolle willentlicher Entscheidungen an:

„Even if belief formation is not a matter for decision, both theoretical and practical deliberation involve decisions: I can choose to collect more evidence, to check a train of reasoning, to try to think of more relevant alternatives to a proposition I am disposed to believe.“(Hookway 2000, 153)

„We need to make choices in intellectual inquiry, just as much as in deliberation leading to action, and the extent to which we should persevere in a line of inquiry or face and answer attacks from others is a matter of judgment.“(Zagzebski 1996, 221)<sup>1</sup>

R. Audi schließt aus solchen Beobachtungen auf eine willentliche Kontrolle des Erkenntnisprozesses:

„[...] we do have a good measure of indirect voluntary control over belief formation, for instance by exposing ourselves to evidence and by making a determined effort to resist forming beliefs when we find ourselves lacking certain kinds of grounds. This is part of epistemic virtue[...]“(Audi 2001, 87)

So mag ich mich auf ein Verfahren einlassen oder nicht, meine bisherigen Überzeugungen einer philosophischen Prüfung zu unterziehen, und von dieser Entscheidung mag abhängen, ob ich alle diese Überzeugungen beibehalte oder nicht. Dabei spielen natürlich auch Gründe eine Rolle. Indes mag ich Descartes' Gründe zugunsten eines solchen Unternehmens absolut überzeugend finden, und gleichwohl davon Abstand nehmen, dieses Unternehmen durchzuführen und meine bisherigen Überzeugungen beibehalten. Zumindest scheint eine solche Möglichkeit eher in Richtung der Möglichkeit, gegen das zu handeln, was man moralisch richtig findet, als der Möglichkeit zu gehen, die Gründe für eine Überzeugung hinreichend zu finden und doch nicht entsprechend zu urteilen. Die genannten Unbestimmtheiten sind nicht von vornherein als Unbestimmtheiten einer zeitlichen Abfolge charakterisiert. Es ist zu erwarten, daß die Unbestimmtheit der zeitlichen Abfolge in eine allgemeinere Vorstellung solcher Unbestimmtheiten eingebettet wird, die auch durch eine liberty of opportunity oder Freiheit der Indifferenz ausgefüllt werden können.

Die bisherigen Beispiele wirken, als liege eigentlich fest, welches Verhalten das richtige wäre. Aber wenn wir uns an die Schwierigkeit erinnern, der moralischen Gewißheit in einem Ideal des rationalen Willens Rechnung zu tragen, indem ein angemessener Abgleich der Sinnesideen und Leidenschaften miteinander festgelegt wird, dann ändert sich das Bild teilweise. Es gibt nicht ohne weiteres Regeln, welches Erkenntnisverhalten bei knappen Mitteln das bestmögliche ist, die dem Erkennenden zugänglich wären. Gleiches gilt für das Ausgangsproblem, was zur Erwägung der Gründe veranlaßt, die für die Erkenntniskritik sprechen. R. de Sousa faßt Phänomene dieser Art zum „Rahmenproblem der Philosophen“ zusammen:

„Keine Logik determiniert die *Dringlichkeit*: was beachtenswert ist, worauf man sich konzentrieren sollte, was zu fragen ist. Und keine induktive Logik kann eine streng rationale Wahl zwischen den Extremen der „weicheren“ und „härteren“ Beeindruckbarkeit treffen.“(de Sousa 1997, 313)

Das Ideal epistemischer Rationalität läßt bestimmte Lücken offen, deren Ausfüllung Bedingung erfolgreicher Erkenntnistätigkeit ist, ohne daß sich daraus Verhaltensregeln ableiten ließen. Solche Lücken sind natürlich von Fällen wie der Frage zu unterscheiden, ob man noch einmal nachrechnet, wenn hinreichende Gründe zum Verdacht gegen eine Rechnung bestehen, oder eine Untersuchung führt, für die hinreichende Gründe sprechen, in denen auch eine Wahl stattfinden mag. In solchen Fällen wird ja determiniert, was beachtenswert ist; der Erkennende hält sich nur nicht unbedingt daran. Aber wenn er wirklich unsicher ist, ob er z.B. noch einmal nachrechnen oder von den erzielten Ergebnissen weiter voranschreiten soll, ohne daß ihm ausschlaggebende Gründe hinreichend einfach zugänglich wären, könnte ein Rahmenproblem vorliegen. In den Vorgängen, die diese Lücken ausfüllen, muß keine Äußerung von Freiheit liegen. Aber warum sollten die obengenannten Beispiele, wenn es überhaupt frei gewählte Handlungen oder Willensakte in Descartes' Sinn gibt, nicht ebenso gute Kandidaten dafür wie viele andere Handlungen sein? Es mögen zwei Anlässe zu Bedenken bestehen. Die Lücken, die hier bestehen, sind nicht ohne weiteres durch eine bewußte Entscheidung für eine bewußte Alternative auszufüllen. Denn die Fähigkeit, sie auszufüllen, gleicht insofern der elementaren Fähigkeit, sich Gehalten zuzuwenden, als man sich ja nicht für oder gegen die Erwägung bestimmter Gründen *als solcher* entscheiden kann, ohne sie schon zu erwägen. Das Rahmenproblem dreht sich auf elementarer Ebene darum, was einem überhaupt bewußt wird, und was einem gar nicht erst in den Sinn kommt. Es könnte ein gewisser Spielraum bestehen, ob eine Argumentationslinie weiter verfolgt wird. Auch die Entscheidung über den Abgleich innerhalb des eigenen Überzeugungssystems scheint einen solchen Spielraum zu lassen. Aber auch dieser erweist sich als problematisch, wenn erwogen wird, daß man sich den Gegebenheiten, zwischen denen der Abgleich stattfindet, zuwenden muß. Hierbei sind freilich mehrere Arten von Situationen zu unterscheiden: Entweder es gibt überhaupt Gründe oder Motive, wie weitergefahren werden sollte oder nicht. Wenn es sie gibt, sind sie gegenwärtig oder nicht. Weiter mögen sie bereits eine Alternative privilegieren oder nicht. Dem grundlegenden Rahmenproblem entspricht die Situation, in der es keine überwiegenden Gründe gibt. Inwieweit Descartes in den verschiedenen Situationen eine „liberty of opportunity“ unterstellen sollte, hängt auch davon ab, wie er die grundlegende Fähigkeit beschreibt, sich Gehalten zuzuwenden. Eine weitere Schwierigkeit könnte sein, daß die Erkenntnis stärker durch Normen und festgelegte Ziele bestimmt ist als die Praxis, wenn bezweifelt wird, ob es ethische Wahrheiten gibt etc.. Aber die skeptischen Herausforderungen wie die Schwierigkeiten einer konsistenten Beschreibung normaler Erkenntnispraxis zeigen, daß dieser Eindruck gar nicht ohne weiteres durch genaue philosophische Analysen bestätigt werden kann.

Inwiefern ist eine solche „liberty of opportunity“ ein Erfordernis der Erkenntnis selbst? Sie könnte ein solches Erfordernis sein, weil sie eine notwendige Bedingung des Erkenntniserfolgs ist, den die *Meditationen* herbeiführen. Aber ihre Ausübung ist ja nur nötig in dem Fall, in dem sich Gründe nicht von selbst so verketteten, daß sie diesen Erkenntniserfolg herbeiführen. Das aber heißt, daß diese Willensleistung nicht ganz von Gründen herbeigeführt werden kann. Doch worin unterscheidet sie sich dann noch von dem Zufall, der als Anlaß der Erkenntniskritik ausgeschlossen werden sollte? Ein solcher Unterschied könnte in drei Hinsichten bestehen. Die Ausübung der Willensfreiheit ist a) das, wodurch wir uns etwas zu eigen machen. Wenn wir den Erkenntniserfolg durch eine Entscheidung herbeiführen, könnte die besondere Beziehung, die dadurch zu unserer moralischen Person hergestellt wird, selbst dann gegen Zufälle abgegrenzt werden, wenn sie nicht im Licht hinreichender Gründe erfolgt. Aber diese Abgrenzung von eigener Leistung und moralischem Zufall hat nichts mit erkenntnisinternen Erfordernissen zu tun. Eine solche Unterscheidung von eigener Leistung und Zufall mag b) aus einer praktischen Sicht der Erkenntnis selbst als verantwortliches Handeln abgeleitet werden, wie sie Zagzebski entwickelt. Aber bisher haben wir keine hinreichenden erkenntnisinternen Gründe gefunden, die für eine solche Sicht sprechen. Descartes' Akzeptanz einer solchen Sichtweise schien eher das Resultat einer anthropologischen Einbettung der Erkenntnis als rein erkenntnistheoretischer Überlegungen. Für beide Hinsichten (a und b) ergibt sich zudem das Problem, daß verantwortliches Handeln auch für Descartes mit Gründen zu tun hat. Vielleicht kann Verantwortung auch angesichts unzureichender Gründe bewußt und willentlich übernommen werden. Eine rein erkenntnistheoretische Einbettung der Willensleistung könnte nun c) an die Aspekte der Erkenntnis anschließen, die Sosa animalisches Wissen nennt. Überzeugungen entstehen oft ganz ohne Vermittlung von Gründen oder Überlegungen, z.B. aufgrund von Wahrnehmungen. Der Grund, warum solche Überzeugungen doch verläßlich sind, ist der, daß sie durch Ausübung verläßlicher Fähigkeiten gewonnen sind. So könnte auch der Wille, der ohne Gründe ausgeübt wird, nach dem Muster einer solchen Fähigkeit beschrieben werden. Doch welche Gründe ließen sich, wenn wir uns über die Willenausübung Rechenschaft geben, für diesen Erfolg geltend machen? Diese Gründe müßten entweder die Gründe enthalten, von denen der Wille geleitet wird, die aber gerade nicht hinreichend sein sollten, ihn zu bestimmen; oder der Wille müßte als eine verläßliche Erkenntnisfähigkeit beschrieben werden. Descartes will ihn ja auch als rationalen Willen beschreiben. Aber diese Beschreibung stellt auf seine Funktion ab, Gründen Rechnung zu tragen, ist nicht analog z.B. zur Beschreibung von Wahrnehmungsfähigkeiten.

Insofern kann die Ausübung der „liberty of opportunity“, wenn keine starke praktische Sicht der Erkenntnis unterstellt wird, zwar als Bedingung der Erkenntnis beschrieben werden, aber nicht als eine Bedingung, ohne die ein Erkenntniserfolg nicht vorstellbar wäre, weil er sich auch dem Zufall verdanken könnte. Die „liberty of opportunity“ kann nicht als ein epistemisches Desiderat beschrieben werden, auch wenn sie für den Erkenntniserfolg, den Descartes erreichen will, unerläßlich sein mag. Wie die Diskussion der Leidenschaften zeigen wird, erscheint zwar zweifelhaft, daß eine andere Erklärung als eine freie Wahl das Rahmenproblem effizienter lösen würde. Aber die Schwierigkeiten, das Modell einer bewußten Wahl von Alternativen auf die Bedingungen anzuwenden, etwas bewußt zu machen, lassen zweifeln, daß die „liberty of opportunity“ überhaupt eine Erklärung bietet.

Weitergehende Bestimmungen insbesondere der Leistungen des Willens in der Erkenntnis, die eher in die Richtung einer „liberty of opportunity“ gehen, finden sich in den *Passions*. Sie wurden bereits im Abriß der Theorie geistiger Akte erörtert. In den schon zitierten Artikeln 18 und 20 spricht Descartes von der Fähigkeit des Willens, die Gedanken auf etwas Geistiges zu richten. Während sich die

Sinneswahrnehmungen der Dinge dem Bewußtsein aufdrängen, wenn wir diese Dinge sinnlich wahrzunehmen meinen, aufgrund einer bestimmten kausalen Verbindung mit dem Körper durch Vermittlung der Nerven (§ 21), gilt für Schöpfungen der Einbildungskraft, das körperliche Gedächtnis (§ 42) und den wichtigeren Bereich der klaren und deutlichen Ideen, die allein dem Verstand zugänglich sind, für den die Erfassung des eigenen Wesens ein Beispiel ist, daß eine solche Erfassung das Ergebnis einer Willensaktivität sein kann oder muß. Erst durch den willentlichen Zugriff wird dann etwas evident, auch wenn er allein nicht hinreicht, sondern die Evidenz sich auf ihn hin einstellt. Ohne daß er eine befriedigende Theorie liefern könnte, welche die vielen Bestimmungsgrößen in eine Ordnung brächte, die den Willen in der Abfolge der Ideen leiten, ist sich Descartes doch der Komplexität dieses Zusammenwirkens von Bestimmungsgrößen halb bewußt. In den *Passions* liefert er verschiedene Beispiele eines solchen Zusammenwirkens, aus denen eines herausgegriffen sei. Die Leidenschaft der Eifersucht veranlaßt einen zur intensiven Suche nach Gründen für eine bestimmte Annahme und zu einer bestimmten Einschätzung dieser Gründe:

„[...] Sie entspringt nicht sowohl aus der Stärke der Gründe als aus der großen Schätzung des Gutes ; deshalb untersucht man selbst die kleinsten Anlässe zum Verdacht und hält sie für erhebliche Gründe.“ (§ 167)<sup>273</sup>

Gründe üben also nicht von vornherein je nach ihrem Gewicht eine bestimmte Wirkung auf unsere Überzeugungen aus, sondern werden gemäß Voreinstellungen, in diesem Fall einer Leidenschaft, überhaupt erst gesucht und eingeschätzt oder nicht. Die Leidenschaften müssen in unserer bisherigen Analyse ihrerseits wieder als Gründe für die Annahme interpretiert werden, ein bestimmtes Erkenntnisverhalten sei praktisch nützlich, in dieser Lage die eifrige Suche nach Gründen für den Argwohn und die Tendenz, diese Gründe stark zu gewichten.

Offenbar besteht eine gewisse Asymmetrie der diachronen und der synchronen Manifestation der Freiheit. Ideen, die in einem Zustand vergegenwärtigt werden, bilden eine sichere Basis unseres Wissens. Solchen privilegierten Einheiten eignet eine natürliche Überzeugungskraft. Es ist zu unterscheiden zwischen diesen natürlichen Einheiten und ihrem Kontext. Mit dem Begriff des Kontexts wird die gesamte Einbettung dieser Einheiten allgemeiner gefaßt als durch den Gedanken einer Abfolge, auch wenn die zeitliche Abfolge angesichts der Zuordnung von gegenwärtigem Zustand und Idee als jeweils atomaren Einheiten der Gewinnung von Wissen eine zentrale Rolle in der Kontextbildung spielt. Während an den natürlichen atomaren Einheiten des Wissens und ihrer Überzeugungskraft nichts zu ändern ist, gibt es für ihren Kontext nicht von vornherein feste Vorgaben. Diese Offenheit kann genutzt werden, um stabile Vorgaben, die dienen, die Ziele des Menschen zu erreichen, an die Stelle solcher zu setzen, die nicht dazu dienen.

Die Offenheit oder Unbestimmtheit des Willens ist kein Idealzustand. Wir sollen nicht glauben „ $(a - b)^2 = a^2 - 2ab - b^2$ “, nur weil wir nicht noch einmal nachrechnen. Wir sollten uns auf das cartesische Unternehmen der *Meditationen* einlassen etc.. Die Unbestimmtheit des Willens ist vielleicht eine Bedingung, sich auf das cartesische Programm einzulassen, aber sie ist auch gegenüber dem idealerweise nur durch Gründe und ausgewiesene Evidenzen bestimmten Willen ein Mangelzustand. Diese sinnvolle Abfolge wäre, wenn der Geist frei vom Körper wäre, selbstverständlich gegeben, denn der Wille wäre nur klaren und deutlichen Ideen ausgesetzt, von denen er sich nur in einer irrationalen Anstrengung lösen könnte:

---

<sup>273</sup> „[...] La Jalousie [...] ne vient pas tant de la force des raisons [...] que de la grande estime qu'on en [un bien] fait, laquelle est cause qu'on examine jusques aux moindres sujets de soupçon, & qu'on les prend pour des raisons fort considerables.“

„[...]comme substance purement intellectuelle, son activité se limite précisément à une pure intelligence dont la temporalité doit être toute différente de celle dans laquelle le corps est placé[...]“ (Kambouchner 1996, 346)

Durch die Verbindung mit dem Körper ist der Geist aber verschiedenen Einflüssen ausgesetzt, so daß der Mensch eine Geschichte durchläuft, die nicht immer von vernünftigen Prinzipien gelenkt ist, denn der Körper ist es, „[...]dem allein alles angehört, was sich als der Vernunft widerstrebend zeigt.“ (§ 47)<sup>274</sup> Um diese Behauptung aufrechtzuerhalten, muß Descartes freilich unterstellen, daß klare und deutliche angeborene Ideen von sich aus eine vernünftige Abfolge bilden. Das obige Beispiel der fehlgegangenen Rechnung oder die Irrtumsanfälligkeit des Gedächtnisses, vor allem aber die Offenheit, welchen Überlegungsgängen man sich wann zuwendet, zeigen jedoch, daß dem nicht unbedingt so ist. So mag ich erwägen, daß Freiheit dadurch realisiert wird, daß ich mich starken Gründen widersetze, ohne zugleich zu erwägen, daß sie ebensogut dadurch realisiert wird, daß ich ihnen entspreche, und mich daher starken Gründen widersetzen, solange beides nicht von Natur aus durch eine hinreichende logische oder assoziative Abhängigkeit verbunden ist.

Der Körper verursacht auch Schwankungen, denen die Seele unterliegt. An der Stelle, an der er die Einheit der Seele wie ihrer Tätigkeit hervorhebt (§ 47), betont Descartes, daß die Seele im Zeitverlauf widersprüchlichen emotionalen Antrieben ausgesetzt wird:

„So fühlt denn die Seele sich beinahe gleichzeitig getrieben, ein- und dasselbe zu begehren und nicht zu begehren[...]“ (§ 47)<sup>275</sup>

Da die Leidenschaften und physiologisch gestützten Gewohnheiten von Gott kommen, können sie freilich nicht nur stören, sondern tragen –richtig geleitet- auch zur Beständigkeit bei.

#### 4.1.2.5 Das Ideal der Beharrlichkeit

Um das Problem der Offenheit der Abfolge geistiger Zustände zu lösen, wird analog zum engen Konzept des rationalen Willens ein Ideal des Willens entwickelt, der trotz seiner Freiheit möglichst nachhaltig durch gute Gewohnheiten und Prinzipien bestimmt wird. Es wird gezeigt, wie dieses Ideal sich in der Bauform der *Meditationen* und in der provisorischen Moral niederschlägt.

In der Forschung wird die zeitliche Dimension der cartesischen Erkenntnistheorie oft ausgeblendet, weil die Aufmerksamkeit vor allem auf der Zweifelsoperation liegt, mit der scheinbar instantan Gewohnheiten und Prägungen ausgemerzt und in einem sehr zügigen Argumentationsgang durch transparente Prinzipien ersetzt werden. Manche kritische oder nur interpretierende Meinung ist dieser Verengung des Blicks geschuldet. Dagegen wird im folgenden argumentiert, daß Descartes eine besondere Herausforderung der Erkenntnistheorie in der zeitlichen Erstreckung der Erkenntnistätigkeit sieht. Die Offenheit, die sich damit verbindet, bietet Fehlentwicklungen, aber auch der vernünftigen Selbststeuerung Raum.

Auch für die Abfolge oder den Kontext unserer Zustände gilt das Ideal der Wohlbestimmtheit. Sie sollen in einer sinnvollen Abfolge stehen. Dazu bedarf es einer Kontinuität entweder des sachlichen Zusammenhangs oder eines festen Prinzips, das die Abfolge regelt. Der Entschluß, die eigenen Überzeugungen durch das Kriterium des hyperbolischen Zweifels zu prüfen, hat auch zum Ziel, feste Prinzipien zu etablieren, die das Erkennen und Handeln leiten. Das Ziel ist, das Ideal des rationalen Willens über die Zeit hinweg zu realisieren, der nur durch die Kraft ausgewiesener Einsichten geleitet

---

<sup>274</sup> „[...]le] corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui repugne à notre raison.“

<sup>275</sup> „[...] ce qui fait que l’ame se sent poussée presque en mesme temps à desirer & ne desirer pas une mesme chose.“

wird und in deren Abfolge möglichst wohlbestimmt ist. Renault betont, daß die Erkenntnis selbst von einer festen willentlichen Entschlossenheit abhängt, sie zu suchen:

„[...] sans la résolution de la volonté, la raison n'est pas déterminée à connaître du mieux qu'on peut.“(Renault 2000, 132)

Diese Entschlossenheit scheint nicht unbedingt durch Gründe erzwungen zu werden, sondern eine partiell unabhängige Willensleistung. Descartes hebt immer wieder die Beziehung zwischen dem festen Willen und der Rolle des richtigen Urteils im Leben hervor. Es ist Sache einer Willenshaltung, die Konsequenzen eines richtigen Urteils über die Zeit hinweg zu realisieren. Aus diesem Grund tadelt Descartes auch die schwachen Seelen, die nicht konsequent sicheren Urteilen folgen:

„Die schwächsten Seelen sind die, deren Wille sich nicht zur Befolgung solcher Grundsätze entschließt, sondern der sich immer von den *gerade gegenwärtigen Leidenschaften fortreißen* läßt[...]“ (§ 48, Hervorhebungen von mir)<sup>276</sup>

Was die Übersetzung mit „Grundsätzen“ wiedergibt, heißt bei Descartes „jugements“, Urteile. Urteile sollen fest und bestimmt sein (§ 48).

„Unter den eigenen Waffen [des Willens] verstehe ich die *festen und bestimmten* Grundsätze (jugements) bei der Erkenntnis des Guten und Bösen, nach denen man sein Leben einzurichten entschlossen ist.“ (§ 48, m. H.)<sup>277</sup>

Die Übersetzung spricht mit einem gewissen Recht von Grundsätzen, verschleift aber damit die besondere Nuance des Originals: Es wird nicht mehr geurteilt, und dann macht man sich den Grundsatz zu eigen, dem Urteil selbst zu folgen, nach dem Muster: Ich urteile „Die Wahrheit zu sagen ist gut“, und dann mache ich mir die feste Maxime zu eigen, immer die Wahrheit zu sagen. Es wirkt auch nicht nur die konative Kraft einer Idee durch das Urteil auf die Entschlossenheit, die Wahrheit zu sagen. Vielmehr entschließt der Mensch sich willentlich zu einem Urteil („se détermine“), das dann selbst die Eigenschaft der Entschlossenheit hat, je nach der Rolle, die es über die Zeit hinweg im Kontext unseres Überzeugungssystems und unseres Handelns spielt („jugements fermes et déterminés“).<sup>278</sup> Renault spricht von einer „autodétermination de la volonté“ (Renault 2000, 133). Wenn es einer „autodétermination“ bedarf, reichen Gründe nicht hin, die konsequente Willenshaltung zu verwirklichen. Das Urteil selbst ist eine Willensbestimmung, die eine zeitliche Erstreckung gewinnen kann und soll, indem es durch Gewohnheit zu einer konsequenten Willenshaltung in der Praxis wie der Erkenntnis wird. Wenn aber nicht mehr zwischen dem Urteil und dem zeitlich erstreckten Grundsatz unterschieden wird, dann ist die zentrale Rolle des Urteils, einen solchen Grundsatz zu bilden. Es vermittelt zwischen dem atomaren Evidenzerlebnis und dessen Rolle im Überzeugungs- und Handlungssystem. Im rechten Urteilen sollte ja trotz der überwältigenden Evidenz von Einsichten die Verdienstlichkeit bestehen.

Da wir gesehen haben, welche zentrale Rolle die Unbestimmtheit der Abfolge unserer Geisteszustände in der Erkenntnis spielt, wird auch ersichtlich, daß diese Unbestimmtheit besonders problematisch wird, wenn wir unsere Freiheit nicht richtig nutzen. Umso wichtiger ist als Teil gelingender Erkenntnistätigkeit die Beständigkeit bzw. Entschlossenheit, bestimmten Regeln im Gang der Erkenntnisgewinnung, die wir als sinnvoll erkannt haben, zu folgen.

---

<sup>276</sup> „Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugemens, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes [...]“

<sup>277</sup> „Ce que je nomme ses propres armes, sont des jugements fermes & déterminés touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie.“

<sup>278</sup> „[...] cette fermeté de résolution est la vertu même [...] Ainsi la sagesse cartésienne est-elle engagée dans un développement temporel.“(Rodis-Lewis 1998, 27)

J. Kvanvig kritisiert eine Verengung der erkenntnistheoretischen Perspektive, die er als *cartesisches* Bild der Erkenntnis bezeichnet (Kvanvig 1991, 164-185). Darin spielen diachrone Aspekte keine Rolle, sondern nur der gegenwärtige Zustand. Dazu gehört eine Fokussierung auf Begriffe wie Rechtfertigung, insofern sie darauf abstellen, welche Gründe einer für seine gegenwärtige Überzeugung angeben kann, und atomare Urteile, die in einem Moment gefällt werden. Dagegen setzt Kvanvig ein holistisches Bild der Erkenntnis, das Rücksicht darauf nimmt, wie sich ein „intellektueller Charakter“ in einer bestimmten Umgebung und Gemeinschaft entwickelt, insbesondere auf formative Epochen wie die Kindheit, und wie sich einzelne Urteile erst in einer erkenntnistheoretischen Abstraktion aus einer unscharfen Masse von Überzeugungen ergeben. Kvanvig hat mit seiner Charakterisierung der cartesianischen Erkenntnistheorie insofern Recht, als drei ihrer Hauptmotive Descartes veranlassen, ein hohes Maß an Unabhängigkeit der gegenwärtigen Erkenntnispraxis von der früheren anzusetzen. Erstens sieht Descartes eine weitgehende Autarkie in der Erkenntnis, die es erlaubt, im jeweiligen Bestand des Geistes alles zu finden, was man für sichere Erkenntnisse braucht, insbesondere angeborene Ideen. Zweitens billigt er eine große Freiheit in der instantanen Akzeptanz von Überzeugungen zu. Drittens könnte das Unternehmen der Erkenntniskritik erfordern, daß jederzeit ein radikaler Zweifel und vollständiger Neubau des eigenen Überzeugungssystems möglich sind.

Doch diese „time-slice“-Sicht ist nur ein Aspekt der cartesianischen Erkenntnistheorie. Zu ihr gehört eine diachrone Dimension. Erstens gibt Descartes eine freilich unvollständige Diagnose, wie es zu epistemischen Fehlentwicklungen kommt. Dabei betont er besonders die Fehlentwicklung, die in dem Alter, in dem man dem Körper noch ganz, im Gegensatz zu dem, in dem man ihm nicht mehr ganz dient, aus der besonderen Fokussierung auf Sinnesdaten und der Vernachlässigung klarer und deutlicher Erkenntnis entsteht. Zugleich gibt er eine Diagnose der Fehlentwicklungen innerhalb seiner eigenen epistemischen Gemeinschaft. Zweitens betont Descartes daß es gerade wegen der Offenheit für verschiedene Wege, zu Überzeugungen zu kommen, und wegen der Unbestimmtheit der Abfolge geistiger Zustände im Gegensatz etwa zum Zustand einer momentanen klaren und deutlichen Einsicht einer Untersuchung bedarf, die mögliche Fehlentwicklungen aufspürt und ein Organon entwickelt, das es erlaubt, diese insbesondere zeitliche Unbestimmtheit auszufüllen und eine epistemische Praxis über die Zeit hinweg zu leiten. Diese Disziplinierung und Übung des Willens muß vor allem den Bereich der Leidenschaften erfassen, deren natürlicher Mechanismus auf Nachhaltigkeit ihrer Wirkung abstellt. Drittens muß es Einrichtungen im Geist geben, die dem Erkennenden erlauben, dieses Organon über die Zeit hinweg zu benutzen, z.B. Gewohnheiten und Leidenschaften. Urteile gehen in ein zeitlich erstrecktes Ganzes aus Gewohnheiten ein. Das Bild der cartesianischen Erkenntnistheorie, das Kvanvig zeichnet, konnte entstehen, da diese wichtigen diachronen Aspekte in der Rezeptionsgeschichte vernachlässigt wurden. Trotzdem gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen Kvanvigs tugendepistemologischer und der cartesianischen Konzeption: für Descartes hängt Erkenntniserfolg in einem bestimmten Fall, z.B. das Wissen, daß p, nicht unbedingt davon ab, daß dieses Wissen durch bestimmte stabile normative Dispositionen (Tugenden) erworben wurde. Es kann einfach instantan klar und deutlich erfaßt werden, daß p.

Die feste Orientierung in der Abfolge geistiger Zustände ist nicht nur ein epistemisches und praktisches Ideal, das vom rechten Gebrauch der Freiheit abhängt, sie unterliegt umgekehrt der Vorgabe, daß größtmögliche Freiheit als größte Vollkommenheit des Menschen dadurch realisiert wird. Die Konsistenz des Freiheitsbegriffs verlangt wohl, daß in der Wohlbestimmtheit durch Prinzipien Freiheit liegt, nicht nur in der Wohlbestimmtheit, die klare und deutliche Ideen geben, welche ohnehin nur beschränkt über die Zeit wirken können und dafür anscheinend einer willentlichen

Unterstützung bedürfen. In der Zufallsfolge von Zuständen, die nicht spontan gestaltet wird, oder in der Abfolge von willkürlichen Entscheidungen, von einem Zustand zum anderen überzugehen, ohne feste Prinzipien oder gute Gründe, liegt wohl nur ein Mindestmaß an Freiheit. Ein Höchstmaß an Freiheit liegt in einer diachronen Abfolge, die von festen Prinzipien bestimmt wird.

Wenn aber das Unternehmen der *Meditationen* nicht nur durch feste Prinzipien realisiert wird, sondern auch von der Ausübung einer Freiheit der Indifferenz abhängt, mit ihnen zu brechen, dann droht dem Denker anscheinend ein Verlust an Freiheit gegenüber einem Zustand, in dem er ebenfalls wohlbestimmt ist, wenn auch nur von Vorurteilen und Gewohnheiten. Die Beharrungskraft dieser Vorurteile und Gewohnheiten zeigt Descartes auf, wenn er die Übung betont, die nötig ist, um sich von ihnen zu lösen. Eine Teillösung des Problems bietet die Beschreibung des Zustands vor den *Meditationen* als eines der Orientierungslosigkeit, des Hin- und Hergeworfenseins zwischen gegensätzlichen Meinungen, wofür Descartes das Beispiel der bisherigen Philosophie heranzieht (AT VI, 8). Auch das Beispiel des Hausbaus ohne festes Fundament oder der ohne Plan gebauten Stadt kann im Sinne mangelnder Konsequenz gedeutet werden. Wer ein Haus ohne feste Grundmauern baut, wird früher oder später Schwierigkeiten haben, dem Zweck, den das Haus hat, konsequent zu entsprechen. Wer eine Stadt ohne Plan wachsen läßt, der überläßt sich in ihrer Ausgestaltung dem Zufall, der zu einander widerstreitenden Entwicklungen wie zwecklosen Sackgassen führt.

Doch neben dieser Orientierungslosigkeit stehen feste Gewohnheiten und Vorurteile, die Descartes immer wieder an der überkommenen Weltsicht hervorhebt. Der Gang der *Meditationen* muß daher gegen die Vermutung einer Minderung der Freiheit verteidigt werden. Eine Möglichkeit besteht darin, feste Prinzipien zu installieren wie das des konsequenten Zweifelns: „Ich will hartnäckig in dieser Meditation verharren[...]“ (VII; 23)<sup>279</sup> schreibt Descartes am Ende der ersten Meditation. Er zeigt damit den praktischen Charakter des Meditationsbegriffs, der in der französischen Übersetzung zur Verdeutlichung durch „pensée“, „Gedanke“ (AT IX / 1, 18) ersetzt wird. Ein Gedanke ist hier das Ergebnis einer Willensanstrengung, bisherige Urteile im Lichte von Gründen suspendiert zu halten. Aber diese Prinzipien sind nur Interimsprinzipien, die den Eindruck des Bruchs in der eigenen Meinungsgeschichte nicht verdecken können, den Descartes in das Bild des Strudels faßt (AT VII, 23). Dieser ist gekennzeichnet dadurch, daß derjenige, der sich in ihm befindet, nicht einer wohlbestimmten Fließrichtung folgt, sondern in verwirrender Weise hin- und hergeworfen wird.

Nun liegt ja eine Freiheit nicht nur darin, bestimmten Vorgaben zu folgen, sondern auch, sich gegen sie zu stellen. Wie auch immer die Erfordernisse der Suspendierung des bisherigen Überzeugungssystems zu interpretieren sein mögen, dieser Freiheitssinn bietet eine Möglichkeit, selbst den Bruch mit etablierten Gewohnheiten als Realisierung von Freiheit zu verstehen. Freiheit liegt also nicht nur in der Spontaneität, Vorgaben zu folgen, sondern auch in der Entscheidung gegen sie. Descartes betont daher, wie schwierig eine Lösung vom Habituellen ist (AT VII, 22):

[...] immer wieder kehren die gewohnten Meinungen zurück und nehmen, meist gegen meinen Willen, meinen leichtgläubigen Sinn ein, als sei er ihnen durch langen Verkehr und das Recht engster Freundschaft verpflichtet.“ (AT VII, 22)<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> „[...]manebo obstinate in hac meditatione defixus[...]“ Wir dürfen hier die negativen Anklänge des deutschen Fremdworts „obstinat“ assoziieren, denn die Hartnäckigkeit des Zweifelns hat durchaus etwas Fragwürdiges, das nur durch die besondere Situation komponiert wird.

<sup>280</sup> „[...]assidue enim recurrunt consuetae opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu & familiaritatis jure sibi devinctam, fere etiam me invito[...]“ Die Übersetzung ist hier irreführend, denn Descartes vermeidet die Annahme, Vorstellungen könnten gegen den eigenen Willen Urteile verursachen. „me invito“

Er tut damit auch dar, daß in dieser Lösung eine Willensanspannung liegt, die Freiheit gewährleistet. Das Unternehmen der *Meditationen* muß daher die Freiheit, Vorgaben zu folgen, und die Freiheit, ihnen nicht zu folgen, so koordinieren, daß Zustände der Indifferenz zwischen schwachen Vorgaben möglichst vermieden werden. Die *Meditationen* müssen als Abfolge von Entscheidungen gegen starke Vorgaben und für andere starke Vorgaben beschreibbar sein.

Die entscheidende Rolle der Beständigkeit in der Erkenntnis prägt auch die Konzeption der *Meditationen*. In den zweiten Erwiderungen erläutert Descartes verschiedene Weisen der Präsentation. Er nimmt für die *Meditationen* in Anspruch, dem Gang der Erkenntnisfindung zu folgen, den er analytisch nennt und von der synthetischen Methode der Präsentation bereits gefundener Erkenntnisse durch Definitionen, Axiome und Schlüsse abgrenzt, die nicht zeigt, wie zu diesen Definitionen und Axiomen zu gelangen sei (AT VII, 160-170).<sup>281</sup> Die *Meditationen* verlangen ein konzentriertes und beharrliches Vollziehen von Argumenten, die in einer durch den sachlichen und argumentativen Zusammenhang, aber auch durch die leitenden Evidenzen geregelten Abfolge von geistigen Zuständen so auseinander hervorgehen, daß kein Anlaß zur Abweichung oder zum Übergang zu einer alternativen Zustandsfolge besteht:

„Dies ist der Grund gewesen, weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen (Disputationes), wie die Philosophen, oder Theoreme und Probleme wie die Geometer, um nämlich dadurch zu bezeugen, daß es mir nur um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken (meditari). Denn allein schon dadurch, daß einer sich anschickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er sich weniger geeignet, sie zu erfassen, da er seinen Sinn ja von der Betrachtung der Gedanken, die für die Wahrheit sprechen, ablenkt, um andere ausfindig zu machen, die gegen sie sprechen.“(I.III,142, AT VII, 157)<sup>282</sup>

Die Suche nach Gegengründen ermöglicht den Zweifel, von dem die *Meditationen* ausgehen, birgt aber die Gefahr, daß die Ergebnisse, zu denen die Überlegung führt, durch das Springen zwischen Gründen und Gegengründen in der Erinnerung ihre Evidenz verlieren, und daß der Erkennende sich nicht dauerhaft von den Argumenten überzeugen kann.

Descartes erkennt an, daß Gründe und Gegengründe zu erwägen als ein besonders objektives Verfahren der Wahrheitsfindung erscheinen mag, spricht sich aber angesichts der erkenntnispsychologischen Gefahr, daß wir trotz hinreichender Gründe gültige Erkenntnisse verfehlen, weil wir von Natur aus auch schwachen Gegengründen zuneigen, wenn wir sie einmal erwägen, während die ersteren Gründe mit der Zeit unversehens schwächer erscheinen, für das

---

bezieht sich auf Prinzipien, die der Mensch sich zu eigen gemacht hat, in denen er aber nicht so gefestigt ist, daß er sich damit gegen die gewohnten Meinungen wehren könnte (AT VII, 57f.).

<sup>281</sup> Gaukroger (1994) sieht die Bauform der *Meditationen* demgegenüber weder von einem synthetischen noch einem analytischen Vorgehen geprägt. Gegen ersteres spreche die tatsächlich synthetische Fassung der zweiten Erwiderungen, die offenbar vom Gang der *Meditationen* abweiche, gegen letzteres spreche die deduktive, nicht inventive Natur der *Meditationen*. Gaukroger erinnert demgegenüber an die *disputationes* u.a. von Suárez, wo es darum geht, ein bereits vorliegendes Material in Form einer Erwägung von Gründen und Gegengründen geschickt zu gestalten. Nun ist nicht ganz einzusehen, warum die *Meditationen* nicht, wie von Descartes beansprucht, im Ganzen einen solchen inventiven Charakter haben, wenn wir etwa an die Weise denken, wie Descartes sich im Zweifel auf sich zurückwendet und so den Gedanken „Ich denke“ findet, oder wie er von dort zur Gewißheit des eigenen Denkens gelangt, dieses nach innerer oder äußerer Herkunft inventarisiert und dabei auf die Idee Gottes stößt etc.. Zudem mahnt ein weiterer Aspekt zur Vorsicht, den Begriff der Disputation in einen Zusammenhang mit den *Meditationen* zu bringen. Zur Disputation gehört das Springen zwischen Für und Wider.

<sup>282</sup> „Quae ratio fuit cur Meditationes potius quàm, ut Philosophi, Disputationes, vel, ut Geometrae, Theoremata & Problemata, scripserim: ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt. Etenim, vel ex hoc ipso quòd quis ad impugnandam veritatem se accingit, quoniam avocat seipsum a rationibus quae illam persuadent considerandis, ut alias quae dissuadeant inveniatur, minus redditur idoneus ad ipsam percipiendam.“

Alternativverfahren des Zweifels aus, das auch ohne das Springen zwischen Gründen und Gegengründen zu zuverlässigen, da über jeden Zweifel erhabenen Ergebnissen führt:

„Vielleicht möchte aber hier jemand einwenden, daß man Gedanken zum Widerspruch dann zwar nicht suchen sollte, wenn man sicher wüßte, daß man die Wahrheit vor sich habe; solange aber daran ein Zweifel herrsche, tue man recht daran, alle Gedanken für und wider zu erwägen, damit man die schwächeren als solche erkennt; und es sei von mir keine billige Forderung, wenn ich verlangte, meine Gedanken als wahr anzunehmen, ehe sie völlig durchschaut wären, aber verhinderte, andere ihnen widerstreitende zu betrachten. [...] Da aber unter den Dingen, die ich vorbringe, der höchste Zweifel an allem enthalten ist, und ich nichts mehr empfehle, als das einzelne recht fleißig zu betrachten, und da wirklich gar nichts angenommen wird, wenn es nicht so klar und distinkt erkannt worden ist, daß wir ihm unsere Zustimmung unmöglich versagen können, und da ich andererseits von nichts anderem den Sinn der Leser abzuziehen wünsche, als von dem, was sie niemals genug geprüft haben, und was sie nicht aus einer festen Überlegung, sondern nur aus ihren Sinnen entnommen haben, so meine ich nicht, daß irgend jemand glauben kann, daß er sich dann, wenn er allein das von mir Vorgetragene betrachtet, in einer größeren Gefahr des Irrtums befinden werde, als dann, wenn er davon den Geist abzieht und auf anderes hinlenkt, das jenem irgendwie entgegensteht und Dunkel verbreitet –d.h. bei den Vorurteilen der Sinne.“(I.III, 142f., AT VII, 157f.)<sup>283</sup>

Das Verfahren des Zweifels läßt sich nun auch so verstehen: Gegengründe gegen Überzeugungen werden als Zweifelsgründe dort gesammelt, wo es ohnehin gilt, mit falschen Gewohnheiten zu brechen. Dann gilt es, eine Argumentation ohne Sprünge gesammelt zu verfolgen. Das bedeutet nicht, daß Descartes später gar keine Einwände aufnahm, aber er macht sein Verfahren nicht systematisch davon abhängig, jeweils das Für und Wider zu erwägen. Die entscheidende Leistung im Nachvollzug der *Meditationen* ist die fleißige und gesammelte Betrachtung der jeweiligen Gründe. Vielleicht sammelt er deshalb die Einwände und Erwiderungen im Anhang, statt sie in die entsprechende Ausgabe der *Meditationen* zu integrieren. So wird eine neue strategische Dimension der Zweifelsoperation deutlich. Sie erlaubt es, eine erkenntnispsychologisch angemessenere und zugleich durch metaerkenntnistheoretische Überlegungen ausgewiesene Alternative zur etablierten scholastischen Methode der Disputation zu etablieren.

Die von Gaukroger betonte Offenheit in der Zusammenstellung des Materials, für die das Genre der Disputation wegen der Gegensätzlichkeit von einbezogenen Argumenten geeignet ist, die von vornherein eine flexiblere Abfolge zuläßt, scheint aus dieser Perspektive eher verdächtig. Die Psychologie des Erkennenden selbst verlangt, daß das Material in eine ganz bestimmte natürliche Abfolge gebracht wird, die ohne Schwanken oder Sprung, der es erlaubt, anderweitige Gedanken einzumischen, konzentriert vollzogen wird. Diese Abfolge ist keine Sache rhetorisch geschickter Darstellung, sondern desjenigen Zusammenhangs, zu dessen Verfolgung uns unsere Erkenntniskraft natürlicherweise disponiert, wenn Erkenntnisse möglichst nachhaltig wirken und gefestigt sein sollen. Aus diesen Überlegungen zur Kontinuität im Erkennen und Handeln ist ein zweiter Sinn der „morale par provision“ zu erschließen. Die erste Thematisierung der provisorischen Moral im Zusammenhang der Suche nach Gewißheit ließ einige Fragen zum Inhalt dieser Moral offen. Insbesondere die zweite Maxime (b) des obstinaten Festhaltens am einmal Gewählten war nicht ganz verständlich zu machen. Bisher erschien die Beständigkeit in der Lebenserhaltung vor allem durch die Wechselfälle des Lebens

---

<sup>283</sup> „Forte verò hîc aliquis objiciet, nullas quidem rationes ad contradicendum esse quaerendas, cùm scitur veritatem sibi proponi; sed quandiu de hoc dubitatur, meritò rationes omnes in utramque partem expendi, ut quae firmiores sint cognoscatur; atque me non aequum postulare, si meas pro veris admitti velim, antequam fuerint perspectae, aliaque ipsis repugnantes considerari prohibeam.[...] Sed cùm inter illa quae propono, summa de omnibus dubitatio contineatur, nihilque magis commendem quàm ut singula diligentissime circumspiciantur, nihilque prorsus admittatur, nisi quod tam clare & distincte fuerit perspectum, ut non possimus ei non assentiri; & è contra non alia sint, a quibus lectorum animos cupio avocare, quàm ea quae nunquam satis examinarunt, nec ab ullâ firmâ ratione, sed a sensibus solis, hauserunt; non puto quemquam credere posse in majori se errandi

bedroht, die sich in einem ständigen Wandel von Sinnesvorstellungen niederschlagen, denen es mit festen Prinzipien zu begegnen gilt, die helfen, das Beste auszuwählen, auch wenn manchmal nicht einmal Zeit bleibt, auch nur das wahrscheinlich Beste zu wählen. Schon im Hinblick auf die Freiheit wurde jedoch auch gezeigt, wie problematisch sich der Bruch mit eingefleischten Überzeugungen und Gewohnheiten in einem Gang wie dem der *Meditationen* ausnimmt. Auch im Hinblick auf die Beständigkeit als Dachprinzip für die konkreten Prinzipien der Lebensführung erscheint dieser Bruch gefährlich. Diese Bedenken ex ante können auch erst im Nachhinein durch das Ergebnis einer erleichterten Lebensführung beschwichtigt werden. Descartes versucht zwar mit den bereits angeführten Bildern des Hausbaus, der das fundamentum inconcussum verlangt, und der Stadtplanung zu illustrieren, daß überkommene Vorurteile nicht die Sicherheit gewähren, die sie versprechen. Aber es muß vielleicht doch weiter Rücksicht auf die Lebensfristung genommen werden.

Die provisorische Moral soll neben den bereits in ihrer ersten Diskussion genannten Gesichtspunkten weiter garantieren, daß die Lebensführung größtmögliche Kontinuität allein mit den Mitteln schafft, die vor Beendigung der Untersuchung verfügbar sind und dabei den Bruch ausbalancieren, der durch die Untersuchung entsteht. Aus dieser Aufgabenstellung lassen sich weitere Inhalte ableiten, die unmittelbar aus der allgemeinen Idee einer Moral, die der Notwendigkeit Rechnung trägt, hier und jetzt einen brauchbaren Verhaltenskodex zu haben, allein nicht zu gewinnen wären. In der ersten Maxime (a) bindet Descartes den einzelnen an die Sitten und Gebräuche des eigenen Landes. Vorher hat er die Idee einer Erneuerung der Gesellschaft kritisiert wegen der negativen Folgen, die eine solche allgemeine Diskontinuität zeitigt. Größtmögliche Kontinuität der Lebensführung ist zu wahren, indem er sich an tradierte und etablierte Usancen hält, die sowohl die eigene als auch die gesellschaftliche Praxis bisher bestimmen. Diese Maxime steht, gerade was ihre Ausrichtung an Kontinuität betrifft, in einer gewissen Spannung zur Offenheit für eventuelle Korrekturen, die aus der Untersuchung folgen mögen. Aber immerhin werden keine Veränderungen vorgenommen, bevor sie unausweichlich werden. Der Vorwurf des Konformismus, der gegen Descartes erhoben worden ist, kann insoweit zurückgewiesen werden, als er eine Abweichung von philosophischer Einsicht aus äußerlichen Gründen beinhaltet. Descartes ist aus Gründen Konformist, die in seiner Philosophie liegen und insofern selbst vom Konformismus unabhängig sind.

Auch die zweite Regel der provisorischen Moral (b), die Beharrlichkeit in den Prinzipien, die man einmal angenommen hat, dient der Stabilität in der Lebensführung, der Leitung des Willens durch stabile Prinzipien. Solche Beharrlichkeit ist selbst bei de facto falschen Vorgaben prima facie besser als ein Schwanken. Eine solche Anweisung erschiene jedoch willkürlich, wenn es nicht ausschließlich um die Stabilität ginge, die den Bruch im Theoretischen ausgleicht, denn welchen Vorteil sollte es sonst haben, an schlechten Prinzipien beharrlich festzuhalten? Beide Regeln der provisorischen Moral ergänzen einander, indem die erste Inhalte vorgibt und die zweite die Einstellung zu ihnen als beharrlich qualifiziert. Der einzelne wird in den zwei letzten Regeln (c, d) aufgefordert, in die Lebensführung schon Prinzipien zu integrieren, die einer endgültigen Moral angehören, wie er später herausfinden wird. Auch diese Integration kann der Wahrung von Kontinuität dienen, da der Übergang zur endgültigen Moral vorbereitet wird.

Die erste Einschränkung des rationalen Willens besteht in der freien Wahl, eine damit zusammenhängende in der Unbestimmtheit des Kontexts der Vergegenwärtigung einer Idee, insbesondere einer zeitlichen Folge, von dem es abhängt, ob aus den zwingenden klaren und

---

periculo futurum, si ea quae ipsi propono sola consideret, quàm si ab his mentem revocet, & ad alia, quae ipsis aliquo modo adversantur, tenebrasque offundunt (hoc est ad praejudicia sensuum), illam convertat.“

deutlichen Einsichten ein zuverlässiges Weltbild in Gestalt nachhaltiger Überzeugungen errichtet wird, ob die Sinnesdaten richtig interpretiert werden. Weitere Einschränkungen ergeben sich daraus, daß der Geist mit einem Körper verknüpft ist, auf den er und der auf ihn ausgreift. Eben der Substanzdualismus, der den Geist seiner Autarkie versicherte, bildet auch ihre Begrenzung, insofern der Körper den ganz eigenen Gesetzen der ausgedehnten Substanz folgt, denen sich der Geist anpassen muß, wenn er den Körper leiten will. Das nächste Kapitel ist daher der Verbindung von Geist und Körper, der Herrschaft des Geistes über den Körper, den Mitteln, wie der Geist diese Herrschaft erlangen kann, und den Grenzen gewidmet, die dem Wollen im Übergang zum Handeln gesetzt sind.

#### 4.2 Der rationale Wille und die Eigenmächtigkeit des Körpers

Nach der Erörterung der Begrenzung und der Ergänzung, die das Ideal des rationalen Willens durch die Wahlfreiheit erfährt, wird eine zweite fundamentale Begrenzung dieses Ideals durch die Abhängigkeit vom Körper aufgezeigt, der die Möglichkeiten äußeren Handelns bestimmt und den Geist durch Leidenschaften beeinflusst. Dabei gilt es vor allem, ein differenzierteres Bild der Leidenschaften als bisher zu gewinnen. Zunächst wird die Rolle der *Passions* als physikalische Ergänzung der ethischen Grundlagen festgelegt.

Die Wahlfreiheit und die Offenheit des geistigen Lebens, die teilweise durch jene ausgefüllt wird, waren die erste Einschränkung des rationalen Willens. Die zweite verbindet sich mit dem Ausgreifen des Geistes auf den Körper im Handeln und umgekehrt vor allem in den Leidenschaften. Entsprechend unserer darstellungstechnischen Trennung des Ideals eines rationalen Willens und seiner Grenzen soll wie vorher die Abhandlung des Willens auch die des vernünftigen äußeren Handelns und der Leidenschaften als Impulse dazu wieder aufgenommen werden, diesmal aber mit dem Akzent nicht mehr darauf, was die Leidenschaften zum Ideal des rationalen Willens beitragen, sondern wie sie ein Problem für dieses Ideal bilden, und wie diese problematische Rolle mit dem Nutzen vereinbar ist, den sie als Einrichtung Gottes doch haben müssen. Wie die Freiheit der Indifferenz sowohl eine Einschränkung des Ideals des rationalen Willens als auch seine Ergänzung um Funktionen des Willens bringt, die das Ideal des rationalen Willens zu einem angemesseneren und vollständigeren Bild kognitiver Leistungen erweitern, so ermöglicht auch die Darstellungen des äußeren Handelns und der Rolle der Leidenschaften dabei eine Problematisierung und Ergänzung des rigiden Bildes beider, wie es bisher gezeichnet wurde, ohne daß beansprucht werden kann, vollständige Kohärenz zu erreichen.

Als Ausgangspunkt kann ein Brief an Mersenne dienen:

„Ich habe niemals gesagt, daß all unsere Gedanken in unserer Gewalt seien, sondern lediglich, daß, wenn es irgendetwas gibt, das vollkommen in unserer Gewalt ist, es unsere Gedanken sind, genauer die, die aus dem Willen und der freien Entscheidung stammen. Hierin widersprechen sie mir gar nicht. Was mich dies schreiben hat lassen, war lediglich der Zweck, verständlich zu machen, daß die Gerichtsbarkeit unserer freien Willkür sich auf keinerlei körperliches Ding erstreckt, was unwidersprechlich wahr ist.“(an Mersenne, 3.12.1640, AT III, 249)<sup>284</sup>

Descartes ist hier nicht ganz ehrlich. Denn im *Discours* hat er genau das gesagt, daß unsere Gedanken ganz in unserer Gewalt sind, ohne Einschränkung auf „Wenn es etwas gibt“ und den Willen (AT VI, 26). Der Brief an Mersenne scheint nur das Autarkieproblem zu wiederholen. Ihm lassen sich indes die zwei Probleme entnehmen, denen die *Passions* gewidmet sind: Erstens hält Descartes fest, daß keine körperlichen Gegenstände in unserer Gewalt sind, also auch die Regungen unseres eigenen

---

<sup>284</sup> „[...]je n’ay jamais dit que toutes nos pensées fussent en nostre pouuoir; mais seulement que, *s’il y a quelque chose absolument en nostre pouuoir, ce sont nos pensées*, à sçauoir celles qui viennent de la volonté & du libre arbitre, en quoy ils ne me contredisent aucunement; & ce qui m’a fait écrire cela, n’a esté que pour faire entendre que la jurisdiction de nostre libre arbitre n’estoit point absoluë sur aucune chose corporelle, ce qui est vray sans contredit.“

Körpers nicht. Die Selbstbeherrschung des Menschen als Herrschaft der vernünftigen Seele scheint daher beschränkt, da der Mensch nicht einmal ganz über die Regungen seines eigenen Körpers bestimmen kann, nicht einmal immer aus Eigenem heraus *handeln*, soweit Handeln einen körperlichen Aspekt einschließt. Freilich scheint Descartes einen sehr starken Begriff von Gerichtsbarkeit („jurisdiction“) zu verwenden, der den Autarkiegedanken beinhaltet. Gerichtsbarkeit hat ein Wesen über einen Gegenstand, wenn nichts dazwischenkommen kann, daß es über den Gegenstand bestimmt. Es geht wieder darum, das abzugrenzen, was ganz in der eigenen Macht ist. Zweitens sind nicht einmal die eigenen Gedanken immer in der Gewalt der Seele, sondern nur die, die ganz vom freien Willen abhängen. Sinnesvorstellungen und Leidenschaften dagegen drängen sich auf. Damit verbinden sich zwei Probleme. Erstens bedrohen sie die Selbstbestimmung der Seele, wenn sie den Willen bestimmen. Zweitens drohen sie ohne Korrektur den Willen in die falsche Richtung zu lenken.

Ein Grund, warum Descartes kein Werk verfaßt hat, das ausdrücklich als Ethik dienen kann, könnte darin liegen, daß deren Grundlegung relativ zügig abgehandelt werden kann, wenn auch ihre metaphysischen Prämissen ausführlicherer Diskussion bedürften, die jeweiligen spezifischen Problemstellungen aber in zwei Gruppen zerfallen. Die erste Gruppe reduziert sich auf die cartesische Erkenntnistheorie, in die der Begriff des Willens integriert wird. In deren Zusammenhang beschreibt Descartes das Problem einer Ethik als ein psychologisches und erkenntnistheoretisches: Wie kann eine konsequente Ausrichtung an richtiger Einsicht in das Wahre und Gute bewerkstelligt werden? Die zweite Gruppe, die spezifische Problematik physiologischer Beeinflussung des Wollens und Handelns und umgekehrt der Möglichkeit der Verknüpfung zwischen dem guten Willen und dem äußeren Handeln, kann der Physiologie zugewiesen werden. Bisher wurde primär die erste Gruppe behandelt. Eine Festlegung der Stellung der *Passions* in der cartesischen Moralphilosophie muß von Descartes' Feststellung ausgehen, er habe jene als Physiker geschrieben (AT XI, 326). Wenn wir an den Baum der Wissenschaft denken, dann scheint es, als seien die *Passions* eine Voraussetzung der Ethik, die auf der Physik beruht wie der Ast auf dem Stamm. Die *Passions* bildeten in gewisser Weise die Grundlage der Ethik, die ja im Baumgleichnis als höchste Weisheit die Philosophie vollendet. Wie ist das möglich, wo doch die ethischen Grundaussagen gewonnen werden konnten, ohne daß auf die Physik und ihre Inhalte Rücksicht genommen wurde? Die Situation wird noch weiter verkompliziert durch die Feststellung Schouls', wonach die *Passions* nicht die Abhandlung der cartesischen Ethik enthalten, sondern deren Weichenstellungen voraussetzen:

„First, we should keep in mind that *The Passions de l'Ame* is not meant to be a treatise on ethics or 'morals' in general. Rather, Descartes assumes that we already know and that we desire to pursue good and shun evil. Descartes then asks: how do we become successful in the pursuit of good and in keeping away from evil?“(Schouls 1992, 149)

Es geht um den erfolgreichen Vollzug ethischer Maßgaben. Schouls vergleicht die Thematik der *Passions* mit dem Programmieren einer Maschine, das die Kenntnis eines Programms voraussetzt:

„This possibility of programming assumes the programme (knowledge of good and evil); it also assumes ability to handle the automaton [...] In the *Passions de l'Ame* Descartes does not develop the former, but he says a good deal about the latter.“(Schouls 1992, 169)

Mit Schouls können wir auf die Frage nach der Rolle der Physik als Voraussetzung der Ethik antworten, daß die allgemeinen praktischen Wahrheiten, worin das gute und rechte Handeln besteht, unabhängig von den Wahrheiten der Physik bekannt sind, mit Ausnahme freilich der medizinischen Hypothesen über die Erhaltung des Körpers, deren Sonderstellung Schouls nicht erfaßt; doch die Fähigkeit, bestmöglich zu handeln, hängt auch von den Einsichten der Physik ab. Insofern setzt die

Ethik teilweise die Physik voraus. Da aber nicht zu verstehen wäre, warum die Ethik die Physik voraussetzt, wenn die *Passions* nicht ein Teil der Ethik wären, so dürfen wir Schouls' Feststellung, sie seien kein allgemeiner Moraltraktat, nicht so verstehen, als seien sie kein Teil einer integralen wissenschaftlichen Moral, die aus den Wahrheiten besteht, die wir unabhängig von der Physik erkennen, und denen, welche jene ersten Wahrheiten und diejenigen der Physik voraussetzen und in den *Passions* abgehandelt werden. Die *Passions* behandeln Spezialprobleme innerhalb der Ethik.<sup>285</sup> Das bedeutet aber für eine Rekonstruktion dieser Ethik, sich ausführlich der Theorie der Leidenschaften zu widmen, die wir heute vielleicht gar nicht als Teil der Ethik wahrnehmen würden.

Auch wenn diese Sichtweise durch die Systematisierung des Sinns und der Wirkung der Leidenschaften bestätigt wird, geht Descartes in der Behandlung der einzelnen Leidenschaften darüber hinaus. J. Marshall (1999, 96-115) und L. Shapiro (2003) haben die Konsequenz gezogen, die Funktionsbestimmung der Leidenschaften durch das, was dem Körper nützt, zu ignorieren, und in den *Passions* eine Art Tugendkatalog zu sehen. Hier soll eher der Gesamtlinie einer metaphysisch fundierten praktischen Anthropologie gefolgt werden. Entsprechend größeres Gewicht erhalten die allgemeinen systematischen Aussagen gegenüber den Einzeltugenden. Die Leidenschaften lehren nicht die Hauptinhalte der cartesischen Ethik (falls nicht praktische Einsichten mit geistigen Emotionen gleichgesetzt werden). Sie bringen zwar dazu, bestimmte Dinge für gut zu halten. Doch erstens spezifizieren sie nur, wie allgemeine Ziele z.B. der Erhaltung des Körpers, umgesetzt werden. Daß es gut ist, ihnen zu folgen, wissen wir unabhängig von den Leidenschaften. Zweitens tun sie das lediglich innerhalb der eingeschränkten Rolle, die sie in einer Praxis spielen, die in wesentlichen Bereichen unabhängig von ihnen ist, weil die Ziele und Tätigkeiten der Seele es sind.

In Verbindung mit der Aufgabe einer Theorie der Leidenschaften steht die Frage nach der Möglichkeit körperlichen Handelns. Sie gehört zum Generalthema einer Physik des Körpers, die auch beinhaltet, wie die Seele auf den Körper einwirken kann. Die Frage nach dem richtigen Umgang mit den Leidenschaften und die Frage, wie wir gemäß unserem guten Willen handeln können, sind freilich so eng verwoben, weil die Weisen des geistigen Einwirkens auf den Körper und des körperlichen Einwirkens auf den Geist es sind, daß sie in einem einzigen Argumentationsgang entwickelt werden, der von der letzteren Frage ausgeht.

#### **4.2.1 Die Theorie der Leidenschaften -Möglichkeiten und Grenzen vernünftiger Selbststeuerung**

Es wird gezeigt, welcher Zusammenhang zwischen dem Willensakt und der Körperbewegung besteht, und wie der Körper ihn direkt oder durch Leidenschaften stören kann. Nachdem die Leidenschaften vorher in die Konzeption des praktischen Überlegens eingebunden wurden, wird diese Einbindung noch einmal im Rahmen einer systematischen Aufarbeitung der Leidenschaften problematisiert. Es wird gezeigt, wie Leidenschaften entstehen und wie ihre Funktionen mit ihrem Fehlgehen und der Notwendigkeit ihrer Lenkung vereinbar sind. Diese Lenkung ist nur teilweise direkt. Ihre Funktion der Unterstützung der Seele ergänzt die Ausrichtung auf den Körper. Am Ende wird das Ideal der *générosité* als Lösung des stoischen Problems der Distanzierung von den Leidenschaften skizziert.

Die *Passions* sind ein schwer zu durchdringendes Konglomerat verschiedenartigster Motive. Durch dieses Dickicht wird eine Schneise mit Hilfe der Frage nach Möglichkeit und Schwierigkeiten körperlichen Handelns geschlagen, freilich mit dem Hauptziel, nach einigen physiologischen Exkursen

---

<sup>285</sup> „[...] questions particulieres de la morale.“(an Chanut, 15.6.1646, IV, 442) Verga unterscheidet zwei Aspekte der Morallehre, „uno di carattere generale, concernente i fondamenti della morale, ed uno di carattere particolare, concernente lo studio delle passioni.“(Verga 1974, 41) Shapiro behauptet, Descartes ziele in den *Passions* vor allem auf eine Verteidigung seiner Thesen zur Natur der Geist-Körper-Einheit (Shapiro 2003, 64). Es gibt dazu keinerlei Anlaß in Descartes' programmatischen noch seinen spezifischen Aussagen zu den Leidenschaften.

zur Entstehung und Funktion der Leidenschaften vorzudringen. Damit werden Grundlagen geschaffen, im nächsten Kapitel die Ressourcen einer differenzierteren Theorie der Emotionen auszuloten.

Descartes bindet den Begriff des menschlichen Handelns an Vernünftigkeit. Dazu schien zu gehören, daß einer dieses Handeln gut findet und will. Angesichts der Eigenständigkeit des Körpers könnte es jedoch Verhaltensfälle geben, die der Mensch nicht will, oder Fälle, in denen er etwas nur tun will, ohne daß ein entsprechendes Verhalten folgt. Die Frage ist nun, inwieweit das rechte Wollen für das äußere Verhalten hinreicht. In Artikel 43 der *Passions* zeigt Descartes, wie wir vom Wollen zu einer Körperbewegung kommen:

„[...]will man gehen oder seinen Körper irgendwie bewegen, so bewirkt der Wille, daß die Eichel ihre Lebensgeister gegen die Muskeln treibt, welche diese Bewegung herbeiführen.“<sup>286</sup>

Wenn einer etwas tun will, gibt es gewöhnlich einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Willensakt und einer Kette körperlicher Ereignisse, die dieses Tun sind oder herbeiführen. Die Seele kann nicht nur ein äußeres Handeln veranlassen. Ein Wollen einer äußeren Handlung im Licht bestmöglicher erreichbarer Evidenz hat die entsprechende physiologische Wirkung, mit der die Seele dieses Handeln veranlaßt, soweit es an ihr liegt:

„Und eine jede Tätigkeit der Seele besteht darin, daß sie bloß dadurch, daß sie etwas will, die kleine Eichel, mit der sie eng verbunden ist, in der Weise bewegt, wie es zu der Wirkung nötig ist, die diesem Willen entspricht.“ (§ 41)<sup>287</sup>

Wie das Beispiel des doppelten Windsorknotens zeigt, den man binden wollen kann, ohne zu wissen, wie dies zu bewerkstelligen ist, ist diese Auffassung nicht unproblematisch. Descartes kann das entsprechende Problem auch nicht einfach dadurch vermeiden, daß er das wirkliche Wollen an das tatsächliche Handeln bindet. Man könnte seine Aussage hier auf körperliche Basisakte beschränken, die wir immer unmittelbar vollbringen können. Die Seele tritt durch ihr bloßes Wollen in einen physikalischen Wirkungszusammenhang mit dem Körper, an dessen Ende, wenn nichts dazwischenkommt, eine Körperbewegung steht. Descartes trägt damit der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen dem Wollen eines körperlichen Handelns und der entsprechenden Körperbewegung Rechnung, indem es keines weiteren Entschlusses bedarf, der zwischen dem Wollen und der Bewegung vermittelt. Wenn wir den Arm bewegen wollen, bewegen wir ihn. Durch den Verweis auf diesen Paragraphen läßt sich die Kritik Williams' widerlegen, das Wollen einer körperlichen Handlung *x* zerfalle in das Wollen der Handlung *x* und ein Wollen zu handeln (Williams 1981, 245). Nicht jede Willensbestimmung kann in ein Handeln umgesetzt werden, sondern nur eine, die auf eine entsprechende Konditionierung des Körpers durch Gewohnheit oder Natureinrichtung trifft:

„Indessen ist es nicht stets der Wille, in uns irgendeine Bewegung oder andere Wirkung hervorzurufen, der bewirken kann, daß wir sie hervorrufen; vielmehr wechselt dies, je nachdem die Natur oder die Gewohnheit die bestimmten Bewegungen der Eichel mit bestimmten Gedanken der Seele verbunden hat. Will man z.B. seine Augen für die Betrachtung eines entfernten Gegenstandes einstellen, so bewirkt dieser Wille, daß der Augenstern sich erweitert[...] Denkt man aber bloß an die Erweiterung des Augensternes, so kann man trotz allen Willens ihn nicht erweitern, da die Natur [...] die Bewegung der Eichel, welche die Lebensgeister nach den Sehnerven treibt,

---

<sup>286</sup> „Ainsi enfin, quand on veut marcher, ou mouvoir son corps en quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effect.“

<sup>287</sup> „Et toute l'action de l'ame consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est estroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effect qui se raporte à cette volonté.“

um den Augenstern zu erweitern oder zu verengern, nicht mit dem Wollen dieser Erweiterung oder Verengung verbunden hat, sondern mit dem Willen, entfernte oder nahe Gegenstände zu betrachten." (§ 44)<sup>288</sup>

Der Wille, etwas zu tun, bewegt unmittelbar die Zirbeldrüse, dadurch vermittelt die Extremitäten. Williams kritisiert, daß wir die Zirbeldrüse willentlich lenken können sollen:

„Das Gehirn (für Descartes: die Zirbeldrüse) reagiert nicht einfach auf das Wollen, das Gehirnveränderungen als intentionalen Gehalt besitzt, sondern nur auf das Wollen, das Bewegungen anderer Teile des Körpers als intentionalen Gehalt besitzt.“ (Williams 1981, 246)

Doch daß die Seele die Zirbeldrüse leichter als andere Teile des Körpers bewegen kann, oder daß die Bewegung der Zirbeldrüse eine Bedingung der Körperbewegung ist, bedeutet nicht, daß die Bewegung der Zirbeldrüse *Inhalt* der Willensbestimmung der Seele ist. Nicht durch die Willensbestimmung, die Zirbeldrüse zu bewegen, sondern durch die Willensbestimmung, eine äußere Handlung wie die Betrachtung eines entfernten Gegenstands zu vollführen, bewegt die Seele die Zirbeldrüse. Daß aber der Zusammenhang zwischen einem Wollen und einer körperlichen Handlung durch das Gehirn vermittelt wird, wird Williams nicht bestreiten.

Freilich kann etwas im Körper zwischen das Wollen und die entsprechende körperliche Verrichtung treten, das ein äußeres Handeln entsprechend dem gegebenen Wollen verhindert, Es gibt auch körperliche Verrichtungen, die dem Willen entgegengesetzt sind, etwa Fälle rein physiologischer Verrichtungen, auf welche die Seele keinen Einfluß nehmen kann. Hierzu gehören Vorgänge wie der Herzmechanismus, den die Seele nur beschränkt beeinflussen kann. Darüber hinaus kann der Körper vielleicht selbst rein physiologisch unabhängig von der Seele ein bestimmtes Verhalten veranlassen, das die Seele auch veranlassen könnte. Es deutet sich schon in den *Meditationen* die Idee eines körperlichen Automatismus an, der gar keiner Interpellation des Willens bedarf, damit der Körper auf einen Reiz durch ein Verhalten reagiert:

„So kann ich auch den menschlichen Körper als eine Art Maschine ansehen, die [...] geistlos all die Bewegungen ausführt, wie sie jetzt unwillkürlich, also ohne den Geist ablaufen. Dann ist leicht ersichtlich, daß der menschliche Körper, wenn er beispielsweise von der Wassersucht befallen ist, natürlicherweise eben jene Trockenheit der Kehle erleidet, die dem Geist gewöhnlich eine Durstempfindung eingibt, und die Nerven sowie die anderen Körperteile so beeinflusst, daß jener Mensch den Trank nimmt, der die Krankheit steigert“ (AT VII, 84)<sup>289</sup>

Dieselben Bewegungen, die zum Trinken führen, könnten auch ganz ohne Vermittlung des Geistes durch einen rein körperlichen Automatismus herbeigeführt werden. Descartes unterstreicht damit die Eigenständigkeit des körperlichen Automaten, die es für die Seele schwierig macht, ein körperliches Handeln zu veranlassen. Er macht hier freilich ein Gedankenexperiment. Er zeigt, daß der Körper, wenn er mit keiner Seele verbunden wäre (z.B. bei Tieren), Verrichtungen ausführen könnte, die beim Menschen Handlungen entsprechen, die von der Seele mitbewirkt werden. Es bleibt offen, ob die

---

<sup>288</sup> „Toutefois ce n'est pas toujours la volonté d'exciter en nous quelque mouvement, ou quelque autre effect, qui peut faire que nous l'excitons: mais cela change selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint chaque mouvement de la glande à chaque pensée. Ainsi, par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'eslargit[...] Mais si on pense seulement à eslargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'eslargit point pour cela: d'autant que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande, qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique, en la façon qui est requise pour eslargir ou estreoir la prunelle, avec la volonté de l'eslargir ou estreoir, mais bien avec celle de regarder des objets esloignez ou proches.“

<sup>289</sup> „[...]ita, si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam est, [...] ita aptum & compositum, ut, etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem tamen haberet omnes motus qui nunc in eo non ab imperio voluntatis nec proinde a mente procedunt, facile agnosco illi aeque naturale fore, si, exempli causâ,

körperliche Nervenbewegung *beim Menschen* sowohl im Geist die Empfindung des Durstes als auch unabhängig davon ein körperliches Verhalten auslöst, oder ob sie diese Empfindung und erst vermittelt ihrer ein körperliches Verhalten auslöst. Genauer äußert sich Descartes in den *Passions*. Der körperliche Automatismus wird ermöglicht durch den Substanzdualismus, der ausschließt, daß die Seele *das* bewegende Prinzip des Körpers ist. Die Seele kann zwar *ein* solches bewegendes Prinzip sein, aber auch der Körper kann sich unabhängig davon bewegen. So kann ein Konflikt zwischen dem Körper, der als „selbstbewegliche Maschine“ (§ 6)<sup>290</sup> zu einem bestimmten Verhalten, und der Seele entstehen, die zu einem anderen Verhalten hinstrebt. Wenn der Körper für sich ohne Rücksicht auf die Seele ein Verhalten veranlassen kann, ist dieses Verhalten unabhängig vom Wollen, so daß das Wollen ihm auch entgegenstehen kann. So schließen sich die Augen unwillkürlich bei einer abrupten Bewegung in ihrer Richtung:

„Es schließen sich also hier die Augen nicht durch Vermittlung der Seele, da es ja gegen unseren Willen, der einzig oder doch hauptsächlich auf sie wirkt, geschieht, sondern weil die Maschine unseres Körpers so gebildet ist, daß das Sehen der Handbewegung gegen unsere Augen eine andere Bewegung in unserem Gehirn erregt, und diese die Lebensgeister zu den Muskeln fließen läßt, welche die Augenlieder schließen.“ (§ 13)<sup>291</sup>

Die Übersetzung von „laquelle ... action“ ist unrichtig. Descartes will sagen, daß die Seele keine aktive Rolle spielen kann bei diesem Geschehen, weil sie eine solche Rolle nur durch den Willen spielen könnte. Es sollte heißen, „gegen ihren Willensakt, der der erste und hauptsächlichste Akt der Seele ist.“ Hier beschreibt Descartes den Mechanismus von Reiz und Reaktion in einem Verhalten, das unter anderen Umständen, auch durch den Willen beeinflußt werden kann. Dieser Mechanismus vollzieht sich bisweilen nicht nur ohne begleitende Willensbestimmung, sondern gegen sie. Im Gegensatz zum Herzmechanismus kann aber hier ernsthaft versucht werden, den körperlichen Zusammenhang zu durchbrechen. Es gibt also einen körperlichen Automatismus, der ein Verhalten bewirken kann, während eine Überzeugung besteht, daß das Verhalten nicht gut sei, zu dem der Automatismus führt. Weil die Seele dieses Verhalten nicht verhindern kann, sind wir dafür wohl auch nicht verantwortlich. Der Fall des Trinkens ist trotz des obigen Gedankenexperiments anders gelagert als dieses Beispiel. Er scheint der Fluchtbewegung zu entsprechen, von der Descartes anderswo spricht: Während wir uns eigentlich vorgenommen haben, nicht zu fliehen, weckt eine Sinneswahrnehmung eine Leidenschaft, die uns zur Flucht treibt. Daher liegt darin

„[...]die Hauptwirkung aller Leidenschaften, daß sie in der Seele den Willen zu dem erwecken, wozu sie ihren Körper vorbereiten. So erweckt das Gefühl der Furcht den Willen zu fliehen[...]“ (§ 40)<sup>292</sup>

In welchem Sinn können die Leidenschaften den Körper zur Flucht vorbereiten? Descartes meint wohl, daß ein physiologischer Vorgang, der dem Vorgang der Entstehung der Leidenschaften korreliert oder teilweise identisch damit ist, die Bewegung der Lebensgeister, zugleich den Körper zur Flucht disponiert (s.u.).<sup>293</sup> Worin besteht der Unterschied zwischen beiden Arten des Verhaltens, dem

---

hydropes laboret, eam faucium ariditatem pati, quae sitis sensum menti inferre solet, atque etiam ab illâ ejus nervos & reliquas partes ita disponi ut potum sumat ex quo morbus augeatur[...]

<sup>290</sup> „[...] machine qui se meut de soy-mesme [...]“

<sup>291</sup> „[...] ce qui montre que ce n'est point par l'entremise de nostre ame qu'ils [les yeux] se ferment, puisque c'est contre nostre volonté, laquelle est la seule ou du moins sa principale action; mais que c'est à cause que la machine de nostre corps est tellement composée, que le mouvement de cette main vers nos yeux, excite un autre mouvement en nostre cerveau, qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupieres.“

<sup>292</sup> „[...]le principal effect de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent & disposent leur ame à vouloir les choses ausquelles elles preparent leur corps: en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir[...]“

<sup>293</sup> Descartes' Zwei-Kreisläufe-Modell nimmt sich übrigens aus der Perspektive neuerer Forschung so schlecht nicht aus: „Consider recent work in psychology and neuroscience suggesting a two-track model

Augenschließen und der Flucht? Das erstere wird rein körperlich veranlaßt, das letztere beinhaltet auch, daß der Körper auf die Seele einwirkt, ein Verhalten zu wollen, und es vielleicht erst dadurch veranlaßt. Dabei ist offen, ob die Seele dieses Verhalten blockieren kann, wie es verantwortliches Handeln fordert; und, ob die Leidenschaft den Willen wie in der bisherigen Darstellung mittels eines Urteils zum Handeln treibt oder direkt ein Handelnwollen bewirkt. Im letzteren Fall könnte ein Handelnwollen von der Leidenschaft bewirkt werden, ohne daß wir es gut finden.

Descartes scheint an den meisten Stellen weder von einem ausschließlich physiologischen Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Verhalten noch einem Zusammenhang nur vermittelt der Leidenschaften auszugehen, sondern in den *Passions* eine Parallelität von körperlicher Verursachung einer Handlung und den Leidenschaften anzunehmen:

„[...]so bestimmt dieselbe Bewegung der Lebensgeister, welche die Leidenschaften gewöhnlich erwecken, den Körper auch zu den Bewegungen, die auf die Verwirklichung dieser Dinge abzielen.“ (§ 52)<sup>294</sup>

Hier scheint Descartes die Beziehung zwischen rein körperlichem Verursachungskreis und der Verursachung der Leidenschaften noch enger zu fassen: Dieselbe Bewegung der Lebensgeister verursacht beides, die unmittelbare Disposition zu einer Körperbewegung und die Leidenschaft, die dann den Willen ebenfalls zu dieser Bewegung disponiert. Die Parallelität von rein körperlichem Kreislauf und der Wirkung der Leidenschaften widerspricht den Stellen nicht, die jenen Kreislauf und seine Eigenständigkeit beschreiben, weil die Verursachung der Leidenschaften ja einfach hinzukommen kann. In die gleiche Richtung geht der Fall,

„[...]wenn dieselbe Sache in der Seele eine Leidenschaft und in dem Körper die entsprechenden Bewegungen erweckt[...]“ (§ 47)<sup>295</sup>

Das, was die Leidenschaft und zugleich die Bewegungen erweckt, ist offenbar der wahrgenommene Gegenstand, etwa ein Tier, das uns Furcht einflößt. Der Körper wird durch eine Wahrnehmung vermittelt der Lebensgeister zu einem Verhalten gebracht, das zu wollen die Seele parallel dazu durch die ihrerseits von Lebensgeistern veranlaßten Leidenschaften veranlaßt wird.

Die Herrschaft der vernünftigen Seele über den Körper besteht nun darin, daß der Wille

„[...]die Leidenschaften [...] besiegen und die sie begleitenden Bewegungen des Körpers hemmen kann[...]“ (§ 48)<sup>296</sup>

---

of the way human beings process and react to information about their environments. Both tracks can appear in the complex process of having an emotion. Much psychological research reveals that human beings process information very quickly and beneath the level of consciousness. Emotions very often involve this fast processing, which takes the form of an assessment or appraisal of something or someone in terms of what matters to the agent (consider fear of an animal or anger at another person), along with changes in physiological state such as motor activity (facial expression), autonomic nervous system changes (quickening of pulse, changes in blood pressure) that serve as signals to others (“I am not a threat” or “back off!”) and/or as preparation for appropriate action (flight or fight). However, a slower, deliberate, and conscious mode of processing also can occur in the process of having an emotion. It can take place subsequent to the initial fast response to something or someone, and can result in a reappraisal of the object of emotion, in the form of specific discriminations of the way or the degree to which the object is something to be feared, for example. It may involve complex forms of reflection involving the self (“Why am I feeling this way?” or “What’s out there that’s causing me to react like this?”). This slower track can result in conscious choice of a mode of action or a modification of the mode of action that is tightly connected to the fast response (an involuntary startle response to a loud bang may lead to an auditory and visual scanning of the environment for possible sources of threat and to a decision to take cover).“ (Wong 2009, 349f.)

<sup>294</sup> „[...]comme aussi la mesme agitation des esprits, qui a coutume de les causer [les passions], dispose le corps aux mouvemens qui servent à l’exécution de ces choses.“

<sup>295</sup> „[...]la mesme cause, qui excite en l’ame quelque passion, excite aussi certains mouvemens dans le corps[...]“

<sup>296</sup> „[...]la volonté peut[...]vaincre les passions & arrester les mouvemens du corps qui les accompagnent[...]“

Die Übersetzung ist ungenau: Der Wille *hält* die Körperbewegung *an* („*arrêter*“), statt sie nur zu hemmen. Wie ist die Seele dazu imstande? Wir können anscheinend den rein physiologischen Vorgang willentlich aufhalten, der zwischen einer Wahrnehmung und einem Verhalten vermittelt, nicht nur die Leidenschaften blockieren, die zu diesem physiologischen Vorgang hinzutreten:

„[...]wenn das, was die Furcht weckt, auch die Lebensgeister nach den Muskeln treibt, die zur fliehenden Bewegung der Beine dienen[...] und wenn der Wille, mutig zu sein, sie aufhält.“ (§ 47)<sup>297</sup>

Während die Seele eine Emotion hat, die zum Handeln treibt, hält der Wille die Handlung auf:

„Alles, was der Wille während dieser Erregung vermag, ist, den Wirkungen derselben [einer Leidenschaft] nicht zuzustimmen und die Bewegungen des Körpers, zu denen sie drängt, zurückzuhalten. Treibt z.B. der Zorn dazu, die Hand zu heben, um zu schlagen, so kann der Wille sie meist zurückhalten[...]“ (§ 46)<sup>298</sup>

Descartes fügt ein „gewöhnlich“ („*ordinairement*“) in sein Beispiel ein. Es ist nicht immer möglich, die Körperbewegungen, zu denen zugleich die Leidenschaften treiben, zu hemmen. Nun treiben die Leidenschaften in der bisherigen Analyse ja nicht blind an, sondern lassen gut erscheinen, wozu sie treiben. Das aber bedeutet, daß ihnen auch auf der Ebene von Gründen entgegengetreten werden muß.

Descartes spricht differenzierter über die Einflußmöglichkeiten der Seele, von einem Kampf

„[...] zwischen der Kraft, mit der die Lebensgeister auf die Eichel treffen, um in der Seele das Verlangen nach etwas zu erwecken, und der Kraft, mit der die Seele sie [die Eichel] vermittels des Willens, diese Sache zu fliehen, zurücktreibt. Dieser Kampf tritt vorzüglich deshalb hervor, weil der Wille die Leidenschaften nicht unmittelbar erwecken kann, und, wie gesagt, die Klugheit [besser übersetzt: die Umtriebigkeit] zu Hilfe nehmen muß, indem hintereinander verschiedene Dinge betrachtet werden; trifft es sich, daß ein solches für einen Augenblick den Lauf der Lebensgeister verändern kann, so kann dies doch bei der folgenden Vorstellung nicht mehr stattfinden[...] So fühlt denn die Seele sich beinahe gleichzeitig getrieben, ein- und dasselbe zu begehren und nicht zu begehren[...]“ (§ 47)<sup>299</sup>

Wir stimmen den Handlungen, zu denen die Leidenschaften drängen, den Konsequenzen der Leidenschaften dadurch nicht zu, daß wir sie korrigieren, indem wir Gründe gegen die jeweiligen Handlungen erwägen, die damit zugleich Gegengründe gegen die Evidenzen sind, wie sie die Leidenschaften bilden, und die Leidenschaften dadurch hindern, uns zu einem Wollen zu bestimmen. Im Mittelpunkt der Frage nach der Hemmung der Leidenschaften steht wieder die zeitliche Abfolge von Ideen. Wenn die Leidenschaften die Seele treiben, müssen wir uns, um ihre Wirkung aufzuheben, willentlich anstrengen, indem wir zu anderen Ideen übergehen. Leidenschaften machen den Willen unmittelbar geneigt zu bestimmten Überzeugungen bzw. Handlungen. Wir können willentlich die Überzeugungsbildung und das Handeln unmittelbar hemmen oder anderes wollen, wenn wir die radikale Freiheit der Indifferenz berücksichtigen, gewöhnlich aber vor allem die Freiheit in der Disposition über Geisteszustände nützen, in der Folge zu anderen Geisteszuständen überzugehen, in denen andere Handlungen gut gefunden werden. Dadurch wird der Lauf der Lebensgeister verändert,

---

<sup>297</sup> „[...]lors que ce qui excite la peur, fait aussi que les esprits entrent dans les muscles qui servent à remuer les jambes pour fuir, & que la volonté qu'on a d'être hardy les arrête.“ Ähnlich § 38

<sup>298</sup> „Le plus que la volonté puisse faire, pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets, & de retenir plusieurs des mouvemens auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colere fait lever la main pour fraper, la volonté peut ordinairement la retenir[...]“

<sup>299</sup> „[...] entre l'effort dont les esprits poussent la glande pour causer en l'ame le desir de quelque chose, & celui dont l'ame la repousse par la volonté qu'elle a de fuir la mesme chose. Et ce qui fait principalement paroistre ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a deja esté dit, elle est contrainte d'user d'industrie, & de s'appliquer à considerer successivement diverses choses, dont s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas[...] ce qui fait que l'ame se sent poussée presque en mesme temps à desirer & ne desirer pas une mesme chose.“

weil jene Gedanken offenbar über die Zirbeldrüse auf den Körper wirken, und so der Kraft entgegengewirkt, die die Leidenschaft selbst verursacht. Wir hören im Erfolgsfall auf, die Leidenschaft zu spüren und können damit „[...] annuler dans la glande même l'impulsion des esprits qui excite en elle la passion[...]“ (Kambouchner 1996, 164) Da der resultierende Zustand des Hin- und Hergerissenseins vermieden werden sollte, kann die unmittelbare Lenkung der Aufmerksamkeit nur der erste Schritt einer Regulierung der Leidenschaften sein. Ein zweiter Schritt ist, die Leidenschaften, die einer Korrektur bedürfen, gar nicht erst aufkommen zu lassen, also das schädliche Auftreten der Leidenschaften zu verhindern. Dazu muß in die Entstehung derselben eingegriffen werden.

Um die Fähigkeit dazu zu verstehen, muß diskutiert werden, wie Leidenschaften entstehen. Das Auftreten bestimmter Leidenschaften in bestimmten Situationen ist Ergebnis einer Konditionierung:

„Ist nun diese Tiergestalt sehr sonderbar und erschreckend, hat sie viel Beziehung auf Dinge, die früher dem Körper geschadet haben, so entsteht in der Seele die Leidenschaft der Furcht, dann die der Kühnheit oder auch der Angst und des Schreckens, je nach dem Temperament des Körpers oder der Stärke der Seele, und je nachdem man sich früher durch Verteidigung oder durch Flucht gegen die schädlichen Dinge geschützt hat[...]“ (§ 36)<sup>300</sup>

Soweit die Leidenschaften veränderbar sind, entstehen sie offenbar durch frühere Erfahrungen von Schaden oder Nutzen in Zusammenhang mit bestimmten Dingen, die wahrgenommen werden, durch individuelle natürliche Anlagen und durch das Verhalten, das seinerzeit dazu beigetragen hat, den Körper in der entsprechenden Situation zu erhalten, was auch immer dieses Verhalten veranlaßt hat.

Es gibt auch Leidenschaften unabhängig von individuellen Anlagen wie dem Charakter, die von Natur aus mit bestimmten Vorkommnissen verbunden sind (§ 50). Sonst wäre auch schwer erklärlich, wie der einzelne in Fällen wie der Durstempfindung aus den *Meditationen* unmittelbar dazu kommt, eben das Verhalten zu wählen, das dem Durst abhilft, anstatt die verschiedensten Tätigkeiten auszuprobieren. Diese Leidenschaften können offenbar ebenso wie Sinneswahrnehmungen in das Argument aus der Wahrhaftigkeit Gottes einbezogen werden. Wir dürfen ihnen im allgemeinen folgen. Manchmal müssen sie im Licht von Gegenevidenzen korrigiert werden. Demgegenüber gibt es z.B. beim Angriff eines wilden Tieres keine solche natürliche Verbindung von Wahrnehmung und Leidenschaft, so daß die Konditionierung offen ist. Aber Gottes Garantie erstreckt sich wohl auf den Konditionierungsvorgang selbst, allerdings in den Grenzen, die dadurch gesetzt sind, daß er von einem exogenen Handeln abhängt. Aufgrund der natürlichen Koordiniertheit von rein körperlichen Antrieben zu einem Verhalten ohne Vermittlung der Seele und den Leidenschaften, die zu eben diesem Verhalten anregen, dürfen wir wohl vermuten, daß auch jene rein körperliche Veranlassung davon abhängig ist, wie wir uns früher verhalten haben. Je nachdem, ob Descartes einen Ausleseprozeß einbaut, in dem nur Verhalten, das seinerzeit zum Erfolg führte, zu einem ähnlichen Verhaltensimpuls bzw. zu Leidenschaften führt, die zu einem gleichen Verhalten treiben, oder ob das frühere Verhalten als solches unabhängig vom Erfolg oder Mißerfolg den Körper dazu disponiert, sich in derselben Weise zu verhalten, und die Leidenschaften dazu, zu diesem Verhalten anzuregen, besteht unabhängig von rationaler Überlegung ein Lern- und Optimierungsprozeß oder nicht (eine Auslese durch den Tod derjenigen, die sich ungünstig verhalten haben, ausgeblendet). Da sonst die Nützlichkeit der Konditionierung unverständlich wäre, muß ein solcher Optimierungsprozeß gemeint sein.

---

<sup>300</sup> „Et outre cela, si cette figure est fort estrange & fort effroyable, c'est à dire, si elle a beaucoup de raport avec les choses qui ont esté auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'ame la passion de la crainte, & en suite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur & de l'espouvante, selon le divers temperament du corps, ou la force de l'ame, & selon qu'on s'est auparavant garenti, par la defense ou par la fuite, contre les choses nuisibles[...]“

Die Beschränkungen des eigenständigen körperlichen Optimierungsprozesses liegen erstens darin, daß ein ursprüngliches Verhalten, von dem er ausgeht, exogen gegeben ist. Es ist entweder von Zufall oder Anlage abhängig oder doch von einer bewußten Willensentscheidung. Späteres Verhalten kann dann freilich auch durch die konditionierten Leidenschaften beeinflusst werden. Wenn Leidenschaften zweitens wirklich nützlich sein können, muß Descartes dem Entstehungs- und Optimierungsprozeß der Leidenschaften große Verlässlichkeit einräumen. Dieser Prozeß muß wie Wahrnehmungsprozesse zu einem hinreichenden Überschuß nützlicher über schädliche Leidenschaften führen. Wenn Leidenschaften wie Gründe auf die vernünftige Seele einwirken, muß dieser Prozeß wie Sinneswahrnehmungsprozesse zu hinreichend verlässlichen Überzeugungen führen. Angesichts dieser Anforderungen geht Descartes zu wenig darauf ein, was diese Verlässlichkeit bewirkt.

Shapiro fragt, was uns berechtigt, die Leidenschaften zu korrigieren, wo sie doch von Gott gegeben sind (Shapiro 2003, 62). Allgemein können einzelne Leidenschaften ebenso wie Sinneswahrnehmungen in bestimmten Situationen korrekturbedürftig sein. Aber die Korrektur erstreckt sich ja nicht nur auf Einzelfälle. Wir müssen manchmal die Regularität selbst verändern, die zur Entstehung der Leidenschaften in Situationen bestimmter Art führt. Die Weise, in der Descartes selbst die Leidenschaften durchläuft und korrigiert, kann allgemein wohl so beschrieben werden: Eine gegebene Leidenschaft wird auf Standardsituationen geprüft, in denen sie auftritt. Das Auftreten wird dann relativ zu diesen Standardsituationen danach klassifiziert, ob es nützlich oder schädlich ist. Dieses Korrekturschema muß nicht das einzige sein. Aber es könnte deshalb eine besondere Stellung in einer allgemeinen wissenschaftlichen Abhandlung einnehmen, weil seine Alternative, einzelne Leidenschaften in Einzelsituationen zu überprüfen, keine allgemeinen Antworten zuläßt. Es muß mit der grundsätzlichen Nützlichkeit und Zuverlässigkeit der Leidenschaften als Handlungsimpulse vereinbart werden. Dazu ist zwischen Leidenschaften zu unterscheiden, die naturgegeben sind, und Leidenschaften, die durch natürliche Konditionierungsprozesse entstehen. Naturgegebene Leidenschaften könnten in Standardsituationen deshalb korrekturbedürftig sein, weil es aus irgendeinem Grund besser für die Welt ist, wenn sie aufgrund einer Gesetzmäßigkeit entstehen, die einschließt, daß sie in Situationen bestimmten Typs regelmäßig zu falschen Handlungen führen, wenn sie nicht korrigiert werden, anstatt daß sie nur in Situationen auftreten, in denen sie gewöhnlich nützlich sind. Bei Leidenschaften, die durch Konditionierungsprozesse entstehen, ist zunächst wieder zu bedenken, daß das Handeln exogen ist. Der Handelnde muß berücksichtigen, daß er ein solches Geschehen in Gang setzt. Die Nützlichkeit oder Zuverlässigkeit der Leidenschaften als solcher muß anhand der Auswirkungen auf das weitere Handeln bemessen werden, die vom Konditionierungsprozeß ausgehen. Dieser Prozeß muß selbst der Gesetzmäßigkeit unterstehen, die ein regelmäßiges Fehlgehen in bestimmten Situationen einschließt. Wie ist diese Gesetzmäßigkeit mit der Anforderung vereinbar, daß der Konditionierungsprozeß ein Optimierungsprozeß ist? Erstens könnte die Optimierung von einer Generalkorrektur abhängen, wie sie in den *Passions* vorgenommen wird. Zweitens könnte es auch ohne solche Korrektur schon hinreichen, wenn der Nettonutzen trotz des regelmäßigen Irregehens in bestimmten Standardsituationen überwiegt. Wenn der Vorgang als solcher eine Optimierung einschließt, könnte eine Erklärung verlangt werden, was an den Situationen bestimmten Typs dafür sorgt, daß er fehlerhaft. Vielleicht kann Descartes sich jedoch auf die Beobachtung regelmäßiger Fehler in solchen Situationen stützen, anstatt daß er die besondere Gesetzmäßigkeit aufdecken müßte, die sie herbeiführt.

Der körperliche Optimierungsprozeß, wenn es ihn gibt, ist also jedenfalls unzureichend. Er muß ergänzt werden durch die Möglichkeiten der Seele, auf die Leidenschaften und das Verhalten, zu dem

sie treiben, selbst Einfluß zu nehmen. Ihre Einflußmöglichkeiten sind zweifach: Die Seele vermag direkt das Handeln zu blockieren oder ein anderes Verhalten zu veranlassen, indem sie die Zirbeldrüse erfolgreich in eine andere Richtung treibt als der körperliche Wirkzusammenhang. Damit nimmt sie auch Einfluß auf künftige Leidenschaften. Denn die künftigen Leidenschaften sind ja durch das vergangene Verhalten bestimmt. Ob das Verhalten, zu dem die Seele veranlaßt, erfolgreich ist oder nicht, ist je nach Interpretation des körperlichen Konditionierungsprozesses als Optimierungsprozeß oder als bloße Routine entscheidend oder gleichgültig für die künftige körperliche Veranlassung zu Leidenschaften und zu einem Verhalten, zu dem die Leidenschaften treiben. Ob es gelingt, gegen den körperlichen Wirkungszusammenhang ein Verhalten zu veranlassen, ist nicht sicher. Die Seele kann freilich auch versuchen, den eingespielten Zusammenhang zwischen einer Wahrnehmung und den Leidenschaften, die sie veranlaßt, nicht nur bei Gelegenheit, wenn die Leidenschaft schon wirkt, sondern langfristig und präventiv zu durchbrechen, indem sie willentlich zu der jeweiligen Wahrnehmung Ideen assoziiert, welche die ursprünglichen Leidenschaften allmählich ersetzen:

„Ebenso können die Bewegungen der Eichel und der Lebensgeister, welche der Seele gewisse Gegenstände vorstellen, von Natur mit solchen verbunden sein, welche gewisse Leidenschaften in ihr erwecken; aber die Gewohnheit kann diese trennen und mit anderen ganz verschiedenen verbinden.“ (§ 50)<sup>301</sup>

Bewegungen der Lebensgeister, die Sinneswahrnehmungen vermitteln, werden von solchen getrennt, die bestimmte Leidenschaften vermitteln. Descartes betont, daß man

„[...]die Fehler seines Naturells verbessern kann, indem man sich daran gewöhnt, die Bewegung des Blutes und der Lebensgeister von den Gedanken, die meist damit verbunden sind, zu trennen[...]“ (§ 211)<sup>302</sup>

Eine solche Trennung muß bewirken, daß bestimmte körperliche Reaktionen auf äußere Einflüsse wie z.B. Nervenimpulse, die zu Sinneswahrnehmungen führen, nicht mit bestimmten Leidenschaften einhergehen. Die Übersetzung suggeriert, man habe die Regel, Lebensgeister und Leidenschaften zu trennen. Descartes will nur sagen, man erwerbe die Fähigkeit dazu, denn er sagt eher, man übe sich („s'exercant“). Die Seele muß eine Haltung einnehmen, die erlaubt, grundsätzlich jede physiologische Veranlassung von den Überzeugungen und anderen Willensakten, zu denen sie führt, zu trennen. Schouls folgert: „To achieve self-mastery these 'natural' links must first of all be broken.“ (Schouls 1992, 165) Analog dem Bruch mit überkommenen Vorstellungen und Gewohnheiten durch den Zweifel konfliktiert auch die Durchbrechung natürlicher Routinen mit dem Prinzip der Beharrlichkeit. Der Bruch mit etablierten Leidenschaften erscheint ein geringerer Verlust als der Bruch mit überkommenen Meinungen und Gewohnheiten, denn Descartes sieht die unregelmäßigen Leidenschaften ja als einander widerstreitend, so daß durch den Bruch wenig Stabilität verlorengeht. Doch das Durchbrechen dieser natürlichen Gewohnheiten und körperlichen Konditionierungen muß nicht immer vollzogen werden. Es muß nur eine Einstellung erworben werden, die garantiert, daß alle Gewohnheiten und Konditionierungen beherrschbar sind. Nachdem wir die Kontrolle gesichert haben, bilden natürliche Gewohnheiten und körperliche Konditionierungen ein Instrument der Durchsetzung dauerhafter Grundsätze. Im Ausgang von unserer „ersten Natur“, dem Bestand der natürlichen Emotionen, Sinneswahrnehmungen, aber auch anerzogener Vorurteile und aus natürlichen Konditionierungen entstandener Leidenschaften, kommen wir zu einer allgemeinen Klassifizierung

---

<sup>301</sup> „[...]encore que les mouvemens, tant de la glande que des esprits & du cerveau, qui representent à l'ame certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en estre separez, & joints à d'autres fort differens[...]“

<sup>302</sup> „[...]on peut corriger les defaults de son naturel, en s'exercant à separer en soy les mouvemens du sang & des esprits, d'avec les pensées auxquelles ils ont coustume d'estre joins[...]“

der Leidenschaften und der Situationen, in denen sie auftreten. Dann gilt es nur noch, mit Hilfe der Kontrollmechanismen dafür zu sorgen, daß nur die Leidenschaften auftreten, die in bestimmten Situationen nützlich sind. Diese Leidenschaften können dann durch ein Raisonement gerechtfertigt werden, das diese allgemeine Klassifizierung wiedergibt. Sie bilden zusammen mit den guten Gewohnheiten insbesondere die Umsetzung der Ergebnisse der Erkenntnistheorie betreffend eine „zweite Natur“, die an die Stelle der ersten tritt. In diese zweite Natur gehen diejenigen Teile der ersten ein, die sich als nützlich erwiesen haben. Nur als eine solche zweite, die eigenständige Kernperson unterstützende Natur darf das aufgenommen werden, was Hume sich unter einem Charakter vorstellt. Insofern Schouls' starke Interpretation eines radikalen Durchbrechens zugunsten einer reflexiven Bewertung und Übung zurückgewiesen werden kann, und insofern die Prozesse dieser Erziehung der Leidenschaften oft indirekt, durch Assoziation von Gedanken vollzogen werden, kann der moderne neuropsychologische Begriff des „sculpting“ der Emotionen auf Descartes angewendet werden:

„higher control processes do not direct domain-specific resources in a hands-on, omniscient manner, but merely modulate or `sculpt' the activation of lower-level schemata organizing those resources [...]“(Monsell und Driver 2000, 10)

Entscheidende Eigenschaft des „sculpting“ scheint zu sein, daß vorgegebene automatische Prozesse durch höhere Kontrollfunktionen nicht durchbrochen oder ersetzt, sondern durch indirekte Maßnahmen im Sinne der eigenen Ziele modifiziert werden, selbst wenn ihre Wirkungsweise nicht in allen Einzelheiten bekannt ist (denn zumindest einiges an der Wirkung der Emotionen scheint auch für Descartes Sache empirischer Wissenschaft zu sein).

Auch auf diese Weisen ist eine vollständige Herrschaft über die Leidenschaften zu gewinnen:

„Deshalb können selbst Personen mit den schwächsten Seelen eine unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften gewinnen.“ (§ 50)<sup>303</sup>

Descartes ist also der Meinung, daß das emotionale Leben ähnlich wie Erkenntnisprozesse weitgehend steuerbar sei, obgleich es direkt auf die Steuerinstanz selbst einwirkt.

In der Literatur wird diskutiert, worin die Identität einer Leidenschaft besteht, wenn es möglich ist, die Bewegungen der Lebensgeister von den Gedanken zu trennen, die damit verbunden sind (Shapiro 2003, 47). Sie kann dann anscheinend nicht in einer festen Kombination von körperlichem Prozeß und Gedanken bestehen. Es mag jedoch hinreichend für die Identifikation einer Leidenschaft sein, daß sie ein nicht ganz klarer und deutlicher Gedanke ist, der durch physiologische Zusammenhänge bestimmter Art direkt verursacht wird und auch ohne Raisonement einen bestimmten präskriptiven Gehalt hat bzw. zu einem bestimmten Handelnwollen geneigt macht. Daher ist es durchaus möglich, daß verschiedene körperliche Prozesse eine Leidenschaft verursachen. Aber irgendeine reguläre Zuordnung von körperlichen Prozessen zu Leidenschaften muß es geben, denn sonst könnten körperliche Prozesse keinen sinnvollen Beitrag zur Funktion der Leidenschaften leisten. Es könnten vielleicht verschiedene Mechanismen unterschieden werden, wie eine Leidenschaft ohne und mit Einwirkung der Seele entstehen kann. Die Disjunktion dieser Mechanismen könnte der Leidenschaft als notwendige Bedingung zugeordnet werden.

---

<sup>303</sup> „[...]ceux mesme qui ont les plus foibles ames, pourroient acquerir un empire tres-absolu sur toutes leurs passions [...]“

Die Überlegungen zur Steuerbarkeit des Körpers durch die Seele haben gezeigt, wie die Leidenschaften die Funktion als Evidenzen wahrnehmen können, die bereits im Kapitel über den Zusammenhang von Einsicht und Wollen dargestellt wurde, und worin diese Funktion besteht. Leidenschaften zeigen an, was dem Körper nützt, und veranlassen zum nützlichen Verhalten. Die Analyse der Leidenschaften selbst ist damit jedoch noch nicht beendet. Verschiedene Aspekte lassen sich nicht auf Descartes' eigene programmatische Äußerungen zurückführen, wonach die Leidenschaften zu dem anregen sollen, was dem Körper nützt. Eine umfassende Rekonstruktion der cartesischen Ethik muß diese Aspekte integrieren können. Dazu ist die Thematik der *Passions* dahingehend zu erweitern, daß es nicht mehr nur um die zwei Fragen geht, wie die Leidenschaften gelenkt und der Körper zum äußeren Handeln veranlaßt werden können, sondern auch um andere Fragen im Zusammenhang damit, wie die Seele die psychophysische Einheit meistert. Bisher erschien der Körper immer als Ursache von Problemen für die Seele. Im folgenden wird erhellen, wie er ihr auch hilft, damit fertigzuwerden.

Descartes hält sich nicht an seine ursprüngliche Funktionsbestimmung der Leidenschaften nur in bezug auf das, was für den Körper nützlich ist. Einige Vorkommnisse von Leidenschaften haben einen Sinn nur in bezug auf die Seele:

„[...] so muß man vor allem die Leidenschaften insofern betrachten, als sie der Seele zugehören.“ (§ 139)<sup>304</sup>

So findet Descartes den Haß für den Körper wichtiger als die Liebe, für die Seele die Liebe (§ 139). Daß diese Funktion der Leidenschaften auch nicht indirekt der Erhaltung des Körpers dienen kann, sondern allein auf die Seele bezogen wird, zeigt Descartes' Äußerung:

„Hätten wir keinen Körper, so könnte man sagen, daß man sich der Freude und der Liebe nie genug hingeben [...] könne[n].“ (§ 141)<sup>305</sup>

Hätten wir keinen Körper, hätten wir keine Leidenschaften (außer geistige Emotionen), weil sie nur durch Vermittlung der Lebensgeister entstehen. Descartes muß meinen, daß die Leidenschaften der Seele Vorteile bringen, die auch bestünden, wenn wir keinen Körper hätten, aber dieselben subjektiven Impulse erführen, wie sie die Leidenschaften vermitteln.<sup>306</sup> Auch in bezug auf die Seele fungieren die Leidenschaften als Evidenzen, ein Verhalten gut zu finden. Deshalb nennt Descartes an derselben Stelle Freude und Traurigkeit ein Wissen. Nun sagt Descartes ja, jede Störung komme vom Körper. Was können Leidenschaften oder gleichartige Impulse dann noch bewirken, wenn sie keiner Störung abhelfen müssen? Wie schon angeklungen, ist nicht sicher, ob sich klare und deutliche Ideen von selbst in eine sinnvolle Ordnung bringen würden, wenn es keine anderen Ideen gäbe. Insofern könnte Descartes hier zwar seiner Behauptung widersprechen, nur der Körper veranlasse Störungen, aber damit implizit einer Einsicht Rechnung tragen, daß die sinnvolle Ordnung der klaren und deutlichen Ideen gegen die Tendenz durchgesetzt werden muß, sie nicht richtig zu vergegenwärtigen oder sie zu

---

<sup>304</sup> „[...] nous devons principalement considerer les Passions, entant qu'elles appartiennent à l'ame[...]“

<sup>305</sup> „De façon que si nous n'avions point de corps, j'oserois dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'Amour et à la Loye[...]“

<sup>306</sup> Röd erkennt diese Differenzierung von Leidenschaften mit Bezug auf die Seele und Leidenschaften in ihrer Funktion für den Körper. Er konstatiert aber eine Doppelbewertung gemäß dem Ziel der Selbsterhaltung und im Sinne einer Wertung, ob die Leidenschaft „vernunftgemäß“ sei (Röd 1982, 155). Da Röd dieses „vernunftgemäß“ nicht im Sinne einer Funktion der Leidenschaften allein auf die Seele bezogen begreift, bleibt ihm nur, diese Funktion als dienend der Selbsterhaltung mißzuverstehen. „Daß die Liebe dem allgemeinen Zweck der Affekte, zum Handeln im Interesse der Selbsterhaltung zu motivieren, besser entspricht als der Haß, bleibt bei Descartes allerdings bloße Behauptung.“ (Röd 1982, 155f.)

vergessen. Dafür dürfen die Leidenschaften nicht notwendig sein, aber sie können helfen. Doch die betrachtete Normalsituation des Menschen ist ja ohnehin die, in der er einen Körper hat.

Gewöhnlich haben die Leidenschaften den Zweck, der Seele Überzeugungen zu vermitteln, was für den Körper gut sei, oder direkt ein bestimmtes Handeln zu bewirken. Aber darum geht es nicht, wie der nächste Paragraph zeigt:

„[...] ich gebe zu, daß der Haß des Übels, der nur durch den Schmerz sich ankündigt, für den Körper nötig ist, aber ich spreche hier nur von dem Haß, der aus einer deutlicheren Erkenntnis entsteht, und den ich nur auf die Seele beziehe.“ (§ 140)<sup>307</sup>

Es geht nicht um die Wirkung der Leidenschaften, darüber zu informieren oder zu dem zu veranlassen, was für den Körper gut ist, sondern um eine klare und deutliche Erkenntnis, die nicht durch die Leidenschaften vermittelt wird, denen, exemplifiziert durch den Schmerz, sie gegenübergestellt wird, sondern aus der Leidenschaften oder Impulse entstehen. Die Leidenschaften enthalten Impulse mangelnder Klarheit und Deutlichkeit zu etwas, um die klaren und deutlichen Evidenzen dafür zu unterstützen. Auch solche Leidenschaften, die aus Erkenntnissen entspringen, können für den Körper nützlich sein. Aber es gibt auch welche, die für die Seele allein nützlich sind. Sonst wäre die Abgrenzung im obigen Zitat unverständlich. Ihr Nutzen für die Seele allein ergibt sich aus den Zielen, welche die Seele für sich hat, d.h. auch dann hätte, wenn sie vom Körper getrennt wäre. Diese Ziele faßt das Ziel der Vollkommenheit zusammen. Descartes erklärt, wie die Leidenschaft der Liebe zu den wahren Gütern, die auf klarer Einsicht beruht, den Erwerb dieser Güter unterstützt:

„Ich sage, daß diese Liebe im höchsten Grade gut ist, weil sie uns wahre Güter zuführt, und uns um so viel vervollkommnet.“ (§ 139)<sup>308</sup>

Die Seele strebt unabhängig von den Leidenschaften nach den wahren Gütern. Sonst wäre sie, wenn sie vom Körper getrennt wäre, dazu nicht motiviert. Allerdings besteht die Gefahr, daß sie darin durch die Sinnesvorstellungen, falschen Gewohnheiten und Überzeugungen etc. gestört wird. Es ist daher sinnvoll, wenn die Leidenschaften, die ihr richtiges Streben gefährden, sie auch darin unterstützen. Die Leidenschaften verstärken und verstetigen die Wirkung natürlicher Motivationen der Seele.

Wie stehen Leidenschaften, die nur auf die Seele bezogen einen Sinn haben, zu der Beschränkung der Leidenschaften auf den Körper und seine Erhaltung? Diese Beschränkung kann nicht aufrechterhalten werden. Greifen wir aber auf die ursprünglichere Funktionsbestimmung der Leidenschaften zurück, der sich aus ihrer Natur als bezogen unmittelbar auf die Seele ohne eine bekannte Ursache außerhalb des Körpers ergibt, generiert, unterhalten und unterstützt von den Lebensgeistern (§ 27), also immer vermittelt durch den Körper, dann wird verständlich, warum Descartes den Leidenschaften auch eine Bedeutung für die Seele zusprechen kann. Da es der Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper erschwert wird, angesichts der beständig auf sie einströmenden Sinneseindrücke auf ihre eigentlichen Aufgaben konzentriert zu bleiben, so wird analog zur Unterstützung in den Aufgaben, die der Seele aus dieser Verbindung mit dem Körper in dessen Erhaltung und Vervollkommnung erwachsen, wie sie die Seele durch die Leidenschaften erfährt, die Seele durch den physiologischen Mechanismus der Leidenschaften auch bei ihren genuinen Aufgaben unterstützt.

Es gibt indes anscheinend noch eine weitere Funktion der Leidenschaften in bezug auf die Seele, die sie nicht nur bei der Erreichung ihrer Ziele unterstützt. Descartes erklärt:

---

<sup>307</sup> „Car j'avouè que la Haine du mal qui n'est manifesté que par la douleur, est necessaire au regard du corps; mais je ne parle icy que de celle qui vient d'une connoissance plus claire, & je ne la rapporte qu'à l'ame.“

<sup>308</sup> „Je dis que cette Amour est extremement bonne, pource que, joignant à nous de vrays biens, elle nous perfectionne d'autant.“

„Selbst eine falsche Freude ist meist mehr wert als eine Traurigkeit aus einer wahren Ursache.“ (§ 142)<sup>309</sup>

Eine falsche Freude ist vielleicht eine, die aus einem Irrtum folgt. Diese Stelle könnte im Einklang mit der Funktion der Leidenschaften so verstanden werden, daß die Freude keinen intrinsischen Wert hat, sondern einen indirekten instrumentellen, indem sie trotz der Irrtümer, mit denen sie verbunden ist, zum richtigen Handeln anregt, vielleicht weil freudiges Handeln leichter fällt. Eine Alternative dazu wäre die Anerkennung eines hedonistischen Zugs in der cartesischen Philosophie, der die eudaimonistischen Züge, die aufgedeckt wurden, ergänzt, und der sich auch darin manifestiert, daß es gut ist, wenn die Seele eine physiologisch gestützte Freude empfindet. Gegen die Stoiker wendet Descartes ja eben eine solche physiologisch bedingte Lust. Wie steht diese Lust zur Korrespondenz zwischen Vollkommenheit und Glückseligkeit? Die Korrespondenz sollte ja zwischen Vollkommenheit und Zufriedenheit bestehen. Die Lust könnte von der Korrespondenz ausgenommen sein. Aber wenn sie in die Glückseligkeit eingehen sollte, scheint damit die Korrespondenz von Vollkommenheit und Glückseligkeit durchbrochen, es sei denn, die Lust reflektierte eine Vollkommenheit. Wenn die Lust nicht nachrangig ist, ist die vorgetragene Harmonisierung von Vollkommenheitsstreben und Glückseligkeit und daraus resultierend die der beiden Ideale gefährdet. Die Beziehung zur Glückseligkeit macht ein weiteres Problem deutlich: Emotionen wie Freude haben keine motivationale Rolle, solange sie keine Freude an einer Handlung oder dem sind, zu dem sie beitragen, oder durch die Erwartung ihrer motivieren. Aber eine solche Beziehung kann hier nicht vorliegen, denn sonst ist unverständlich, warum eine falsche Freude etwas wert sein sollte. Hier deutet sich an, daß das Bild der Leidenschaften als Motive für Handlungen zu eng ist.<sup>310</sup>

Eine allgemeine Frage wird durch die besondere Bedeutung der Leidenschaften für die genuinen Aufgaben der Seele noch drängender: Wie steht die Möglichkeit einer Störung und das Bedürfnis der Unterstützung durch die Leidenschaften zur Autarkie der Seele? Die Leidenschaften treten

---

<sup>309</sup> „Et mesme souvent une fausse Loye vaut mieux qu’une Tristesse dont la cause est vraye.“

<sup>310</sup> Die Funktion der Leidenschaften bemißt sich also an den Bedürfnissen des Körpers und der Seele. Shapiro dagegen sieht eine weitergehende Funktion. Wir durchlaufen nach ihrer Meinung eine emotionale Entwicklung von der natürlichen Orientierung der Emotionen an den Bedürfnissen des Körpers zu einer Orientierung an der Einheit von Geist und Körper. „[...] a particular bodily state and a particular mental state are joined by nature in virtue of our good. Is the good which informs the union of thoughts and physical states derivable in some sense from the nature of mind and body? It seems it is in part, for our first passions are felt in accordance with the good of the body. And further, we can regulate those first passions not only by correcting for the misrepresentations of that bodily good, but also by drawing on that which is of value to the mind. In regulating our passions in this way, however, we come into ourselves as human beings, that is, beings with a good which is neither simply that of the body nor simply that of the mind, but with a good proper to the union of mind and body.[...] the human good is something more than the mere coordination of mind and body. [...] in reflecting on our passions and reconceiving our good we can engender new passions in us and equally forge new links between thoughts and bodily states.“ (Shapiro 2003, 66f.)

Shapiro begründet damit ihre Vorstellung, daß die Geist-Körper-Einheit eine Substanz sei, weil sie eine moralische Identität habe. Diese moralische Identität entsteht in einer Art „reflective equilibrium“ emotionaler und anderer motivationaler Größen. Doch Descartes zeichnet keine solche Entwicklung. Er geht nur von einer Korrektur im Licht gegebener Ziele aus. Shapiro spricht selbst davon, daß Leidenschaften korrigiert werden, nur insofern sie das Gute für den Geist und den Körper betreffen. Wie soll bei einer solchen Korrektur das Gute für etwas Drittes, von Geist und Körper Unabhängiges aufscheinen? Descartes spricht nirgends von der Bedeutung der Leidenschaften für die Geist-Körper-Einheit, sondern nur von dem, was die Leidenschaften zur Erhaltung des Körpers, und dem, was sie zu den Zielen des Geistes beitragen. Die Seele nimmt ihre Korrekturfunktion im Hinblick auf diese beiden Zielmengen wahr, entwickelt diese nicht erst in der Korrektur der Leidenschaften. Shapiro hat freilich Recht, daß die Bedürfnisse des Körpers im Hinblick auf die Geist-Körper-Einheit bestimmt werden, ohne die der Körper uns gleichgültig sein könnte. Sie hat auch Recht, daß die Geist-Körper-Einheit eine moralische Identität hat. Für sie kann das oben dargestellte integrative Ideal formuliert werden. Aber dieses Ideal hat Descartes schon unabhängig von den *Passions* formuliert. Wir entwickeln es auch nicht in der Korrektur der Leidenschaften.

unwillkürlich auf. Ihre Autarkie kann die Seele dagegen nur wahren, wenn sie von diesen Leidenschaften nicht zwangsläufig bestimmt wird, sondern sich immer davon befreien kann, für gut zu halten und zu wollen, wozu sie treiben. Diese Bedingung sieht Descartes erfüllt. Was aber die Unterstützung durch den Körper angeht: Die Seele mag sehr wohl durch die Leidenschaften und ihren körperlichen Zusammenhang unterstützt werden. Aber sie kann nicht davon abhängig sein. Diese Einschränkung gilt für jede Unterstützungsleistung des Körpers. Welchen Sinn kann diese Unterstützung dann haben, wenn die Seele alles auch ohne sie erreichen könnte, wonach sie strebt? Diese Frage hat mit der Frage zu tun, wie ein Fehlgehen möglich ist, obgleich die Seele feste Ziele und alle Mittel dazu hat. Hier genügt, daß ein Fehlgehen möglich ist, z.B. dadurch, daß die Abfolge geistiger Zustände unbestimmt ist. Auch wenn die Seele allein es überwinden kann, tragen Leidenschaften zu seiner Überwindung bei.<sup>311</sup>

Zwei komplementäre Haltungen sind das Ergebnis der vollkommenen Beherrschung der Leidenschaften: Edelmut und Demut (§ 155). Durch letzteren ist vor allem das Verhältnis zum anderen Menschen gekennzeichnet, durch das Bewußtsein, daß der andere prinzipiell gleich ausgestattet ist wie man selbst, mit den gleichen Vorzügen und der gleichen Gefährdung durch Fehler. Diese Haltung läßt sich wohl auch auf das Bewußtsein der Vorordnung des Weltganzen vor einem selbst zurückführen. Wichtiger ist jedoch der Edelmut, der das modifizierte stoische Ideal auf emotionaler Ebene umsetzt. Er entsteht mit der Beschränkung auf das, was in der eigenen Macht liegt. Er erfordert die tugendhafte Einstellung (§ 211). Weil der einzelne nichts als vorrangiges Gut begehrt, was von anderen abhängt, kann er anderen mit einem durch Eigennutz nicht eingeschränkten freien Wohlwollen, „[...]Teilnahme für jedermann[...]“ (§ 187)<sup>312</sup> und Toleranz (§ 190) gegenüberreten. Prinzip des Verhältnisses zum anderen, ist das *sum cuique tribuere* (vgl. § 164). Descartes kann nicht beanspruchen, daß wir kein Interesse an dem haben, dessen wir nicht sicher sein können. Aber für den Edelmut genügt wohl das Wissen, der Bereich, dessen wir nicht sicher sein können, umfasse nur nachrangige Güter. Die Edelmütigen sind „[...] vollkommen Herr über ihre Leidenschaften[...]“ (§ 156)<sup>313</sup> Der Edelmut ist selbst auch eine Leidenschaft, hat also eine physiologische Basis. Zugleich ist sein Inhalt, die eigenen Leidenschaften zu beherrschen. Daher kann der Edelmut den einzelnen nie bestimmen, sondern läßt die Seele unabhängig von den Leidenschaften. Die Leidenschaft des Edelmut ist also eine Leidenschaft, die gerade aus der körperlichen Wirkung einer Eindämmung des Einflusses der Leidenschaften entsteht, und damit ein Beitrag des Körpers, die Seele in seiner eigenen Beherrschung und Lenkung zu unterstützen. Wenn sie die richtige Einstellung zu den eigenen Leidenschaften hat, ist die Seele so mit dem Körper koordiniert, daß der Körper, der die Leidenschaften unterstützt, so daß sie die Seele bestimmen, diejenige Leidenschaft unterstützt, die der Seele hilft, die anderen

---

<sup>311</sup> Auch Schouls stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit der Eigenständigkeit der Seele und ihrer Beeinflussung durch Leidenschaften. Er fordert:

„In that situation, autonomy is left intact because one allows oneself to be guided by one's *Passions de l'Ame* only because one has oneself caused these *Passions de l'Ame*.“ (Schouls 1992, 168)

Schouls' Forderung darf nicht zu schwach oder zu stark interpretiert werden. Denn in einem schwachen Sinn ist jede Leidenschaft, die einen überwältigt, wohl durch die Seele mit verursacht, weil die auf die Seele wirkenden Leidenschaften sich dadurch verstärken, daß die Seele diesen Leidenschaften nachgibt. Schouls müßte daher einen stärkeren Sinn vertreten. Dieser könnte beinhalten, daß die Seele selbst Leidenschaften mit Hilfe der oben beschriebenen Techniken produziert. Nicht jede Leidenschaft, z.B. der Durst, den ich natürlicherweise verspüre, muß jedoch in diesem Sinn von der Seele selbst verursacht werden, sondern die Seele muß nur in der Lage sein, jede Leidenschaft prinzipiell zu blockieren.

<sup>312</sup> „[...]la bonne volonté pour un chacun.“

<sup>313</sup> „[...]entièrement maîtres de leurs Passions[...]“

Leidenschaften selbst im Zaum zu halten. Hierin liegt kein Widerspruch. Vielmehr wird die These der Nützlichkeit der Leidenschaften bestätigt, die unter der Bedingung steht, daß die Seele sich nicht von ihnen beherrschen läßt. Ein Problem der vorgetragenen Harmonisierung der beiden Ideale war, die Unabhängigkeit von äußeren Gütern auch emotional zu realisieren. Die völlige Gleichgültigkeit der Stoiker, die der *Discours* verspricht, konnte später nicht aufrechterhalten werden. Anstatt ihrer kann nun der Edelmut als eine emotionale Distanzierung neben das emotionale Gerichtetsein auf äußere Güter treten. Beides steht nicht konkurrierend nebeneinander. Vielmehr enthält der Edelmut auch eine Einstellung der Kontrolle des Gerichtetseins. Mit dieser Kontrolle der Leidenschaften erreicht der Mensch analog zur *maîtrise* über die Welt, von welcher der *Discours* spricht, die Meisterschaft über sich selbst. Wir haben gezeigt, wie Descartes eine Asymmetrie in diese Zweiheit bringt durch die Aufforderung, sich selbst eher zu meistern denn das Schicksal (§ 152). Eine komplexe Einstellung wie der Edelmut sprengt offensichtlich die einfache Darstellung der Leidenschaften als Evidenzen für ein bestimmtes Handeln. Da er ja auch dazu dient, andere Leidenschaften im Zaum zu halten, gehören zu diesem Handeln auch kognitive Verhaltensweisen wie das Erwägen von Gründen und andere Mechanismen, die Leidenschaften zu steuern. Der Edelmut gibt zwar zu einem ganzen Muster von Handlungen Anlaß, aber er beinhaltet ähnlich wie die Lust oder die Glückseligkeit auch ein Verhältnis zu sich selbst. Insofern bedarf es einer offeneren Sicht der Leidenschaften, die Beschreibungen wie die des Edelmut integrieren kann. Sie wird im nächsten Kapitel diskutiert.

Auch die Tugend als fester Willensentschluß wird durch die Leidenschaften unterstützt:

„Was man insgesamt Tugenden nennt, das sind nur Gewohnheiten der Seele, die sie zu bestimmten Gedanken veranlassen, sodaß sie zwar von diesen Gedanken verschieden sind, aber sie doch hervorbringen können, wie sie umgekehrt auch von diesen hervorgebracht werden. Die Seele kann diese Gedanken auch alleine hervorbringen, allein meist trägt eine Bewegung der Lebensgeister zu ihrer Verstärkung bei, und dann sind sie Handlungen der Tugend und zugleich Leidenschaften der Seele.“ (§ 161)<sup>314</sup>

Descartes unterscheidet die Gewohnheit von Gedanken, die sie veranlaßt. Er bestimmt die Tugend als Gewohnheit, als dauerhafte Disposition, bestimmte Willensakte hervorzubringen. Diese Akte sind wohl Urteile und ein Handelnwollen. Descartes identifiziert die Gedanken, die gewohnheitsmäßig hervorgebracht werden, mit Leidenschaften. Daraus ergibt sich ein analoges Problem wie bei der Identifikation des Begehrens mit den Willensakten. Leidenschaften scheinen wieder Willensakte zu sein, sofern die Lebensgeister zu deren Unterstützung beitragen. Auch hier kann als Ausweg wieder angenommen werden, daß die Leidenschaften inhaltlich mit den Willensakten übereinkommen, mit der Gewohnheit zusammen auftreten und die Willensakte mit herbeiführen, wie sie auch selbst gemäß den oben beschriebenen Assoziationsmechanismen durch die Urteile, zu denen die Gewohnheit veranlaßt, herbeigeführt werden. Die Leidenschaften sind nicht notwendig für diese geistige Gewohnheit, aber sie unterstützen sie. Die Leidenschaften bilden einen Teil der körperlich bedingten Routinen, die zu Fehl Tendenzen führen können, aber bei richtiger Leitung auch zur Beständigkeit im rechten Verhalten beitragen. Ohne diese Routinen könnten Einsichten leichter verlorengehen. Sie wirken daher wie das körperliche Gedächtnis. Die Leidenschaften korrespondieren, wenn die Seele für die geeignete Koordinierung sorgt, den stabilen Vorgaben der Seele. Wenn ein Verhalten als richtig eingesehen wurde, kann durch Gewöhnung eine Leidenschaft entwickelt werden, die dazu treibt.

---

<sup>314</sup> „Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communement des vertus, sont des habitudes en l'ame qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont differentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, & reciproquement estre produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent estre produites par l'ame seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, & que pour lors elles sont des actions de vertu, & ensemble des Passions de l'ame.“

Die Leidenschaften verstärken sich durch entsprechende Kreisläufe der Lebensgeister selbst. Hieraus erwächst die Gefährdung des Übermaßes, weil nicht nur der Gegenstand, der eine Leidenschaft weckt, dazu veranlaßt, daß diese Leidenschaft wirkt, sondern diese Leidenschaft selbst wieder dazu führt, daß sie selbst noch stärker wirkt. Dieses Übermaß ist eine der Hauptgefahren, die sich mit den Leidenschaften verbinden (§ 211), daß sie

„[...]die Güter und Übel, die sie vorstellen, viel größer und wichtiger darstellen, als sie sind; so daß sie uns verleiten, mit mehr Hitze und Eifer, als passend ist, die einen zu suchen, die anderen zu meiden. [...] Deshalb müssen wir die Erfahrung und Vernunft benutzen, um das Gute und das Üble kennenzulernen, damit wir beide nicht verwechseln und jedes Übermaß in unserem Verhalten vermeiden.“ (§ 138)<sup>315</sup>

Wie alle generellen physiologischen Einrichtungen ist die Selbstverstärkungsfunktion der Leidenschaften nützlich. Denn sie beinhaltet eine körperliche Basis der Beständigkeit, weil die Leidenschaften dazu beitragen, daß ein richtiges Verhalten oder eine richtige Haltung, die mit einer Leidenschaft in geeigneter Weise verbunden ist, weitergeführt wird, weil die Leidenschaften nicht nur dieses Verhalten oder diese Haltung einmal unterstützen, sondern sich selbst darin verstärken, zur Erhaltung dieses Verhaltens oder dieser Haltung beizutragen und diese damit zu stabilisieren. Insbesondere der Edelmut als Inbegriff einer richtigen Einstellung zu den Leidenschaften kann sich gar nicht genug selbst verstärken, zumal er als „Metaleidenschaft“ selbst wieder dazu beiträgt, schlechte Leidenschaften im Zaum zu halten.<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> „[...] tant les biens que les maux qu’elles representent, beaucoup plus grands & plus importants qu’ils ne sont; en sorte qu’elles nous incitent à rechercher les uns & fuir les autres, avec plus d’ardeur & plus de soin qu’il n’est convenable[...] C’est pourquoy nous devons nous servir de l’expérience & de la raison, pour distinguer le bien d’avec le mal, & connoistre leur juste valeur, affin de ne prendre pas l’un pour l’autre, & de ne nous porter à rien avec excès.“

<sup>316</sup> Mit Hilfe dieser Überlegungen läßt sich der Vorwurf P. Nickls kritisieren, Descartes habe die antike Habituslehre und ihre Einsichten aus der philosophischen Diskussion verdrängt: „Die radikale Entgegensetzung `esprit`-`corps` läßt im Geist keine Veränderlichkeit, keine Potentialität, eben damit keinen Habitus zu.“ (Nickl 2001, 135) Der Beleg, den Nickl anführt, ist völlig unzureichend. Er verweist auf AT X, 359 (Nickl 2001, 134). Dort sagt Descartes nur, daß Künstler oder Handwerker auf bestimmte habitualisierte körperliche Fähigkeiten angewiesen sind, der Geist aber unabhängig von körperlichen Fähigkeiten erkennt. Selbstverständlich gibt es im Geist Veränderlichkeit, eben in den geistigen Zuständen, Potentialität, z.B. im Übergang von möglichen zu tatsächlich gefällten Urteilen, in der bloßen Möglichkeit, sich bestimmten Ideen zuzuwenden, der Gewohnheit als Disposition, Gedanken hervorzubringen, Passivität, die Descartes ausdrücklich dem Verstand als Teilaspekt des Geistes im Gegensatz zum Willen zuspricht. Trotz dieser Nachlässigkeiten ist Nickls Vorwurf nicht so einfach zurückzuweisen: Angesichts der Trennung des vollständig durch klare und deutliche Einsicht determinierten Geistes vom Leib habe der Habitus keine Funktion mehr, weil die Seele ja nicht durch Gewohnheiten, sondern durch Einsicht allein gesteuert werde. Für Nickls These spricht, daß Descartes tatsächlich für den Fall einer Trennung der Seele vom Leib annimmt, daß die Seele rein durch klare und deutliche Einsicht gesteuert würde, die extreme Möglichkeit des Willens ausgeblendet, sich auch gegen die Urteile und Willensakte zu stellen, die aus sicherer Einsicht folgen. Es bedürfte dann vielleicht keines Habitus, der zwischen dem Wahren und Guten und seiner Akzeptanz im Erkennen und insbesondere im Handeln vermittelte. Weiter spricht für sie die Unabhängigkeit der Handlungszuschreibung von einem moralischen Charakter, der über die Gegenwart von Gründen hinausginge. Es wurde jedoch schon auf die Möglichkeit hingewiesen, daß entgegen Descartes’ Behauptung auch der isolierte Geist nicht von vornherein eine sinnvolle Abfolge der Ideen herbeiführt. Erkenntnisse können vergessen oder vernachlässigt werden. Solche Beschränkungen des Geistes zeigen, daß auch die isolierte Seele der Gewohnheit bedarf, um Erkenntnisse über die Zeit hinweg zu bewahren und zur rechten Zeit ins Spiel zu bringen. Damit ist der Habitusbegriff einer Gewohnheit, von der eine Willensentscheidung ausgeht, auf sie anwendbar (Eth. Nik. 1157b). Der Habitus gewinnt seine Bedeutung auch aus der Verbindung mit dem Körper. Nicht nur das richtige Verhalten zum Körper oder in der körperlichen Welt, sondern auch die richtige Einstellung der Seele in den Fragen, die sie auch angehen, wenn sie vom Körper gelöst wäre, muß stabilisiert werden, weil Willenseinstellungen und Urteile von Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften beeinflusst werden, die vom Körper ausgehen. Diese Stabilisierung geschieht im Rückgriff auf die Wirkung klarer und deutlicher Erkenntnisse. Die Nachhaltigkeit dieser Wirkung ist aber nicht gesichert und muß durch physiologische und psychische Dispositionen gestützt werden, allerdings in den Grenzen, die durch die erkenntnistheoretischen Prämissen einer- und die umfassende Freiheit des Willens

Das Resultat der vollständigen Lenkung der Leidenschaften ist die dauerhafte Zufriedenheit:

„[...] hat jemand so gelebt, daß sein Gewissen ihm nicht vorhalten kann, in der Ausübung des nach seiner Ansicht Besten je nachgelassen zu haben (dies nenne ich hier `der Tugend zu folgen`), so erlangt er eine Zufriedenheit, die ihn so glücklich macht, daß auch die stärksten Ausbrüche der Leidenschaften niemals die Ruhe seiner Seele zu stören vermögen.“ (§ 148)<sup>317</sup>

Die Beharrlichkeit in der Verfolgung des Guten bewirkt eine *dauernde* Zufriedenheit:

„Die dauernde Zufriedenheit derer, welche der Tugend folgen, ist eine Gewohnheit in ihrer Seele, die man Gewissens- oder Seelenruhe nennt.“ (§ 190)<sup>318</sup>

Descartes nimmt damit die antike Konzeption der gelassenen Zufriedenheit auf, die keine äußere Störung beeinträchtigen kann. Diese Zufriedenheit, die selbst keine Leidenschaft ist (§ 190), bewirkt wiederum eine Beständigkeit gegenüber den Ausbrüchen der Leidenschaften.

#### 4.2.2 Probleme und Ressourcen der Theorie der Leidenschaften

Die gerade entwickelte Sicht der Leidenschaften wird mit verschiedenen Problemen konfrontiert: Neben das Modell der Leidenschaften als Evidenzen tritt erstens ein Modell direkter Handlungsmotivation. Die Funktion der Leidenschaften muß zweitens gegen die praktischen Überlegungen abgegrenzt werden, die zu ihrer Kritik verwendet werden. Um Williams' Vorwurf zu begegnen, das Bild der Leidenschaften zu verengen, werden drittens Möglichkeiten erwogen, ihre Funktion in ein reicheres Bild einzugliedern. Viertens wird im Anschluß an de Sousa der Homunkulus-Vorwurf gegenüber dem Konzept der Steuerung der Leidenschaften und die mögliche Konsequenz erwogen, Leidenschaften auf einer anderen Ebene als auf der bewußter Gründe ansetzen zu lassen.

Zunächst wird ein internes Problem der Theorie der Leidenschaften diskutiert: Descartes schwankt zwischen der Auffassung der Leidenschaften als praktischer Evidenzen und einem Modell direkter Handlungsmotivation. In der bisherigen Interpretation der Leidenschaften wurde ganz selbstverständlich das starke Modell der Leidenschaften als Evidenzen für bestimmte Handlungen unterstellt, das sich aus zahlreichen Aussagen ergibt, in denen Descartes Leidenschaften mit Wissen und Urteilen zusammenbringt. Bei unvoreingenommener Lektüre der *Passions* fällt jedoch auf, daß viele Aussagen einfacher ohne dieses epistemische Modell zu interpretieren wären. So erweckt die Furcht den Willen zur Flucht (§ 40), der Zorn den Willen zuzuschlagen (§ 46), ohne daß gesagt würde, wir fänden es gut, zu fliehen oder zuzuschlagen. Letztere Aussagen könnten einfach hinzugedacht werden. Aber es gibt vor diesen Stellen in den *Passions* keine hinreichenden Hinweise, daß sie hinzugedacht werden sollten. So interpretiert Hoffmann die Leidenschaften als Handlungsimpulse, die zwischen dem Urteilen und dem Handelnwollen eingreifen, nicht vor dem ersten: „They can thus interfere with the output side of judgments and influence the input side of our volitions to pursue or avoid.“ (Hoffmann 2003, 282f.)

---

andererseits gesetzt sind. Descartes betont, daß man wissen mag, was richtig wäre, aber das brauche, was die Schulen als „habitude“ bezeichneten, um dauerhaft entsprechend zu handeln (an Elisabeth 15.9.1645, AT IV, 296). Diese „habitude“ bezieht sich wohl auch auf dauerhafte rein geistige Dispositionen. Die cartesische Fassung der Habituslehre zeichnet sich indes durch die besondere Aufmerksamkeit auf die physiologischen Techniken der Stützung fester Dispositionen aus. Die Stützung guter Gewohnheiten kann angesichts der Autarkieanforderungen freilich nicht wesentlich durch Erziehung und soziales Umfeld geschehen. Aus diesem Grund kann aber auch die Erkenntnis des in einer Situation moralisch Richtigen nicht von der Einübung in eine gute soziale Praxis abhängen. Entsprechend kann auch die Erkenntnis nicht Resultat einer solchen Erziehung sein. Immerhin spricht Descartes dem Unterricht, den einer von außen erfährt, eine Rolle zu (§ 161).

<sup>317</sup> „Car quiconque a vescu en telle sorte, que sa conscience ne luy peut reprocher qu'il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées estre les meilleures (qui est ce que je nomme icy suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction, qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violens efforts des Passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son ame.“

<sup>318</sup> „La Satisfaction, qu'ont tousjours ceux qui suivent constamment la vertu, est une habitude en leur ame, qui se nomme tranquillité & repos de conscience.“

Descartes vermeidet daher nicht konsequent den Anschein, als könnten Leidenschaften direkt Handlungsimpulse geben, unabhängig davon, daß wir gut finden, wozu sie treiben. Im Extremfall wäre folgende Situation denkbar: Der einzelne fühlt sich zu einem Verhalten getrieben, ohne daß er sich getrieben fühlt, es gutzuheißen. In diesem Fall kann immer noch von einer Verlässlichkeit der Leidenschaften darin gesprochen werden, zum richtigen Verhalten zu veranlassen. Aber die Verlässlichkeit ist dann keine epistemische. Mit der Prämisse, daß die Leidenschaften generell nützlich sind, könnte der einzelne sie als Indikatoren benutzen, welche Handlung die richtige wäre. Aber dann wären sie nicht von selbst Evidenzen, ein bestimmtes Handeln gut zu finden. Die Gründe für diese Unsicherheit könnten verschiedene sein. Erstens scheint es emotionale Erlebnisse zu geben, bei denen absurd wäre zu sagen, wir fänden gut, wozu die Leidenschaften treiben. Der Wassersüchtige mag einen unwiderstehlichen Durst empfinden, der ihn zum Trinken treibt, ohne daß er es einen Augenblick für gut hielte, dem Durst nachzugeben. Zweitens gibt es Schwierigkeiten, die Sicht der Leidenschaften als Evidenzen mit ihrer Kontrolle zu vereinbaren, wie Descartes sie beschreibt (s.u.). Drittens mag es wichtig dafür sein, Ryles Vorwurf zu entkräften, Handeln sei nicht als etwas zu begreifen, dem immer ein Überlegen vorausgehe, dessen Resultat die Handlung sei, daß Leidenschaften ohne Überlegung unmittelbar motivieren, nicht nur unmittelbar als Evidenzen sind, weil dann immer noch jede von ihnen veranlaßte Handlung zumindest das Erwägen eines Grundes und ein Urteil voraussetzte.

Ein Grund dagegen, Leidenschaften als bloße Handlungsimpulse aufzufassen, liegt darin, daß Handlungsimpulse für Descartes, damit sie ein menschliches Handeln bewirken, immer bewußt und willentlich sein müssen. Sonst wären sie rein körperliche Verrichtungen. Der Willensakt, mit dem eine Handlung gewollt wird, schließt jedoch eine Idee ein. Diese Idee wird wohl irgendwie die Handlung repräsentieren. Zwar wäre denkbar, daß wir einen ganz unmittelbaren Impuls spüren, eine bestimmte Handlung als solche zu wollen, ohne sie gut zu finden, oder während wir sie schlecht finden. Vor allem der letztere Fall scheint jedoch mit der bisherigen Willentheorie schwer vereinbar. Denn wenn es eine enge Verbindung zwischen dem Bejahen im Urteilen und dem Bejahen im Handelnwollen gibt, dann scheint diese Verbindung durchbrochen, wenn dasselbe -im Handelnwollen- willentlich bejaht wird und zugleich -im Urteilen- willentlich verneint. Selbst wenn von diesem Fall eines Handelns gegen das abgesehen wird, was man für richtig hält, legt Descartes' Modell nahe, daß nicht nur eine Repräsentation der Handlung zu jedem Willensakt gehört, sondern daß die Bejahung einer bewußten Handlung im Wollen auch eng mit einer theoretischen Bejahung korreliert. Ein Konflikt könnte wohl eher zwischen verschiedenen Weisen zu bestehen, etwas gut zu finden. Gewöhnlich bewirken Emotionen wohl kein bewußtes Handelnwollen, ohne daß man diese Handlung als eine repräsentiert, für die etwas spricht, oder während man überzeugt ist, daß alles dagegen spricht. Sie sind nichts Blindes, was in einem ein Handeln verursacht, das man nur betrachtet, sondern erfordern eine implizite Identifikation mit diesem Handeln. Vielleicht kann man zugleich Gründe überwiegend finden, die gegen die Handlung sprechen, und sie doch ausführen. Aber diese Gründe müssen stärker gefunden werden als etwas, was für die Handlung spricht. Dieses „etwas“ scheint auf der Ebene von Evidenzen und Gründen angesiedelt. Diese Intuitionen sind stärker, wenn Wollen als bewußtes Wählen begriffen wird.

Ein anderer Gesichtspunkt, der verhindert, Leidenschaften konsequent als Impulse eines äußeren Handelns zu begreifen, ist der, daß sie ganz unabhängig vom äußeren Handeln in kognitive Prozesse wie das Erkennen eingreifen, wenn wir etwa an den mißtrauischen Befehlshaber denken, ohne daß dieses Eingreifen als etwas dem kognitiven Prozeß Fremdartiges empfunden und ohne daß es wie

vielleicht das Urteilen als bewußtes willentliches Handeln interpretiert werden könnte. Aber eben dieser Gesichtspunkt zeigt auch am nachdrücklichsten, daß die Auffassung der Leidenschaften als Evidenzen ergänzungsbedürftig ist. Denn die Weise, in der Emotionen in kognitive Prozesse eingreifen, scheint nicht darauf beschränkt, daß sie wie Sinneswahrnehmungen einfach als Evidenzen auftauchen, etwas zu glauben. Vielmehr scheinen sie auch eine Rolle dabei zu spielen, welche Überlegungen wir anstellen, welchen Gründen wir uns zuwenden, wie überzeugend ein Grund uns erscheint etc., ohne daß wir sie immer als Evidenzen für Überzeugungen reflektierten. Sie scheinen eine Rolle auf der Ebene zu spielen, auf der teilweise auch Descartes' „liberty of opportunity“ angesiedelt ist. Diese Rolle erinnert zwar an die unmittelbarer Handlungsimpulse, aber sie beinhaltet anscheinend nicht den eben geschilderten Konflikt mit der Theorie des rationalen Willens. Sie wäre insofern leichter in Descartes' Theorie einzubauen. Nun ist ganz unsicher, inwieweit diese kognitive Wirkung der Leidenschaften überhaupt als eine auf den Willen beschrieben werden kann. Wenn sie als Einwirken auf die Ausübung der „liberty of opportunity“ beschrieben würde, beruhte der Anschein besserer Vereinbarkeit vielleicht auf der bereits diskutierten Unsicherheit, inwieweit der jeweilige Willensakt nach dem Muster einer bewußten Entscheidung für oder gegen eine bekannte Alternative zu verstehen ist. Denn je weniger er so zu verstehen ist, desto weniger muß hier eine Spannung zu Descartes' Modell des Willens bestehen, sofern es für bewusste Entscheidungen gilt. Diese Problematik wird unten in Auseinandersetzung mit de Sousa's biologischen Hypothesen diskutiert. Ein realistisches Bild der Leidenschaften sollte wohl beide Aspekte einbeziehen, den Evidenzaspekt und den unmittelbarer Handlungs- oder kognitiver Impulse. Wenn die obige Argumentation aus der Theorie des rationalen Willens stichhaltig ist, paßt die direkte Motivation ohne Evidenzaspekt freilich nicht in diese Theorie. Descartes will eine einfache Theorie der Leidenschaften. Er schwankt zwischen dieser einfachen allgemeinen Theorie und den phänomenalen Befunden, die nicht ganz hineinpassen.

Die Auffassung der Leidenschaften als Evidenzen birgt weitere Schwierigkeiten. Leidenschaften bringen dazu, das Nützliche zu tun. Warum aber bedarf es ihrer? Diese Frage läßt sich in zwei Hinsichten stellen. Warum bedarf es der Leidenschaften als Evidenzen, die Ziele aufzeigen, und, um zu veranlassen, diese Ziele zu verfolgen? Da die natürlichen Ziele bekannt sind, könnten die Leidenschaften durch einen praktischen Schluß ersetzt werden, in den die geeigneten nicht-präskriptiven Sinneswahrnehmungen einfließen, um zu wissen, was zu tun ist, und auch dazu motiviert zu sein. Wenn ich Schmerz fühle, muß ich nur durch eine Sinneswahrnehmung wissen, was meinem Körper fehlt, wie es der Arzt weiß, ohne eine Emotion zu fühlen, und das Ziel haben, für den Körper das Beste zu tun, um zu wissen, was ich zu tun habe. Ich brauche nicht die Traurigkeit, die mit dem Schmerz einhergeht. Descartes könnte diese Bedenken mit dem Argument zurückweisen, daß Leidenschaften nicht nützlicher als praktische Schlüsse sein müssen, die an ihre Stelle treten könnten, sondern nur besser als gar keine Einrichtung, die das Handeln leitet. Denn er unterstellt wohl nur, daß die Einrichtung des Menschen nützlich, nicht, daß sie optimal ist. Trotzdem fragt sich, ob begründet werden könnte, warum Leidenschaften und praktische Schlüsse zusammen nützlicher sind als diese allein. Ein Arsenal impulsiver Evidenzen, das auch solche für präskriptive Urteile enthält, die ähnlich wie Sinneswahrnehmungen durch den Körper vermittelt werden, mag geeigneter sein, die Funktionen wahrzunehmen, die Descartes den Leidenschaften und Sinneswahrnehmungen zuweist, als ein Arsenal, das keine solchen präskriptiven Emotionen enthält. Die Leidenschaften könnten nämlich die Funktion haben, angesichts der Knappheiten der Lebensführung praktische Schlüsse zu abbreviieren. Sie bilden prima-facie-Maximen. Anstatt daß wir jedesmal aus allgemeineren Zielsetzungen und

theoretischen Informationen schließen müssen, was in einer Situation das Beste wäre, könnten wir uns auf die Leidenschaften verlassen. So ist der praktische Schluß, den wir hypothetisch als Alternative zu den Leidenschaften beschrieben haben, allerlei Unwägbarkeiten ausgesetzt. Wir mögen ihn vergessen, abgelenkt werden, die motivationale Kraft des Ausgangszieles kann abnehmen, er kann zuviel Zeit erfordern, wenn er zu kompliziert ist. Die angeborene Leidenschaftskomponente des Durstes abbreviiert ein komplexes physiologisches Wissen. So könnten die Leidenschaft, vor Löwen zu fliehen, die wir in einem Konditionierungsgang entwickeln, ein komplexes Erfahrungswissen abbreviiieren. Zwischen den beiden Beispielen gibt es indes zwei Unterschiede. Das zweite erfordert im Gegensatz zu angeborenen Leidenschaften, daß der Konditionierungsprozeß, in dem die Leidenschaft entsteht, verläßlich das Nützliche zeigt. Descartes' Beschreibung dieses Prozesses reicht nicht, diese Verläßlichkeit darzutun. Er steht weiter in direkter Konkurrenz zu einem Prozeß induktiver Verallgemeinerung und praktischer Schlüsse daraus, die dann im Gedächtnis präsent wären. Die Konditionierungsmechanismen der Leidenschaften könnten eine Art weiteren Sinn bilden, der neben wahrnehmungsbezogene induktive Verallgemeinerungen und praktische Schlüsse daraus tritt. Wenn diese Mechanismen hinreichend verläßlich sind, könnten sie zu einem wechselseitigen Abgleich wie verschiedene Sinneswahrnehmungen beitragen, der letztlich zur moralischen Gewißheit der jeweiligen praktischen Überzeugungen beiträgt. Nun erfordert ja die Etablierung der „zweiten Natur“, daß die verschiedenen Klassen von Leidenschaften bezogen auf verschiedene Klassen von Situationen bewertet werden. Eine solche explizite Bewertung führt aber wohl aus, was die Leidenschaften abbreviiieren. Sie abbreviiieren insofern nur eine Bewertung, die bereits ausgeführt wurde. Insofern haben sie nur den Vorteil, daß diese Bewertung nicht noch einmal ausgeführt werden muß. Diesen Vorteil hat aber auch das Gedächtnis, in dem wir das Ergebnis der Bewertung bewahren. Nun ist das Gedächtnis beschränkt. Es könnte daher durch die physiologischen Mechanismen der Leidenschaften ergänzt werden. Vielleicht will Descartes auch gar nicht sagen, daß diese Bewertung für alle Leidenschaften ohne weiteres ausgeführt werden kann. Sie mag nur für bestimmte Leidenschaften- und Situationentypen hinreichend einfach durchführbar sein, so daß ein Mehr an Leidenschaften bliebe, das nicht vorher bewertet werden kann, sondern bei dem wir uns auf die Verläßlichkeit der Konditionierungsmechanismen verlassen müssen. Vielleicht dienen die Leidenschaften der epistemischen Feinjustierung des doxastischen Impulses, da Sinneswahrnehmung ja nicht immer zu größtmöglichem Erfolg führt.

Die Leidenschaften könnten aber auch eine motivationale Funktion an ihrer Indikatorfunktion vorbei haben. So kann ein Bandscheibenvorfall weitgehend schmerzfrei sein, aber den Bewegungsnerv treffen. Er kann aber auch in Verbindung mit derselben Bewegungsproblematik sehr schmerzhaft sein. Selbst bei gleicher Zielstruktur, vor allem die Beweglichkeit zu erhalten, und bei gleichem Informationsstand, der sowohl der Bewegungseinschränkung als auch dem Schmerz zu entnehmen ist, und gleicher resultierender Überzeugung könnte der Schmerz einen stärker motivieren, etwas zu tun. Diese motivationale Kraft führte Descartes vielleicht auf die Leidenschaften zurück. Eine solche Motivationswirkung ist freilich kaum mit der epistemischen Rolle der Leidenschaften vereinbar. Denn sie soll ja über immer ihren Weg über den Willen nehmen, der seinerseits ein Handeln nur dadurch verursacht, daß er Evidenzen entspricht. Die zusätzliche motivationale Kraft des Schmerzes müßte daher direkt in die Evidenz, die konative Kraft des Impulses eingehen, seine Vermeidung gut zu finden. Die Stärke der Motivation, die ich erfahre, müßte immer der Festigkeit einer Überzeugung entsprechen. Diese Einschränkung verhindert aber, daß diese direkte motivationale Wirkung einen Mehrwert der Emotionen gegenüber anders gewonnenen praktischen Schlüssen begründet. Denn diese

Schlüsse müssen wie alle Ergebnisse der Ausübung epistemischer Funktionen hinreichend verlässlich in der Stärke der Motivation sein, die sie erzeugen. Wenn ich aus meiner bisherigen Erfahrung ohne Leidenschaft schließe, es wäre gut, den Löwen zu fliehen, dann sollte dieser Schluß einen Antrieb zur Flucht erzeugen, der zu hinreichendem erwarteten Erfolg führt. Genau diesen Maßgaben untersteht der Antrieb zur Flucht, den die Leidenschaft bewirkt. Die Vorstellung einer Motivationsfunktion, die sich nicht auf die Erkenntnisfunktion reduziert, läßt sich nur aufrechterhalten, wenn Leidenschaften neben ihrem Evidenzcharakter oder ausschließlich eine unabhängige motivationale Kraft haben, wie es die Darstellung der *Passions* teilweise nahelegt. Die Auffassung, Leidenschaften bestimmten den Willen wie Wahrnehmungen oder Gründe, also indem sie eine Überzeugung bewirken, was gut wäre, und die Auffassung, sie wirkten an dieser epistemischen Funktion vorbei direkt auf den Willen, können, wie oben erörtert, jedoch nicht einfach zu einem reicheren Bild der Leidenschaften kombiniert werden, weil nur die erste mit der Vorstellung vereinbar ist, daß Handeln ein Reagieren auf Gründe ist.

Descartes' Darstellung ist verdächtig, den Mehrwert der Leidenschaften gegenüber anderen kognitiven Gegebenheiten, die sie ersetzen könnten, nicht zu erklären. Einen anderen Vorwurf erhebt Williams: Descartes erfasse die Eigentümlichkeit der Leidenschaften nicht, sondern reduziere sie auf Sinneswahrnehmungen oder bloße Überzeugungen, was der Fall ist. Descartes

„sagt [...] nicht genug –oder auch nur etwas darüber aus, warum und wie Schmerzen lästig sind [...] Schmerzen, emotionale Störungen, körperliche Wahrnehmung von Zwang usw. wird man auf dieselbe Art behandeln. Sie werden verworrene begriffliche Gedanken über Zustände des Körpers sein, und der Schmerz im Fuß wird ein unklarer, oder besser gesagt, undeutlicher [...]Gedanke darüber sein, daß irgendetwas mit meinem Fuß nicht stimmt.“(Williams 1981, 242)

Williams' Vorwurf kann verschieden verstanden werden. Er könnte beinhalten, daß Descartes Schmerzen Überzeugungen oder Überlegungen gleichsetzt, die kein Handeln motivieren. Dagegen wäre aber leicht einzuwenden, daß Leidenschaften auch bei Descartes immer motivieren. „Etwas stimmt mit meinem Fuß nicht“ drückt wohl gewöhnlich eine Überzeugung und einen Wunsch aus: „Etwas stimmt mit meinem Fuß nicht und ich wollte, dem wäre nicht so“. Daher ist nicht klar, ob Williams wirklich eine rein theoretische Feststellung meint. Er meint vielleicht eher, daß Schmerzen etwas anderes sind als ein verworrener Gang praktischen Überlegens, der ein Handeln motiviert. Worin könnte der Unterschied liegen? Ein Unterschied könnte darin liegen, daß die motivationale Kraft unterschiedlich groß ist. Hier könnte wieder das Beispiel der zwei Bandscheibenvorfälle gebracht werden. Der schmerzhafteste entfaltet eine andere natürliche motivationale Kraft, die er auch nicht allein aus einem praktischen Schluß gewinnt. Es wurde bereits gezeigt, daß Descartes diesen Unterschieden nicht ohne weiteres Rechnung tragen könnte. Ein zweiter Unterschied könnte darin liegen, daß die motivationale Kraft irgendwie direkter wirkt als durch erstens ein Urteil oder zweitens einen Schluß. Das letztere könnte Descartes vielleicht zugestehen, das erstere nur, wenn er das direkte Motivationsmodell annimmt. Aber Williams will vielleicht auf etwas anderes hinaus. Schmerzen haben nicht nur eine Motivationskraft, die eine andere Stärke haben kann und anders vermittelt sein kann als Gedanken, daß etwas mit dem Körper nicht stimmt. Sie werden auch anders *erlebt*.

Williams könnte meinen, daß Descartes die besondere Qualität des negativen Erlebnisses Schmerz nicht erfasse. Perler meint dagegen, daß Descartes sogar an Qualia gedacht habe, subjektive Erlebnisweisen, die einem Wesen fehlen können, auch wenn es das ganze äußere Verhaltensspektrum wie andere, die sie erfahren, im Zusammenhang der jeweiligen Wahrnehmungserlebnisse zeigt. Er stellt einen Zusammenhang mit seiner These her, Zustände wie Schmerzen seien weder rein geistige, noch rein körperliche, sondern geistig-körperliche Mischzustände (Perler 1996, 56). Es ist nicht ganz

klar, wie die Qualia-These und die Mischzustands-These miteinander zusammenhängen. Perler beruft sich auf die Abgrenzung des Verhältnisses des Geistes zum Körper gegen das des Schiffers zum Schiff (AT VII, 81) und die Wahrnehmung, die ein Engel von dem hätte, was wir empfinden:

„Wenn nämlich ein Engel im menschlichen Körper wäre, würde er nicht empfinden wie wir, sondern er würde nur Bewegungen wahrnehmen, die von äußeren Körpern verursacht werden; und darin würde er sich von einem wirklichen Menschen unterscheiden“ (an Regius 1.1642, AT III, 493, in Perlers Übersetzung, Perler 2002, 154)<sup>319</sup>

Die Auseinandersetzung mit Perler wird in zwei Teile geteilt. Zunächst a) ist die These der geistig-körperlichen Mischzustände zu diskutieren, dann b) die Qualia-These.

a) Perler verweist darauf, daß Descartes in den *Prinzipien* sagt, Sinneswahrnehmungen würden auf die Verbindung von Geist und Körper bezogen („referri“, AT VIII / 1, 41)<sup>320</sup> Diese Stellen können gut so verstanden werden, daß Descartes die Leidenschaften und die Sinneswahrnehmungen der Geist-Körper-Einheit zuspricht; indes bezeichnet Descartes ebenda die Leidenschaften als Teil der „Erregungen der Seele“ („animi pathemata“). Zwischen „animus“ und „anima“ scheint er keinen Unterschied zu machen. „Anima“ hinwiederum scheint einfach für „Seele“ zu stehen. Leidenschaften gehören also der Seele zu, obgleich sie doch anscheinend der Geist-Körper-Einheit zugesprochen werden. In den *Passions* nennt er sie als Teil der „penseés“ (§ 27). Sie gehören zum Denken und damit ontologisch zum Geist als ihrem Träger (§§ 17 und 19). Da wir aller Gedanken sicher sein können, folgte zudem aus Perlers Lesart und aus der plausiblen Annahme, daß die ontologische Tatsache transparent ist, was der jeweilige Träger einer Eigenschaft sein muß, entgegen Descartes' Überzeugungen, daß der Körper nicht zweifelhafter ist als der Geist. In den *Meditationen* gibt es außer dem Schiffervergleich, der anders zu interpretieren ist, keine Indizien für die in den *Prinzipien* vielleicht angedeutete Auffassung. Vermutlich stellt sie nur eine kurze Phase in Descartes' Denken dar oder einen sprachlichen Lapsus, oder er will mit „referri“ lediglich sagen, daß Wahrnehmungen nur zeigen, was der Geist-Körper-Einheit nützt, und insofern im praktischen Überlegen auf diese bezogen werden, oder daß diese die Ursache der Leidenschaften ist.

Die Einheit von Geist und Körper ist eine Ursache der Emotionen, die deren Mangel an Klarheit und Deutlichkeit erklärt. Das heißt aber nicht, daß sie Eigenschaften dieser Ursache wären. Perlers Analyse der körperlich-geistigen Mischzustände ist kaum mit zentralen Prämissen Descartes' zu vereinbaren. So scheint es, als sei nur der Geist in der Lage, unmittelbar bewußte Zustände zu unterhalten. Der Körper kann geistige Zustände einer bestimmten Qualität mit verursachen, so daß reine Geister diese Zustände nicht hätten. Aber es scheint auf der wissenschaftlichen Beschreibungsebene kein *Wahrnehmungssubjekt* „Person“ im Sinne einer geistig-körperlichen Einheit zu geben. Alles, was unmittelbar bewußt erlebt wird, gehört zum Geist, weil es ein Modus des Denkens ist, nicht der Ausdehnung. So werden Leidenschaften durch die körperlichen Lebensgeister verursacht, aber sie sind nicht körperlich.<sup>321</sup> Descartes sagt ja auch, wir hätten nur eine Seele, deren Begehren ihr Wollen sei (§

---

<sup>319</sup> „si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret vt nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab obiectis externis, & per hoc à vero homine distingueretur.“

<sup>320</sup> „[...]sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, & nobis quidem ordinariè exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere[...]“

<sup>321</sup> Prinzipiell wäre wohl vorstellbar, Hybrideigenschaften zu konstruieren, wie die Verbindung von Körper und Geist selbst ein Hybrid ist. So spricht ja Hoffmann mit guten Gründen von „straddling modes“, die geistig und körperlich sind (Hoffman 1990, 313). Es gibt dafür auch Gründe, die Perler gar nicht erwägt, z.B. die Identität des Akts, der vom Körper ausgeht, mit etwas in der Seele und umgekehrt. Selbst wenn es geistig-körperliche Modi gibt, hätte die besondere erlebte Qualität rein mit deren geistiger Seite zu tun. Gott könnte zwar, ohne ontologischen Gesetzen zu widersprechen, dem reinen Geist keine solchen Modi geben, wohl aber deren geistige Seite, das Erlebnis.

47). Da das Begehren eine Leidenschaft ist, könnte man verallgemeinern, daß jede Leidenschaft zu dieser denkenden Seele gehört. Perler erwägt solche Einwände, die lauten:

„Und jemand ist im Normalfall nur dann in einem emotionalen Zustand, wenn –so betont Descartes- bestimmte physiologische Zustände [...] vorliegen. Dies ändert aber nichts daran, daß die Nervenreizung oder die Pulsfrequenz ausschließlich im Körper und die Empfindung oder die Emotion ausschließlich im Geist ist.“(Perler 1996, 55)

Perler wendet dagegen die Unterscheidung des Verhältnisses von Geist und Körper von dem des Schiffers zum Schiff bzw. eines Engels zum menschlichen Körper. Das Verhältnis des Schiffers zum Schiff kann jedoch dadurch gegen das von Körper und Geist abgegrenzt werden, daß die erstere Verbindung indirekt ist, weil sie die letztere voraussetzt (ohne die es keinen Schiffer gäbe), und nicht von Natur aus motivational. Descartes charakterisiert zwar die Erfahrung des Schiffers mit „expresse“, ausdrücklich, oder „simplement“, einfach (AT IX / 1, 64), und setzt dagegen „[...]verworrene Bewußtseinszustände von besonderer Art, die aus der Vereinigung und gleichsam Verquickung der Seele mit dem Körper hervorgehen[...]“ (AT VII, 81)<sup>322</sup> Aber er stellt klar, daß es sich bei diesen Erlebnissen um Zustände des Denkens, „cogitandi modi“ handelt, geistige-, keine Geist-Körper-Entitäten. Er meint vielleicht die natürliche Vermischung von –geistigen- Wahrnehmungs- und Emotionskomponenten, die beim Schiffer nicht besteht, denn auch dessen Wahrnehmung ist als Sinneswahrnehmung gewöhnlich konfus.

Descartes beschreibt den Unterschied des Menschen von einem „[...] Engel, der vorübergehend in einem menschlichen Körper logiert“ (Perler 1996, 56). Er drückt mit dem Logieren nur aus, wie ein Engel die Geist-Körper-Einheit wahrnehme, wenn er auf die Körperwelt schaute: klar und deutlich statt konfus und ohne unmittelbare präskriptive und motivationale Impulse, denn er hätte weder Sinneswahrnehmungen noch Leidenschaften, die durch die Körper-Geist-Einheit verursacht werden. Daraus folgt etwas für die Ursache und den Inhalt solcher Wahrnehmungen, nicht ihren ontologischen Status. Dies würde selbst dann gelten, wenn Descartes mit der Lokalisierung des Engels im Körper eine Perspektivierung des Raumerlebens im Sinn hätte. Selbst wenn eine solche Perspektivierung die vollständige Klarheit und Deutlichkeit ausschloße, bliebe doch immer noch die fehlende Motivationskomponente, um den Unterschied zum Menschen zu markieren.

b) Das Verhältnis von Schiffer und Schiff bzw. eines Engels zum menschlichen Körper muß nicht durch die besondere erlebte Qualität vom Verhältnis des Geistes zum Körper unterschieden werden. Es genügt, daß dem Schiffer keine Emotion bzw. kein präskriptives Urteil von Natur aus mit der Sinneswahrnehmung vermittelt wird, sondern vielleicht nur eine physikalische Information, die er dann im Licht seiner Ziele verwendet. Man könnte angesichts der Rede von der besonderen Art Zustand in der Schmidt-Übersetzung der Stelle (AT VII, 81) den Eindruck gewinnen, daß Descartes auf irgendeine andere phänomenale Unterscheidung ziele als die von Klarheit und Deutlichkeit einerseits und Verworrenheit andererseits. Aber Descartes´ Wendung „quidam“, „gewisse“ erzwingt nicht diese starke Übersetzung. Mit dem Engelsbeispiel sagt Descartes, der Engel nähme klar und deutlich und ohne unmittelbaren motivationalen bzw. präskriptiven Aspekt wahr, was der Mensch unklar und undeutlich und mit unmittelbarer präskriptiver bzw. motivationaler Kraft wahrnimmt. Dieser Unterschied allein kann wohl nicht für eine Qualia-Hypothese ins Feld geführt werden.

Trotz dieser Schwierigkeiten und Beschränkungen ist Perlers Vorschlag, Descartes könne der besonderen qualitativen Natur von Erlebnissen wie Schmerzen Rechnung tragen, nicht von vornherein zurückzuweisen. Er ist nämlich von Perlers These unabhängig, das Qualitative an Erlebnissen wie

---

<sup>322</sup> „[...]confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti.“

Schmerzen sei ein geistig-körperlicher Mischzustand. Es ist auch denkbar, daß die Qualität des Erlebnisses einem rein geistigen Zustand eignet, der nur von Natur aus mit einer bestimmten körperlichen Ursache verbunden ist. Gott könnte dem Geist ein Erlebnis gleicher Qualität eingeben, ohne daß der Geist mit einem Körper verbunden wäre. Die Beispiele des Engels und des Schiffers müssen nicht, aber sie können vielleicht auch im Sinne einer besonderen Qualität von Erlebnissen, die mit dem eigenen Körper zusammenhängen, interpretiert werden.<sup>323</sup>

Williams' Vorwurf einer intellektualistischen Fehlinterpretation der Leidenschaften kann auch anders gewendet werden. Nach unserer Interpretation sind Leidenschaften Evidenzen für präskriptive Urteile oder motivieren direkt. Diese Auffassung läßt sich vielleicht mit einigen Leidenschaften wie der, die den Durst begleitet („Es wäre gut, etwas zu trinken“) vereinbaren. Viele Leidenschaften, z.B. Stimmungen sind jedoch dadurch schwer zu fassen. So scheint es seltsam, wenn Descartes einen dauerhaften Zustand der Trauer z.B. über einen Verlust mit dem emotionalen Zustand zusammenwirft, den ein Schmerz oder gar ein Dursterlebnis auslöst. Es ist gar nicht klar, auf welches Verhalten sich im ersten Fall die motivationale Wirkung richtet. Daher muß noch einmal betrachtet werden, in welcher Weise Leidenschaften gerichtet sind. Descartes verbindet Leidenschaften durch ihre Verursachungsbeziehung mit dem Körper, zu dessen Erhaltung sie gewöhnlich beitragen. Zugleich scheinen Leidenschaften etwas zu repräsentieren (§ 173). Leidenschaften werden oft auf bestimmte Anlässe bezogen, aber nicht immer, denn nicht immer sind wir uns dieser Anlässe bewußt. Sie repräsentieren in irgendeiner Weise auch das, was dann Gegenstand des präskriptiven Urteils ist, zu dem die Leidenschaften treiben, oder Inhalt des Handelns. Wie hängt die Betonung des Anlasses einer Leidenschaft mit ihrer Rolle als Vermittlerin eines präskriptiven Urteils oder eines Handelns zusammen? Bei der Verursachung normal funktionierender Leidenschaften spielt ein Zustand des Körpers und der Außenwelt eine Rolle, der bedingt, daß ein Verhalten für den Körper nützlich ist. So ist der repräsentierte Löwe Ursache der Löwenwahrnehmung und Anlaß der Furcht, die Störung im Körper eine Ursache für die Traurigkeit, die ein Teil des Schmerzzustandes ist. Die Repräsentation des Anlasses einer Leidenschaft mag daher oft mit dem dadurch initiierten Handeln zusammenhängen. Das präskriptive Urteil, es sei gut, etwas gegen eine Störung zu unternehmen, wird dann mit einem Urteil einhergehen, daß eine Störung mit bestimmten Eigentümlichkeiten vorliegt, die den Wahrnehmungszustand verursacht, zu dem die Leidenschaft gehört.

Insofern sie bestimmte präskriptive Urteile oder ein Handeln veranlassen, scheinen Leidenschaften selbst einen Gegenstand zu haben, der mit dem Gegenstand dieser präskriptiven Urteile oder des Handelns in geeigneter Weise zusammenhängt. Dieser Gegenstand umfaßt manchmal etwas aus der Ursachenkette, aus der die Leidenschaften hervorgehen, hat aber auch mit dem Verhalten zu tun, zu dem sie veranlassen. Perler schlägt vor, intentionale Leidenschaften gemäß der modernen Sprechakttheorie zu analysieren: Bei der Furcht vor einem Löwen unterscheidet er zwischen der propositionalen Einstellung, und dem propositionalen Gehalt, daß ein Löwe heranrennt: „[propositionale Einstellung:](Ich fürchte mich davor), [propositionaler Gehalt:](daß der Löwe heranrennt)“ (Perler 1996, 63)

Wo ist das Quale zu lokalisieren? Es mag in der Einstellung liegen. Offenbar müßte es eine Fülle propositionaler Einstellungen geben, anhand deren die Leidenschaften klassifiziert würden. Wenn Muster propositionaler Einstellungen Urteile und Proeinstellungen sind, die ein Handeln herbeiführen,

---

<sup>323</sup> Mehr Aussicht auf Erfolg hätte vielleicht eine Art Qualia-Hypothese, die sich an Descartes' Erklärung der materialen Falschheit z.B. von Farbwahrnehmungen anschließt. Hier scheinen wir eine Qualität wahrzunehmen, die wir nicht als eine elementare Qualität der Gegenstände ansehen dürfen.

so scheinen solche Einstellungen für Descartes etwas willentliches sein zu müssen. Sie mit nicht-willentlichen Einstellungen zusammenzufassen stünde quer zur fundamentalen Distinktion von Descartes' Philosophie des Geistes, derjenigen zwischen Akt und Erleiden bzw. Willensakt und Verstand. Die Analyse der Leidenschaft der Furcht als eine propositionale Einstellung „Ich fürchte mich“ zu einem propositionalen Gehalt „daß der Löwe heranrennt“ ist daher nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen mit der oben beschriebenen Rolle der Leidenschaften, ein präskriptives Urteil oder ein Handelnwollen zu bewirken. In ihrer bisherigen Interpretation als Ideen beinhalten sie keinerlei propositionale Einstellung, sondern höchstens einen Gehalt mit einem Impuls zu einer solchen Einstellung. Diese propositionale Einstellung scheint etwa die folgende zu sein: „[Propositionale Einstellung] Ich glaube, [propositionaler Gehalt] Es wäre gut, vor dem Löwen zu fliehen.“ Daraus folgt dann wie oben im Kapitel über Einsehen und Wollen eine Pro-Einstellung: „[Propositionale Einstellung] Ich erstrebe, [propositionaler Gehalt] Ich fliehe den Löwen.“ Vielleicht geben sie auch direkt zur letzteren Anlaß. Eine Schwierigkeit dieser Auffassung ist, daß sich Leidenschaften nicht ohne weiteres bestimmten präskriptiven Urteilen zuordnen lassen. Wenn ich den Löwen fürchte, könnte das zu den verschiedensten Verhaltensweisen führen: Ich laufe davon, bin starr vor Schreck etc.. Eine andere Schwierigkeit auch für Perlers Analyse ist, daß Leidenschaften sich nicht nur auf propositionale Gehalte, die zudem irgendwie präskriptiv sind, sondern auch auf bloße Gegenstände beziehen, z.B. wenn ich den Löwen fürchte. Aber dieses Problem durchzieht die gesamte Ideentheorie. Descartes spricht von Ideen als Bildern von Dingen, z.B. der Sonne, aber auch, als hätten Ideen propositionale Gehalte. Er vollzieht ja nach Perlers eigener Überzeugung die Unterscheidung von propositionalen („Der Löwe rennt heran“) und nichtpropositionalen Gehalten („Der Löwe“) nicht genau (Perler 1996, 64). Daher kann er wohl auch die Unterscheidung von propositionalen Gehalten und Einstellungen nicht ohne weiteres anwenden. Vielleicht kann gesagt werden, die normale Rolle von Ideen und Leidenschaften verbinde sich mit denen, die propositionale Gehalte haben, die Inhalt eines Handelnwollens sein können, ohne auszuschließen, daß es auch andere gibt. Prinzipiell bleibt Perler die Antwort schuldig, warum eine Leidenschaft wie Furcht eine propositionale Einstellung zu einem Gehalt und nicht z.B. so etwas wie eine Wahrnehmung sein soll. Perlers These könnte aus der Festlegung folgen, daß Leidenschaften Gehalte haben und Gehalte propositional sein müssen. Aber gerade diese Festlegung wurde eben kritisiert.

Gibt es Möglichkeiten, Descartes' Auffassung der Leidenschaften flexibler zu machen, so daß sie nicht immer einen Impuls enthalten, etwas zu glauben oder zu wollen? Einen ersten Schritt beinhaltet vielleicht Perlers Erörterung der Unterscheidung intentionaler und nicht-intentionaler Leidenschaften. Leidenschaften der ersten Art sind etwa die Furcht vor einem Löwen, Leidenschaften der zweiten Art z.B. eine unbestimmte Traurigkeit, die auf nichts gerichtet ist. Perler meint, daß Descartes beide Arten von Leidenschaften kenne. Die Anerkennung von nicht-intentionalen Leidenschaften scheint freilich der Analyse der Leidenschaften durch intentionale propositionale Einstellungen zu widerstreiten. Perler beruft sich darauf, daß Descartes annimmt, es gebe Leidenschaften, deren Ursache wir nicht kennen. Das heißt im Gegensatz zu dem, was Perler anzunehmen scheint, allerdings nicht, daß sie nicht auf einen Gegenstand gerichtet wären („Ich empfinde Abneigung gegen x, aber ich kann mich nicht erinnern, was der Auslöser war; vielleicht hatte x gar nichts damit zu tun“), oder daß diese Leidenschaften keine motivationale Wirkung hätten oder kein präskriptives Urteil veranlaßten. Perler verbindet seine Differenzierung innerhalb der Leidenschaften mit einer starken Zuordnung der intentionalen und der nicht-intentionalen Leidenschaften respektive zu bewußten, reflektierten,

kontrollierten, spontanen „intellektuellen Emotionen“ und zu unreflektierten, unkontrollierten, passiven „sinnlichen Emotionen“ (Perler 1996, 67). Intellektuelle Emotionen erfordern folgendes:

„Um eine intellektuelle Emotion zu bilden, muß jemand mindestens zwei geistige Akte ausführen, nämlich (a) einen Akt der Reflexion auf die äußere Ursache der sinnlichen Emotion und (b) einen Akt der Bewertung dieser Emotion als etwas Nützliches oder Schädliches.“ (Perler 1996, 68)

Ungerichteten, nicht-intentionalen, nicht-wertenden sinnlichen Emotionen stehen reflektierte Emotionen gegenüber, mit denen auf die ersteren reagiert wird. Perler argumentiert:

„Denn charakteristisch für eine sinnliche Emotion ist es gerade, daß ihre Ursache nicht bekannt ist und somit auch nicht repräsentiert werden kann“ (Perler 1996, 68)

Ein seltsames Resultat dieser Interpretation scheint zu sein, daß die sinnliche Emotion aufhören muß, wenn sich die intellektuelle einstellt, weil erstere ja erfordert, daß die Ursache nicht bekannt ist, letztere, daß sie es ist. Eine weitere Problematik ist, inwiefern die Ursache nicht bekannt ist, wo doch eine Reflexion genügen soll, sie bekannt zu machen.

Danach zitiert Perler die folgende Stelle, wo Descartes die Leidenschaften der Seele bestimmt:

„Auf die Seele bezieht man die Vorstellungen, die man als deren alleinige Wirkung nimmt, und von denen man in der Regel keine nächste Ursache kennt, auf die man sie beziehen könnte.“ (§ 25)<sup>324</sup>

Eine richtige Übersetzung von „dont... même“ wäre „deren Effekte man wie in der Seele fühlt“. Perlers sinnliche Emotionen scheinen also diejenigen zu sein, die man nicht auf eine nächste Ursache beziehen kann, weil man keine kennt, und die daher aus seiner Sicht auch keinen Gegenstand haben. Perler muß diese allgemeine Beschreibung der Leidenschaften der Seele als die der sinnlichen Emotionen im Gegensatz zu den intellektuellen sehen. Leidenschaften der Seele wären demnach sinnliche Emotionen. Doch will Descartes hier wirklich sinnliche Emotionen z.B. gegen die gerichtete Furcht vor einem wilden Tier abgrenzen? Diese Konsequenz wäre abwegig, denn die Furcht vor einem wilden Tier ist ein Musterbeispiel einer Leidenschaft der Seele, wie sie hier bestimmt wurde (§ 40). Leidenschaften der Seele können vielleicht gerichtet und ungerichtet sein. Was will Descartes dann hier sagen? Sein genaues Abgrenzungskriterium von Leidenschaften der Seele scheint zu sein, ob wir eine *nächste* Ursache kennen. Kennen wir eine nächste Ursache im Körper für eine Wahrnehmung, z.B. ein Seherlebnis oder eine Durstempfindung (vielleicht die Trockenheit der Kehle)? Wenn umgekehrt zu einer Wahrnehmung wie der Durstempfindung eine Leidenschaft gehört, kennen wir dann deren Ursache im Körper nicht ebensogut wie die Ursache des Durstes? Wie steht es, wenn dem Herzpatienten jede ungewöhnliche Regung in seiner Brust panische Angst einflößt? Im vorhergehenden § 24 erklärt Descartes, daß die Empfindung der Wärme eines äußeren Gegenstands, den man berührt, und die Empfindung der Eigenwärme des berührenden Glieds einem erscheinen, als nähmen sie denselben Wahrnehmungsweg. Zur Sinneswahrnehmung gehört also ein Gewahrsein der Kanäle, durch die sie erfolgt. Dagegen werden Leidenschaften keinem solchen Weg zugeordnet. Descartes' Darstellung läßt freilich offen, warum die Furcht vor dem Löwen oder die Schmerzwahrnehmung oder die Angst vor dem Herzversagen nicht dem Wahrnehmungsweg zugeordnet werden, auf dem wir den Löwen oder den Schmerz oder den Zustand des Herzens erfassen. Offenbar meint er, daß wir die Leidenschaften nicht diesem Weg zuordnen. Der Grund für diese Unklarheiten ist vielleicht, daß Descartes ohnehin eine andere Abgrenzung wichtiger ist, wie der weitere Text des § 24 sowie der § 29 zeigen: Wahrnehmungen und Leidenschaften könnten

---

<sup>324</sup> “Les perceptions qu'on raporte seulement à l'ame, sont celles dont on sent les effets comme en l'ame mesme, & desquelles on ne connoist communement aucune cause prochaine à laquelle on les puisse raporter.”

„passions“ genannt werden, weil sie erlitten werden. Leidenschaften (der Seele) sind daher innerhalb dieser allgemeinen „passions“ abzugrenzen: Leidenschaften wie Freude oder Trauer mögen äußere Anlässe haben, aber sie repräsentieren keine physischen Dinge wie den Zustand des eigenen oder anderer Körper. Dies könnte Perlers eigentlicher Grund sein, sie ungerichteten Leidenschaften gleichzusetzen. Aber daß Leidenschaften keine physischen Tatsachen repräsentieren, heißt nicht, daß sie nichts repräsentieren. Die Furcht vor dem Löwen repräsentiert den Löwen nur insoweit nicht, als sie keine physikalischen Informationen über den Löwen und seine Eigenschaften gibt, wie es die Wahrnehmung tut, sondern etwas wie den präskriptiven Gehalt repräsentiert, daß es besser wäre, den Löwen zu meiden. Die Informationen über den Löwen, die wir für das Gerichtetsein auf ihn brauchen, gehören zu einer begleitenden Sinneswahrnehmung. Descartes fände es falsch, diesen Gehalt in die Welt zu projizieren dergestalt, daß der Löwe selbst schrecklich wäre. Darum betont er, Leidenschaften repräsentieren nicht in der Weise, in der Wahrnehmungen repräsentieren, nicht um zu sagen, daß sie nichts repräsentieren.

Perler sieht in der Abgrenzung der intellektuellen und der vernünftigen Liebe, die Descartes in einem Brief an Chanut vom 1.2.1647 der Leidenschaft Liebe gegenüberstellt, die Abgrenzung von intentionalen und sinnlichen Emotionen (AT IV, 601ff.). In Wahrheit unterscheidet Descartes hier rein geistige Erregungen, die nur aus klaren und deutlichen Einsichten entstehen, und Leidenschaften der Seele, bei deren Entstehung der Körper eine Rolle spielt. Perlers Interpretation läßt sich mit dem parallelen Fall der intellektuellen Freude und der Freude, die eine Leidenschaft ist, widerlegen: In den *Passions* beschreibt Descartes eine rein geistige Freude oder Traurigkeit, die keine Leidenschaften der Seele sind, aber manchmal eine Leidenschaft wecken, indem sie einen Kreislauf der Lebensgeister verursachen, die dann auf die Seele zurückwirken (§ 93). Die letztere ist dann offenbar nicht weniger intentional als die ersteren, denn sie scheint denselben Inhalt zu haben. Vor allem aber muß sie ja nicht mit einem gegenüber der geistigen Emotion reduzierten Informationsstand einhergehen, was die Ursache angeht, wie sie Perler bestimmt. Entsprechend ist auch die sinnliche Liebe nicht unbedingt nichtintentional im Gegensatz zur intellektuellen Liebe als einer geistigen Emotion. Auch der Mechanismus des Entstehens geistiger Emotionen im Gegensatz zu Leidenschaften ist ein ganz anderer, als sich Perler die Entstehung intentionaler im Gegensatz zu sinnlichen Emotionen vorstellt. Letztere bestünden zuerst und könnten dann durch einen Reflexionsakt in erstere überführt werden. Aber die Leidenschaft der Seele, die Freude oder Traurigkeit, die aus der geistigen Freude oder Traurigkeit entspringt, kehrt das Schema genau um. Nicht die geistige Emotion entsteht aus der sinnlichen, sondern umgekehrt. Die geistigen entstehen auch nicht aus sinnlichen Emotionen, sondern aus klaren und deutlichen Erkenntnissen. Descartes ordnet nicht jeder Leidenschaft eine geistige Emotion zu, die aus ihr durch Reflexion entstehen könnte. Vielmehr gibt es feste Klassen geistiger Emotionen, die präskriptiven Erkenntnissen zugeordnet werden, und unabhängig davon Klassen von Leidenschaften, bei deren Entstehung körperliche Ursachen eine bestimmte Rolle spielen. Perlers Darstellung ist nicht nur philologisch unhaltbar. Sie ist auch unattraktiv, denn z.B. die intentionale Furcht vor dem Löwen entsteht nicht durch Reflexion auf eine ungerichtete Emotion. Wir fürchten den Löwen unmittelbar, sowie wir ihn wahrnehmen.

Perler reagiert mit seiner Deutung auf Kennys Kritik an Descartes' Theorie der Emotionen:

„According to the Cartesian picture an emotion is a purely mental event which is the object of an immediate and infallible spiritual awareness. Emotion is merely contingently connected with its manifestation in behaviour; one might be certain about one's emotional life, according to Descartes, even if one was in doubt whether one had a body at all.“(Kenny 1989, 51f.)

Perler will das rigide Bild korrigieren, daß Descartes nur infallibel transparente Emotionen kenne, indem er das Spektrum von Emotionen verweist, die auf ganz verschiedene Weisen bewußt sein und wirken können. Auf Kennys Kritik läßt sich auch ohne Perlers Unterscheidungen einiges erwidern. Zunächst scheint ein privilegierter Zugang zu Emotionen im Vergleich zum eigenen Körper nicht ausgeschlossen, selbst wenn die Transparenzthese zurückgewiesen wird. Descartes scheint tatsächlich eine Transparenz der Leidenschaften zu vertreten, wonach

„[...]diese [die Leidenschaften] unserer Seele so nahe und innerlich sind, daß sie sie nur so vorstellen kann, wie sie wirklich sind.“ (§ 26)<sup>325</sup>

Doch wäre es nicht denkbar, daß der Mangel an Klarheit und Deutlichkeit einer Emotion dazu führt, sie fehlzuidentifizieren, wie die materiale Falschheit der Sinnesideen dazu führt, z.B. zu meinen, daß eine Kälteempfindung die Wahrnehmung der elementaren Eigenschaft der Kälte sei?<sup>326</sup> Vielleicht meint Descartes, daß wir immer infallibel wissen, wie uns gerade ist. Aber das heißt nicht, daß wir eine erlebte Emotion klassifizieren könnten. Normalerweise müssen wir natürlich Emotionen identifizieren oder sie zumindest den Urteilen zuordnen können, für die sie Evidenzen sind, oder dem Handelnwollen, das sie veranlassen, damit sie ihre motivierende Rolle spielen, aber nicht immer. Diese Interpretationsmöglichkeit verlangt vielleicht eine Ergänzung der bisherigen Darstellung, in der Emotionen ausschließlich über ihre Verursachungsbeziehungen und ihre evidentielle oder motivationale Rolle bestimmt wurden, durch einen subjektiven, qualitativen Aspekt.

Auch die These einer Kontingenz der Verbindung mit dem Verhalten ist zurückzuweisen. Schließlich veranlassen Emotionen einen ganz unmittelbar dazu, ein bestimmtes Verhalten gut zu finden und zu wollen, und dieses Wollen führt, wenn nichts dazwischenkommt, zu einem körperlichen Verhalten. In diesem Zusammenhang mit dem Verhalten besteht die Funktion der Emotionen. Kenny könnte auf eine behaviouristische Hypothese hinauswollen: Leidenschaften sind, was an bestimmten Verhaltensmustern ablesbar ist. Descartes kann nicht zugestehen, daß wir Emotionen erst dadurch identifizieren können, wie wir uns verhalten. Wenn wir Handlungen durchgehend blockieren, zu denen Emotionen treiben, können wir diese Emotionen trotzdem erleben. Aber z.B. Perlers Qualia-Interpretation der cartesischen Emotionen bietet Ansatzpunkte einer Kritik an der behavioristischen Hypothese: Wir können ein Verhalten lernen, ohne einen wesentlichen Aspekt der Emotion zu erleben, oder blockieren, und diesen Aspekt doch erleben. Unabhängig davon genügt vielleicht auch ohne Qualia-Annahme die Tatsache, daß Leidenschaften zu einem bestimmten Verhalten treiben, ohne daß dieses Verhalten stattfinden muß, damit Leidenschaften bestehen.

Aufrechtzuerhalten ist trotz aller Kritik wieder die Kernthese Perlers, daß Descartes Theorie der Leidenschaften komplexer sein mag, als viele Kommentatoren denken, und daß sie offen gehalten werden können für verschiedene Ausprägungen ihres intentionalen Gehalts, auch wenn ihre prinzipielle Funktion davon abhängt, daß sie zu bestimmten Urteilen veranlassen, welches Verhalten gut sei, oder vielleicht direkt zu einem bestimmten Handeln treiben. Doch ist die Möglichkeit ungerichteter Leidenschaften mit der Fokussierung auf ein bestimmtes Urteil und eine bestimmte Verhaltensmotivation vereinbar? Auch Urteile lassen eine gewisse Unbestimmtheit zu. So könnte eine unbestimmte Unruhe ein Urteil „Es muß etwas geschehen“ oder eine Bereitschaft zum Handeln veranlassen, die unbestimmt sind hinsichtlich der Frage, was geschehen muß, z.B. weil wir nicht in der

---

<sup>325</sup> “[...]Jelles [les passions] sont si proches & si interieures à nostre ame, qu’il est impossible qu’elle les sente sans qu’elles soient veritablement telles qu’elle les sent.“

<sup>326</sup> Cottingham unterstellt Descartes daher die Überzeugung: „[...]our emotional life as embodied creatures is subject to a serious and pervasive opacity[...]“ (Cottingham 1996, 216)

Lage sind, den Anlaß der Leidenschaft zu bestimmen, dessen Kenntnis notwendig sein könnte, um zu bestimmen, was zu geschehen hat. Dieses Urteil kann weiter bestimmt werden durch ein Urteil, was geschehen muß, das auf einer differenzierteren Leidenschaft beruhen mag. So kann vielleicht behauptet werden, daß die Furcht vor dem Löwen immer zu der Überzeugung führt, daß die Bedrohung durch den Löwen aufhören sollte, oder zur Bereitschaft, etwas dafür zu tun, die dann durch weitere Überzeugungen von „Es wäre gut, den Löwen zu meiden“ bis zu „Es wäre gut, den Löwen dadurch zu meiden, daß ich ins Haus laufe“ oder entsprechende Handlungsdispositionen konkretisiert werden könnte, die ihrerseits eine emotionale Basis in einer Art spezifiziertem Furchterlebnis haben könnten. Diese Unbestimmtheit von Leidenschaften und Urteilen erscheint dann nicht unvereinbar mit Descartes' Erkenntnistheorie, wenn die Unbestimmtheit nicht den eindeutigen Zusammenhang von Leidenschaften und Überzeugungen beeinträchtigt, sondern lediglich in der Abstraktheit oder Konkretheit der jeweiligen Handlungsanweisungen für eine bestimmte Situation besteht.<sup>327</sup> Diese Flexibilität für verschieden spezifische Urteile muß jedoch mit der Idee einer Klassifikation der Leidenschaften in Einklang gebracht werden. Sie erfordert eine Fülle von verschiedensten Leidenschaften oder eine Offenheit, welches Urteil mit einer Leidenschaft eines bestimmten Typs jeweils korreliert wird. Damit wird es schwierig, Leidenschaften zu klassifizieren. Doch da im Gegensatz zu den angeborenen Ideen ja nicht alle Leidenschaften als solche von der Natur eingerichtet sind, sondern oft eher allgemeine gesetzmäßige Konditionierungsprozesse, die zu Leidenschaften führen, ist es durchaus denkbar, daß diese Prozesse eine Fülle verschiedener Leidenschaften generieren, die gar nicht streng gegeneinander abgrenzbar sein müssen. Die Darstellung, die Descartes den Leidenschaften gibt, unterliegt einer viel rigideren Systematik. Aber diese Systematik, die auf vielen Topoi und nur vermeintlich Offensichtlichem beruht, kann vielleicht gegenüber dem allgemeinen Ansatz einer Erklärung der Entstehung und Steuerbarkeit der Leidenschaften untergewichtet werden. Descartes selbst betont, daß es eine unbegrenzte Zahl verschiedener Leidenschaften gibt, so daß seine Klassifikation notwendig unvollständig bleibt (§ 68). Entsprechend unvollständig bleibt freilich auch die Möglichkeit ihrer Steuerung durch allgemeine Überlegungen. Es wäre also denkbar, daß Leidenschaften zu mehr oder weniger konkreten präskriptiven Urteilen oder Handlungsdispositionen Anlaß geben, im Extremfall vielleicht sogar unbestimmt hinsichtlich solcher Urteile und Dispositionen sind. Perler möchte den Leidenschaften indes eine Flexibilität hinsichtlich der propositionalen Einstellung einbeschreiben, die zu ihnen gehört. Diese Flexibilität schien mit der bisherigen Einbettung der Leidenschaften in das praktische Überlegen unvereinbar. Diese erforderte, daß Leidenschaften zu einem Handeln veranlassen. Wenn ein Handeln etwas Willentliches ist und voraussetzt, daß man gut findet, was man tut, müssen sie als Evidenzen fungieren, daß dieses Handeln gut sei. Außer für ein Urteilen oder ein Wollen scheint kein Platz für eine propositionale Einstellung. Descartes beschreibt auch eine Leidenschaft wie die Furcht als Einheit einer Idee und von etwas anderem, das weder ein Handelnwollen noch ein Urteil sein kann, sondern allenfalls dazu veranlaßt (s.u., AT VII, 37). Perler schlägt vor, dieses Andere als propositionale Einstellung zu verstehen. Dafür könnte sprechen, daß die Idee ja den Impuls zu einer propositionalen Einstellung beinhaltet. Aber diesen Impuls beinhaltete sie nur zu Urteilen und einem Handelnwollen. Deshalb wurden Ideen ja auch mit Bildern von Dingen verglichen. Es ist nicht klar, wie Ideen selbst den Impuls zu anderen

---

<sup>327</sup> J. McDowell problematisiert im Anschluß an G. Evans, daß Sinneswahrnehmungen und damit vielleicht auch Leidenschaften Gehalte haben könnten, für die keine Begriffe verfügbar sind. So gibt es anscheinend unbegrenzt viele Farbnuancen, aber nur begrenzt viele Farbbegriffe. Vielleicht gibt es im Bereich der Emotionen etwas Analoges. McDowell zeigt, wie durch eine geeignete Kombination mit Mustern unbegrenzt viele entsprechende Begriffe generiert werden können (McDowell 1998, 81f.).

Einstellungen enthalten sollen. Dieser scheint eher zu ihnen hinzuzukommen. Wenn Leidenschaften eine Einstellung zusätzlich zur Idee beinhalten, sind sie keine Ideen, sondern enthalten welche.

Nun besteht zwar bei Überzeugungen oder einem Handelnwollen Anlaß, die jeweiligen Einstellungen auf Propositionen zu beziehen. Aber Perler selbst hebt ja hervor, daß Descartes die Unterscheidung von propositionalen und anderen Gehalten wie „Der Löwe rennt heran“ und „der Löwe“ nicht angemessen ziehe. Hier muß diese mangelnde Differenzierung jedoch nicht unbedingt kritisiert werden. Denn im Gegensatz zu Überzeugungen und vielleicht einem Handelnwollen ist es nicht selbstverständlich, daß sich Einstellungen wie die Furcht auf Propositionen beziehen müssen. Ich kann ebensogut den Löwen fürchten wie, daß der Löwe heranrennt oder mich angreift. Selbst wenn Ideen wie die des Löwen normalerweise zu propositionalen Urteilen Anlaß geben, heißt das nicht unbedingt, daß Einstellungen wie die Furcht sich ebenfalls auf den propositionalen Aspekt der Ideen richten müssen. Die Furcht wäre dann nicht immer, aber manchmal eine propositionale Einstellung. Die Auffassung der Leidenschaften als Ideen wäre dann vielleicht nicht zu halten. Der Vorschlag, Leidenschaften zumindest als propositionale oder auch nichtpropositionale Einstellungen zu begreifen, ist indes nicht unbedingt attraktiv. Schon der Qualia-Vorschlag ist nicht ohne weiteres mit ihr zu vereinbaren. Am ehesten enthalten wohl bestimmte Sinneswahrnehmungen die entsprechenden qualitativen Aspekte. Aber solche Sinneswahrnehmungen sind nicht unbedingt als propositionale Einstellungen zu interpretieren. Ob es Sinn hat, sie als nicht-propositionale Einstellungen zu interpretieren, ist schwierig zu beantworten. Am flexibelsten wäre eine Auffassung, die Leidenschaften weder mit Ideen noch mit propositionalen Einstellungen dazu gleichsetzt, sondern lediglich darauf festgelegt ist, daß sie Ideen enthalten, und die Möglichkeit offen läßt, daß es nicht-willentliche Einstellungen zu Ideen gibt, die ebenfalls zu Leidenschaften gehören.

Einer engen Auffassung der Leidenschaften entsprechend ihrer allgemeinen Funktionsbestimmung steht nun eine weitere Auffassung gegenüber, die sich an der phänomenalen Vielfalt der Leidenschaften ausrichtet. Vielleicht sind beide vereinbar, wenn die Beschreibung der Leidenschaften nicht nur an ihrer Hauptfunktion ausgerichtet wird, bestimmte Handlungen zu motivieren. Eine solche Ausrichtung ist vielleicht nicht zwingend, auch wenn sich fragt, warum die Leidenschaften Aspekte aufweisen sollen, die nicht aus ihrer Funktion erklärt werden können, und wie eine Theorie der Leidenschaften ihnen Rechnung tragen kann. Aber es muß ohnehin ein Wert bestimmter Leidenschaften berücksichtigt werden, der nicht ohne weiteres in einer Funktion liegt, wie der Mehrwert der physiologisch mit bedingten Freude oder Glückseligkeit, die wohl, wenn sie keine eigene Kategorie geistiger Zustände bilden sollen, den Leidenschaften zugeordnet werden müssen. Die Anerkennung anderer Aspekte der Leidenschaften wie z.B. propositionaler oder nicht-propositionaler Einstellungen zusätzlich zu ihrem Repräsentationsaspekt, die sich nicht auf Urteilen und Handelnwollen reduzieren, sollte damit vereinbar sein, daß dieselben Leidenschaften, die jene Einstellungen beinhalten, auch Impulse zu Urteilen und einem Handelnwollen enthalten.

Diese Anreicherung der Leidenschaften ist nicht so problematisch wie ihre Auffassung als direkte Impulse zu handeln, weil sie nicht mit der Theorie des rationalen Willens konfligiert. Allerdings passen Einstellungen nicht leicht in Descartes' Klassifikation geistiger Zustände. Die Einstellung des Bejahens oder Erstrebens gegenüber propositionalen Gehalten war eine Willenseinstellung. Descartes stellt an einer Stelle auch den „affectus“ in eine Reihe mit Bejahen und Erstreben:

„Wenn ich z.B. will, wenn ich befürchte, bejahe, verneine, so fasse ich zwar stets ein Ding auf, das meinem Bewußtsein zugrunde liegt, aber ich umfasse im Bewußtsein noch etwas mehr dabei als ein bloßes Bild jenes Dinges. Von diesen Gedanken heißen die einen Wollungen oder Affekte, die anderen Urteile.“(AT VII, 37)<sup>328</sup>

Diese Stelle kann so verstanden werden, daß a) der Affekt mit dem Handelnwollen identifiziert wird, oder so, daß er b) eine weitere Willenseinstellung bildet, oder so, daß er c) keine willentliche Einstellung bildet, aber auch nicht nur etwas repräsentiert. Wenn er eine Willenseinstellung ist, ergibt sich das bereits diskutierte Problem, daß ein Erleiden mit dem Akt des Geistes identisch ist, denn ein Affekt scheint ein Leiden zu sein. Für das zweite Verständnis (b) ergibt sich auch die Schwierigkeit, daß der Wille ja nur in der Fähigkeit zum Bejahen und Verneinen oder Erstreben und Meiden bestehen sollte, womit das Urteilen und das Handelnwollen gemeint sind. In jedem Fall scheint Descartes die Analogie einer jeweiligen Akzeptanz oder Nichtakzeptanz wichtig. Diese besteht bei emotionalen Einstellungen nicht notwendig. Vielleicht meint Descartes, daß der Kern einer Emotion jeweils der Impuls zu einer Pro- oder Gegeneinstellung ist. So sagt er ja, Leidenschaften entsprängen der Erwägung des Guten oder Schlechten, identifiziert sie vielleicht sogar mit dem Erstreben und Meiden, wenn wir an die seltsame Stellung von „*désir*“ denken, mit dem einfach alles Erstreben, aber auch eine Leidenschaft bezeichnet wird. Doch was unterscheidet die verschiedenen Typen von Emotionen, wenn sie sich Impulse zu einer solchen Pro- oder Gegeneinstellung reduzieren? Es könnte das repräsentierte Ding oder die Idee sein, zu der eine Einstellung besteht. Dann aber ist Perlers Analyse zurückzuweisen, der so viele propositionale Einstellungen unterscheidet, wie es verschiedene Emotionen gibt. In jedem Fall paßt die Analyse der Leidenschaften als Willenseinstellungen nicht in die Willentheorie, wonach wir mit Willensakten frei auf Vorgaben reagieren oder gar etwas ganz Neues schaffen. Die Analyse von Emotionen durch willentliche propositionale Einstellungen führt mithin zu absurden Konsequenzen: Akt und Erleiden werden identifiziert, Emotionen sind nicht ohne weiteres vom Handelnwollen zu unterscheiden, sie reduzieren sich auf eine einzige Art Pro- oder Gegeneinstellung, sprengen die Theorie des freien Willens.

Eine Alternative ist (c), nicht-willentliche Einstellungen anzuerkennen. Affekte, zu denen auch Lust und Glückseligkeit zählten, wären dann weder nur Repräsentationen wie die Ideen, noch eine Willenseinstellung, die zu den Repräsentationen hinzukommt, sondern Repräsentationen, die sich mit einer nicht-willentlichen Einstellung verbinden. Doch was ist nun diese Einstellung? Sie ist passiv. Sie reduziert sich weder auf die Repräsentation von Tatsachen oder Normen, noch auf eine Handlungsmotivation. Solche Einstellungen müßten manchmal eine indirekte motivationale Rolle spielen, indem sie notwendiger Teil dessen wären, was wir z.B. als Glückseligkeit suchen. In der Auffassung der Leidenschaften als Evidenzen oder Handlungsimpulse müßten solche Einstellungen damit vereinbar sein, daß die Repräsentation den Evidenzcharakter beinhaltet, der zu einem Urteil und/oder Handelnwollen veranlaßt. Wenn Emotionen anerkannt werden sollen, die gar keinen Motivationscharakter haben, oder solche, die nichts repräsentieren, wäre jeweils diese Einstellung oder „Färbung“ das Kriterium, sie Emotionen zu nennen.<sup>329</sup>

Kehren wir nach dieser Exploration möglicher Spielräume in der Festlegung, was Leidenschaften sind, noch einmal zum Programm ihrer Erziehung zurück. Descartes möchte die Leidenschaften als rational

---

<sup>328</sup> „[...]ut, cùm volo, cùm timeo, cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur.“

<sup>329</sup> Zum neuesten Stand der Debatte in diesen Fragen Debes (2009), Montague (2009). Beide erwägen die Möglichkeit von propositionalen Einstellungen sui generis bzw. Einstellungen sui generis zu nicht-propositionalen Gehalten.

interpretieren. Daraus entstehen jedoch mehrere Ambiguitäten. Insofern die Leidenschaften als Evidenzen fungieren, scheint ihre Kritik eher einer Diskussion von Gründen oder einer Überprüfung von Sinneswahrnehmungen zu gleichen. Dann bedarf es aber offenbar keiner weiteren Steuerung oder Erziehung, in der wir uns etwa bestimmte Gedanken immer wieder vergegenwärtigen, damit sich irgendwann eine Leidenschaft bildet. Leidenschaften haben aber auch eine Seite ihrer physiologischen Verursachung und Wirkung, die bestimmte Techniken ihrer Steuerung erforderlich macht, die nicht die eines bloßen Erwägens von Gründen und Evidenzen sind. Dadurch ist der einzelne zu Verhaltensweisen gezwungen, die unvereinbar scheinen. Auf der einen Seite muß er den Leidenschaften begegnen wie anderen Evidenzen auch, sie als Gründe bewerten und mit anderen Gründen abgleichen. Er kann die eigenen Leidenschaften dann so wie die Argumente eines rationalen Diskussionspartners behandeln. Auf der anderen Seite aber sind die Leidenschaften nur durch Mechanismen steuerbar, die über die Bewertung von Gründen hinausgehen, auch wenn sie diese einschließen. Insofern der einzelne Leidenschaften hat, muß er sich gleichsam wie ein Kind behandeln, das erzogen werden soll, aber Gründen nur begrenzt und nur dann zugänglich ist, wenn zugleich bestimmte Erziehungstechniken benutzt werden. Diese Problematik wird dadurch zugespitzt, daß der Erziehende und der Erzogene, der Steuernde und der Gesteuerte derselbe sind. Eine Leidenschaft wirkt ja so, daß der einzelne überzeugt ist, es sei gut, x zu tun. Wenn der einzelne überzeugt ist, es sei gut, x zu tun, wie kann er dann dazu übergehen, gegen die Leidenschaft als einen Impuls in die falsche Richtung anzugehen? Er muß also irgendwie schon wissen, daß die Leidenschaft zu etwas Falschem drängt. Aber dann ist er ja nicht mehr überzeugt, daß es gut ist, x zu tun, oder vergegenwärtigt zumindest schon hinreichende Gegengründe, und die Leidenschaft hat ihre Wirkung eingebüßt. Es nützt hier wenig, wenn der Impuls auf eine Kraft relativiert wird, die größer oder kleiner sein kann oder sollte, indem etwa die Leidenschaft dafür, x zu tun, stärker ist als sie sein sollte. Denn dann wiederholt sich die Problematik mit bezug auf etwas wie die Überzeugung, daß man nicht so fest überzeugt sein sollte, es sei gut, x zu tun, der die Kraft des Impulses gegenüber steht, den die Leidenschaft erzeugt. Dieses Problem ließe sich vermeiden, wenn Leidenschaften konsequent als bloße Handlungsimpulse begriffen würden, die nicht dadurch wirken, daß sie Evidenzen sind. Dann bestünde der Konflikt nicht mehr innerhalb der Gründe, die erwogen werden, sondern zwischen dem Handlungsimpuls, der sich aus einer Erkenntnis, und dem, der sich aus den Leidenschaften ergibt. Die Aufgabe der Kontrolle bestünde dann darin, den Zusammenhang von Erkennen und Handeln so stark zu machen, daß er den zwischen Leidenschaften und Handeln durchbricht. Damit wäre der Konflikt freilich einer innerhalb des Willens, der mit dessen kognitiver Funktion schwer vereinbar erscheint. Außerdem muß den Leidenschaften ja irgendeine Art von Rationalität eignen, die auf der Ebene von Handlungsgründen anzusiedeln wäre, soll es jemals angemessen sein, ihnen nachzugeben.

Descartes' Beschreibungen der Leidenschaftensteuerung wirken oft so, als gäbe es gleichsam hinter der Person, die gerade von einer Leidenschaft bewegt wird, noch eine zweite, die ganz distanziert die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dessen im Lichte aller Gründe erwägt, wozu die Leidenschaften drängen, und dann versucht, den Leidenschaften entgegenzuwirken, indem sie der ersten Person die Gründe vorstellt, die dagegen sprechen. Ein solches Modell wird von R. de Sousa im Anschluß an Kenny als Homunkulus-Modell kritisiert (Kenny 1984, de Sousa 1995, 67). De Sousa beschreibt das cartesische Modell der Leidenschaften als eine Kombination aus zwei Modellen, einem funktionalen und dem des „Homunkulus“. Im antiken Homunkulus-Modell dominieren die Leidenschaften eine Teilperson, die mit anderen den Menschen bildet. Dadurch werden die Konflikte zwischen den Leidenschaften und vernünftigen Gründen erklärbar. Die andere Teilperson ist etwa die vernünftige

Person, die hinter die von den Leidenschaften bewegte zurücktritt und die entsprechenden Erziehungs- und Steuerungsleistungen erbringt. Im funktionalen Modell haben die Leidenschaften nur eine genuine Aufgabe innerhalb des Erkennens und Handelns. De Sousa sieht Spuren des Homunkulus-Modells im cartesischen Dualismus. Dieser veranlasse Descartes schließlich, die Leidenschaften einem Teilaspekt des Menschen zuzuschlagen, der unter Kontrolle des rationalen Teils des Menschen stehen sollte. De Sousa sieht aber auch Spuren der funktionalen Interpretation, wenn Descartes die Leidenschaften durch ihre Aufgabe bestimmt, der Erhaltung des Körpers zu nützen. Das Problem, das Descartes veranlaßt, wie in einem Homunkulus-Modell zu reden, könnte allerdings ein anderes als das sein, auf das andere Philosophen mit der Homunkulus-These reagieren. Diese wollen vielleicht eher Konflikte innerhalb eines Wesens erklären und lösen, insofern es durch Gründe bestimmt wird, und, insofern es durch andere Impulse, die Leidenschaften, bestimmt wird. Insofern stimmten sie der Auffassung der Leidenschaften als direkte Handlungsmotive bei, die manchmal in den *Passions* aufscheint. Wenn wir dagegen von Descartes' Auffassung der Leidenschaften als Evidenzen ausgehen, wird die cartesische Redeweise durch eine Spannung in der Theorie der Leidenschaften veranlaßt: die Schwierigkeit, die These, daß Leidenschaften Evidenzen anzunähern sind, die sich an die vernünftige Person richten, mit der Erfordernis von Steuerungsmechanismen zu vereinbaren, die nötig werden, weil Leidenschaften nur teilweise, aber nicht durchgängig wie Gründe funktionieren.

Descartes selbst weist, wie schon erörtert, ein Homunkulus-Modell entschieden zurück:

„Denn wir haben nur eine Seele in uns, und diese kennt keine verschiedenen Teile; die sinnliche ist auch vernünftig, und ihr Begehren ist auch ein Wollen.“ (§ 47)<sup>330</sup>

Die Leidenschaften wirken auf die Seele als vernünftige. Es gibt keine vernünftige Seele, die noch einmal der von den Leidenschaften bestimmten gegenüber treten könnte. De Sousa hat jedoch Recht, daß Descartes das Homunkulus-Schema nicht konsequent vermeiden kann. Die Gründe dafür dürften auch in den Schwierigkeiten der cartesischen Erkenntnispsychologie liegen. Denn auch in der Erkenntnis redet Descartes ja so, als hätten wir eine zumindest indirekte weitgehende willentliche Kontrolle über unser Überzeugungssystem. Auch dort werden die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, daß wir einerseits von Gründen und Evidenzen, aber auch von Gewohnheiten und Vorurteilen bestimmt werden, andererseits damit nach unserem Willen umgehen können, rhetorisch oft dadurch reduziert, daß so geredet wird, als sei der, der von Gründen bestimmt wird, eine Person, und der, der darüber bestimmt, wie diese Gründe auf jene Person wirken, eine andere:

„Denn wenn einmal der Verstand den Willen angewiesen hat, irgendein falsches Urteil zu fällen, dann frage ich Dich, sobald er (der Wille) selbst beginnt, sich zu hüten, im Irrtum zu beharren, von wem wird er denn dazu bestimmt.“ (I.III, 347, AT VII, 378)<sup>331</sup>

Wie eine Person weist der Verstand den Willen an, der wie eine Person einmal nachgibt, einmal sich hütet. Auf diese Weise verschleiert Descartes rhetorisch das Problem, daß der Wille selbst ja durch Gründe bestimmt werden muß, sich zu hüten, die nur zu dem gehören können, was der Verstand vorlegt, selbst wenn sie willentlich vergegenwärtigt werden. Es wurde freilich auch schon gezeigt, wie Descartes hier auf das Problem reagiert, daß Gründe oft nicht einfach da sind, sondern aktiv und vielleicht willentlich erschlossen werden müssen. Ebenso wenig muß seine intellektualistische Interpretation der Leidenschaften oder seine Idee ihrer Steuerung ganz in die Irre führen.

<sup>330</sup> „Car il n'y a en nous qu'une seule ame, & cette ame n'a en soy aucune diversité de parties: la mesme qui est sensitive, est raisonnable, & tous ses appetits sont des volontez.“

<sup>331</sup> „Nam, si semel intellectus determinavit voluntatem ad falsum aliquod iudicium proferendum, quaero a te: cum primùm ipsa incipit cavere ne in errore perseveret, a quonam ad id determinatur?“ (AT VII, 378)

Leidenschaften stellen oft auch etwas dar. Vielleicht lassen sich sogar Überzeugungen darauf gründen („Ihre Eifersucht war berechtigt“, „Meine Furcht hat mich dazu gebracht, es für besser zu halten, den Löwen zu meiden, und es hat sich als richtig erwiesen“). Auch gibt es Weisen, sich mit den eigenen Leidenschaften argumentativ auseinanderzusetzen, z.B. zu überlegen, ob es vernünftig ist, so eifersüchtig zu sein. Die Wirkungsweise dieser Art direkter Beeinflussung ist begrenzt. Sie kann durch Steuerungstechniken ergänzt werden, in denen Gründe nur eine begrenzte Rolle spielen, und die z.B. auf empirischer Beobachtung unter anderem physiologischer Entstehungsmechanismen beruhen.

Descartes steht mit seiner Eingliederung der Leidenschaften in die menschliche Rationalität nicht allein. Auch de Sousa sieht die Emotionen als deren notwendige Ergänzung. Zunächst steht er vor dem gleichen Problem wie Descartes. Gefühle scheinen „[...]Unterbrechungen der ordentlichen Abfolge rationaler Erwägungen[...]“ (de Sousa 1997, 311) und daher eher störend als nützlich zu sein. Trotzdem muß de Sousa wie Descartes den Gefühlen einen Nutzen zusprechen, weil er sie auf einen biologischen Auswahlprozeß zurückführt. Descartes' Standardmodell der Emotionen besteht ja darin, sie Wahrnehmungsevidenzen zu parallelisieren. Dieses Modell erscheint nun in drei Hinsichten problematisch. Erstens wurde ja gerade aufgewiesen, daß es der phänomenalen Vielfalt der Emotionen nicht gerecht wird, die sich Descartes' einfacher funktionaler Erklärung größtenteils verschließt. Zweitens erschien Descartes' Darstellung der Entstehung von Leidenschaften unzureichend, deren postulierte Verlässlichkeit sicherzustellen. Drittens ist es sicher eine bedeutende Einsicht, daß Leidenschaften manchmal wie Wahrnehmungen als Gründe benutzt werden. Trotzdem erscheint es vielleicht unangemessen, darin ihre Hauptfunktion zu sehen. Leidenschaften bilden sicher oft Antagonisten von Gründen und Evidenzen. So mag ich einen rasenden Zorn verspüren, ohne daß ich ihn irgendwie als Evidenz interpretiere, sondern ihn sogar völlig unzureichend begründet finden. Leidenschaften wirken sicher oft oder meist unabhängig von ihrer Erfassung als Gründe motivational. Aber sie sind auch nicht nur völlig blinde, relativ zur bewußten Person zufällige Handlungsimpulse, die gleichsam den Zusammenhang von Gründen und Handeln durchschneiden. Die beiden letzteren Gesichtspunkte deuten darauf hin, daß die rationale Funktion der Leidenschaften anderswo als auf der Ebene der Gründe, aber auch der bloßer Handlungsimpulse ansetzen muß. Letztere würden entweder mit Gründen abgeglichen. Dazu müßten sie aber wie Gründe oder das, was mit Gründen zusammenhängt, behandelt werden. Oder sie wären etwas anderes. Dann aber wären sie nicht rational.

De Sousa geht von einer erkenntnistheoretischen These aus, der auch Descartes zentrale Bedeutung beimißt: Tatsachen, Gründe, logische Schlußfolgerungen und ähnliche Vorgaben, die allgemeine Standards einer guten Erkenntnisgewinnung und des resultierenden Handelns bilden, determinieren den Prozeß des Erkennens und des Handelns nicht hinreichend -das angesprochene Rahmenproblem der Philosophen (de Sousa 1997, 313). Für Descartes manifestiert sich die resultierende Unbestimmtheit vor allem im Kontext elementarer geistiger Zustände, die das Erkennen und Handeln mit konstituieren. De Sousa verweist auf die natürliche „Einkapselung“ der Wahrnehmung, die nicht unbedingt dafür sorgt, daß die Wahrnehmung uns in bestmöglicher Weise Kenntnis der Außenwelt verschafft, aber Unbestimmtheiten ausfüllt, die irgendwie ausgefüllt werden müssen, damit die Wahrnehmung irgendeine Funktion hat, indem bestimmte Anlässe zur Aufmerksamkeit einfach ausgeblendet werden. Eine ähnliche Funktion räumt er den Emotionen ein. Sie legen bestimmte Rangfolgen unserer Aufmerksamkeit fest, die nicht aus der „Logik“ der Erkenntnis hervorgehen und nicht immer zu einer bestmöglichen Erkenntnis beitragen, aber doch besser für die Erkenntnis sind als gar keine Rangfolgen. Im einzelnen sieht de Sousa zwei Funktionen:

„Neue Biologische Hypothese 1: Die Funktion der Gefühle besteht darin, die Lücken zu füllen, die (bloße Wünsche plus) `reine Vernunft` bei der Festlegung von Handlung und Überzeugung läßt, indem sie die Einkapselung der Wahrnehmung nachahmen. Sie ist eine der Weisen der Natur, das Rahmenproblem der Philosophen zu lösen[...]

Neue Biologische Hypothese 2: Gefühle sind Arten festliegender Muster der Dringlichkeit unter den Objekten der Aufmerksamkeit, den Richtungen des Fragens und Schlußstrategien.“(de Sousa 1997, 319f.)

Besonders die zweite Funktion erinnert an Aussagen Descartes' wie die über den mißtrauischen Befehlshaber (§ 168). Dessen Aufmerksamkeit wird durch seine Leidenschaft so gelenkt, daß er bestimmte Indizien besonders eifrig sucht. Er wird von seinen Emotionen dazu veranlaßt, bestimmte Muster der Aufmerksamkeit zu zeigen, z.B. Nachlässigkeiten in der Bewachung zu rügen, Schwachstellen in den Mauern zu sehen, die über die expliziten Regeln hinausgehen, die er anerkennt.

Aus cartesischer Sicht erscheint de Sousas Festlegung zu eng. Denn auch wenn Leidenschaften tatsächlich manchmal Muster der Dringlichkeit bilden, denen unsere Wahrnehmung folgt, so haben sie doch weitere Funktionen. Sie bewirken nicht nur eine „Einkapselung“, also eine bloße Beschränkung oder Ausblendung, sondern sie ergänzen unser Überzeugungssystem um Überzeugungen und Wünsche, vielleicht auch unabhängig davon den Bereich der Handlungsmotive. Sie bilden nicht bloß Muster der Dringlichkeit, welcher Sache wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden, sondern sie repräsentieren selbst Dinge, auf die wir aufmerksam sind. So lenken sie nicht nur unsere Aufmerksamkeit auf den Löwen, sondern präsentieren ihn mit der Maßgabe, ihn zu meiden. Descartes räumt also den Leidenschaften eine stärkere kognitive und motivationale Rolle ein als de Sousa.

Wie das Beispiel des mißtrauischen Befehlshabers zeigt, räumt auch Descartes den Leidenschaften eine Einkapselungsfunktion ein. Auch der cartesische Geist hat ja aufgrund der Unbestimmtheit insbesondere des zeitlichen Kontexts geistiger Zustände ein Rahmenproblem. Insofern könnte auch Descartes sich de Sousas These einer Funktion der Leidenschaften in der Lösung dieses Rahmenproblems zu eigen machen. Dieser Möglichkeit sind jedoch Grenzen gesetzt. Denn die Leidenschaften sollen ja eine sinnvolle Einkapselung nur entsprechend ihren anderen Funktionen erzeugen, zur Erhaltung des Körpers und der Mitwelt beizutragen, aber was die Ziele der Seele angeht, nur innerhalb der Grenzen, die ihrem Beitrag zu den Zielen der Seele gesetzt sind. Die Seele muß prinzipiell auf diese Einkapselung verzichten können. Die Leidenschaften bedürfen weiter einer Korrektur, die sich auch auf eine eventuelle Einkapselungsfunktion erstreckt. Diese Korrektur setzt nicht nur die Möglichkeit voraus, auf die Einkapselungsfunktion selbst zuzugreifen, sie muß auch selbst hinreichend unabhängig von der Einkapselung sein. Eine solche prinzipielle Korrekturmöglichkeit scheint durch den freien Willen gegeben, der ja auch die zentrale Rolle in den cartesischen Kontrollmechanismen spielt. Damit ergeben sich jedoch wieder die Schwierigkeiten, daß der Wille selbst irgendwelchen Vorgaben folgen muß, damit seine Betätigung zielführend ist, und daß damit das, worauf sich die Aufmerksamkeit erst richten soll, schon eine Rolle bei der Willensbestimmung spielen muß, die sich eigentlich erst dadurch ergibt, daß die Aufmerksamkeit entsprechend gerichtet wird. Die besondere Eignung der Leidenschaften für die Lenkung der Aufmerksamkeit könnte darin bestehen, daß sie als Muster der Dringlichkeit Objekte der Aufmerksamkeit auf einer Ebene erfassen können, die diesen Zirkel der Aufmerksamkeit auflöst, weil sie in einer Weise vor Bewußtsein und Aufmerksamkeit liegt, in der es ein willentlicher Zugriff nicht kann. Ausgangsbedingungen dafür könnten, was Descartes' Theorie der Leidenschaften angeht, die natürlichen Anlagen und körperlichen Prozesse der Entstehung der Leidenschaften sein, die zwar bewußt steuerbar, aber nicht von vornherein auf eine solche Steuerung angewiesen sind, um abzulaufen. Hierin sind Leidenschaften ja auch Sinneswahrnehmungen analog, die zwar teilweise

Ergebnis bewußter Aufmerksamkeitslenkung sind, aber diese auch selbst lenken. Aber dann sind sie eben nicht mehr voll kontrollierbar. Vor allem aber können Leidenschaften die Rolle der Aufmerksamkeitslenkung nicht dadurch spielen, daß sie als Evidenzen für Überzeugungen oder Handlungen auftreten oder Handlungen motivieren, sondern nur als Weisen, in denen uns andere Gründe präsent sind. So ist das Erkenntnisverhalten des mißtrauischen Befehlshabers wohl weniger als geleitet von der Metaüberzeugung zu verstehen, daß es jetzt gut wäre, Anlässe zum Verdacht genau zu prüfen, sondern die Anlässe zum Verdacht selbst kommen ihm mit besonderer Lebhaftigkeit.

Auch de Sousa muß sich der Frage stellen, woran bemessen wird, ob die Leidenschaften ihre Funktion erfolgreich erfüllen. Denn die bloße Auffüllung von Lücken in den Determinanten des Erkennens und Handelns mag zwar, selbst wenn sie rein zufällig geschieht, besser sein, als wenn diese Lücken blieben. Aber eine solche Funktion könnte auch irgendein zufälliger Vorgang erfüllen. Sollen die Emotionen als solche eine Funktion im Erkennen und Handeln erfüllen, die durch keinen Zufallsprozeß ersetzbar ist, muß die Eigentümlichkeit der Emotionen dazu beitragen, daß sie diese Funktion besser erfüllen als eine bloße Zufallswahl. Die Schwierigkeit, diese Funktion zu beschreiben, liegt darin, daß sie ja gerade mit dem zu tun hat, was durch erkenntnis- und handlungsinterne Determinanten offen gelassen wird.

De Sousa gewinnt eine Perspektive auf solche Erfordernisse aus der Anbindung an naturwissenschaftliche Erkenntnisse, insbesondere die Evolutionstheorie. Die biologische Funktion der Emotionen bemißt sich hier daran, daß sie zur biologischen Funktion der Erkenntnis und des Handelns beitragen. Darin liegt jedoch noch keine bestimmte Antwort auf die Frage, warum es gerade die Leidenschaften sein sollen, die das Rahmenproblem der Philosophen lösen, und nicht ein Zufallsprozeß, und wie sie das bewirken. Eine Antwort darauf bietet de Sousas Erklärung, wie wir zu Emotionen kommen. Diese werden in Schlüsselsituationen gelernt, um dann später analoge Situationen zu prägen. Auch wenn de Sousa nicht im einzelnen erklärt, was jeweils dazu bringt, in einer bestimmten Schlüsselsituation bestimmte Emotionen zu entwickeln, so ist doch auch hier die Analogie zu Descartes deutlich. Auch Descartes beschreibt Schlüsselsituationen, die zur Entwicklung von Leidenschaften veranlassen, die dann in vergleichbaren Situationen auftreten, wie die Leidenschaft der Furcht, die treibt, zu fliehen, nachdem man sich so schon einmal aus einer gefährlichen Situation gerettet hat. Im Gegensatz zu Descartes, der Ansätze zu einem Ausleseprozeß nützlicher Leidenschaften bietet, wird bei de Sousa nicht ganz klar, welche Fähigkeit oder Disposition in Schlüsselsituationen dazu qualifiziert, die richtigen Leidenschaften zu entwickeln. Damit gibt es keine Brücke zwischen der evolutionären Rahmenerklärung und der spezifischeren Theorie des Entstehens von Leidenschaften. Ein Grund dafür mag wieder der sein, daß man ein unabhängiges Argument bräuchte, das dartut, warum eine bestimmte Ausfüllung von Lücken, die Wünsche und „reine Vernunft“ lassen, besser ist als eine andere. Ein solches Argument könnten aber nur Wünsche und „reine Vernunft“ liefern. Es ist daher gar nicht ohne weiteres klar, inwiefern es überhaupt möglich ist, daß die Einkapselung durch Leidenschaften einen Vorteil gegenüber einem Zufallsprozeß bietet.

#### **4.3 Schluß: Willensschwäche und die Gründe des Irregehens**

Um die Diskussion der Grenzen des rationalen Willens abzuschließen, wird noch einmal allgemein gefragt, wie es angesichts der Orientierung auf das höchste Gut zu einem Fehlgehen kommen kann. Der Begriff der Willensschwäche wird eingeführt, um zu bezeichnen, von welchen Bedingungen die Verantwortung für ein solches Fehlgehen abhängt, und welche Unsicherheiten bestehen, wann diese Bedingungen erfüllt sind. Willensschwäche und Tadelnswürdigkeit hängen davon ab, inwieweit Gründe, gegen die gehandelt wird, gegenwärtig sind.

Die Diskussion der Grenzen des rationalen Willens terminiert natürlicherweise in der Frage, wie es dazu kommt, daß wir fehlgehen. In ihrer Diskussion lassen sich noch einmal die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen. Der Mensch strebt selbstverständlich nach größtmöglicher Vollkommenheit. Dieses Streben beinhaltet alle Maßgaben richtigen Verhaltens. Den Extremfall des „perversen“ Gebrauchs des *liberum arbitrium* ausgeklammert, richtet der Mensch sich an dem aus, was ihm am besten scheint. Seine natürliche Ausrichtung auf Vollkommenheit im Verein mit der natürlichen Funktion seiner kognitiven Fähigkeiten auch im Sinne dieser Ausrichtung sollte ihn das beste Verhalten wählen lassen. Warum weicht er systematisch davon ab, wie es angesichts der desolaten Erkenntnissituation und der Desorientierung im Handeln, die Descartes in seiner Zeit diagnostiziert, offenbar geschieht?

Descartes' eigene Erklärung stellt auf die Sinnesideen und unkorrigierten Leidenschaften ab, die von Kindheit an ein Weltbild entstehen lassen, das ebenso irreführend wie beharrlich ist. Denn der Mensch, der sich an ihnen orientiert, hält sich entsprechend ihren isolierten Gehalten nur für einen Körper und kommt gar nicht darauf, klare und deutliche Ideen gegen sie abzugrenzen und sich konsequent an jenen zu orientieren. Doch die Sinnesideen sollen ein funktionierendes Ganzes mit den anderen kognitiven Funktionen bilden. Diese Funktion setzt voraus, daß die allfälligen Korrekturen stattfinden. Nun fragt sich erstens, warum die Korrektur manchmal unterbleibt, zweitens, inwieweit ein Fehlgehen auch danach möglich ist. Eine Antwort auf die erste Frage bieten die mangelnde Sensitivität der natürlichen verfehlten Erkenntnispraxis für ihre Korrekturbedürftigkeit und ihre Tendenz, sich gegen die Korrektur abzuschließen. Es wurde bereits diskutiert, daß zwar Gründe für die Korrektur auch innerhalb der natürlichen Weltsicht geltend gemacht werden können, aber offen ist, mit welcher Sicherheit man auf sie kommt und inwieweit sie wirklich hinreichend scheinen müssen. Nun ist offen, inwieweit der einzelne für dieses Fehlgehen verantwortlich gemacht werden kann. Descartes scheint eine solche Verantwortung zu unterstellen, wenn er sagt, er irre und sündige, weil er *willentlich* über Dinge urteile, die er nicht einsieht (AT VII, 58, s.o.). Vielleicht spricht er hier nur für die Situation nach dem Vollzug der Erkenntniskritik, so daß vorher noch keine Verantwortlichkeit bestehen muß. Er scheint indes auch zu unterstellen, daß der Erwerb der vorrangigen wahren Güter in jeder Situation nur am einzelnen liegt. Doch wenn die natürliche Perspektive nicht von selbst zu diesem Erwerb Anlaß gibt, dann scheint dazu eine Leistung des Willens zu gehören, für die zwar als solche prinzipiell Verantwortung zugewiesen werden könnte, die aber nicht durch das Ideal eines rationalen Willens beschreibbar ist, der Vorgaben folgt, so daß nicht einfach davon ausgegangen werden kann, es seien Gründe verfügbar, die den Willen orientieren.

Das Verharren in einer Fehlorientierung ist somit ein willentliches, wobei nicht klar auszumachen ist, inwieweit dabei verfügbaren Gründen nicht gefolgt wird, oder inwieweit es einer weitergehenden Willensleistung bedürfte als der, Gründen zu folgen. Ein Fehlgehen der ersten Art wird in der Tradition als Willensschwäche oder Unbeherrschtheit diskutiert. Davidson bestimmt sie so:

„Indem der Handelnde x tut, handelt er dann und nur dann unbeherrscht, wenn: a) der Handelnde x absichtlich tut, b) der Handelnde glaubt, eine alternative Handlung y sei möglich, und c) der Handelnde urteilt, daß unter Berücksichtigung aller Umstände die Ausführung von y besser wäre als die Ausführung von x.“ (Davidson 1985, 71f.)

Im cartesischen Kontext ist die Bedingung c) schwierig aufrechtzuerhalten, weil es eine sehr enge Verbindung zwischen Urteil und Handlungsdisposition gibt. Vielleicht könnte an die Stelle des Urteilens „eigentlich wissen“ gesetzt werden, was dann weiter erläutert werden muß.

Davidson gibt nun folgende Erklärung für das Phänomen der Akrasie: Er unterscheidet zwischen „konditionalen prima-facie Urteilen“ und „Werturteilen schlechthin“. Erstere werden mit dem

Vorbehalt gefällt, nicht alle Umstände zu berücksichtigen. Letztere unterstehen der Vorgabe, die relevanten Umstände zu berücksichtigen, weil sie ohne Einschränkung sagen, wie zu handeln sei:

„In diesem Sinn können wir sagen, eine Handlung  $x$  sei beherrscht, wenn  $x$  aufgrund von  $r$  getan wird, ohne daß es einen Grund  $r'$  gibt (welcher  $r$  umfaßt), aufgrund dessen der Handelnde urteilt [eigentlich weiß], eine andere Handlung sei besser als  $x$ .“ (Davidson 1985, 66)

Eine Handlung ist unbeherrscht, wenn sie entsprechend einem Werturteil schlechthin ausgeführt wird, das dem Anspruch nicht gerecht wird, alle relevanten Gründe zu berücksichtigen. Diese Analyse kann auf die frühere Erklärung übereilten Erkenntnisverhaltens angewendet werden, wie es die natürliche Position prägt. Die Gründe für das richtige Erkenntnisverhalten werden nicht berücksichtigt. Wer in der natürlichen Situation das verfehlte Verhalten an den Tag legt, *raisonniert* vielleicht so:

Prima facie gilt: Es ist besser, einige wahre und einige falsche Überzeugungen zu haben, als gar keine zu haben. Meine bisherige Methode  $M$  der Überzeugungsgewinnung erlaubt es, einige wahre und einige falsche Überzeugungen zu haben. Ich kenne keine Alternative zu dieser Methode  $M$ . Es ist daher wünschenswert, daß ich meiner bisherigen Methode gemäß urteile.

Würde der Erkennende weitere Gründe in seine Überlegung einbeziehen, lautete der Schluß:

...Ich kenne keine Alternative zu dieser Methode  $M$ . Aber das Unternehmen der *Meditationen* ist ein Weg, auf dem sich vielleicht eine solche Alternative finden läßt, ohne daß der Aufwand dieser Suche unverhältnismäßig ist. Also sollte ich nicht einfach gemäß meiner Methode  $M$  urteilen, sondern dieses Unternehmen durchführen.

Ein solches Fehlverhalten ist nicht nur ein Fall von Akrasie überhaupt, sondern epistemischer Akrasie. Hookway definiert „full-blooded“ epistemische Akrasie:

„We shall restrict our attention to enquiries and deliberations that are governed by an overarching commitment to solving a problem or assessing a belief relying solely on considerations that are relevant to truth. These are activities that have goals that are fully cognitive. Then we can define epistemic akrasia as a distinctive form of irrationality which is internal to those fully `cognitive enquiries´.“ (Hookway 2001, 184)

Epistemische Akrasie hängt also von der Verletzung epistemischer Ziele oder Vorgaben ab.

Der Unbeherrschte verletzt eine Rationalitätsbedingung, das „Prinzip der Selbstbeherrschung“:

„Vollziehe die Handlung, die auf der Basis aller verfügbaren relevanten Gründe als die beste beurteilt wird.“ (Davidson 1985, 71)

Wenn das übereilte Erkenntnisverhalten, das die natürliche Situation bestimmt, so beschrieben werden kann, daß der Erkennende „eigentlich weiß“, daß er weitere Gründe einbeziehen sollte, dann liegt ein Fall von Willensschwäche vor. Aber hier taucht wieder die Unsicherheit auf, inwieweit die Gründe für das richtige Verhalten verfügbar sind.

Ogleich Davidson eine allgemeingültige Bestimmung und Auflösung des Akrasieproblems gibt, verschiebt er das Problem der Akrasie gegenüber seiner traditionellen Akzentuierung, in der es die cartesische Philosophie bestimmt. Er begnügt sich ähnlich wie Korsgaard damit, eine Rationalitätsbedingung aufzustellen, ohne zu erklären, wie es kommt, daß sie nicht erfüllt wird. Das Akrasieproblem in seiner traditionellen Fassung scheint aber auch in Davidsons Lösung wieder auf, wenn wir uns auf folgende Unbestimmtheit konzentrieren. Unbeherrschtheit entsteht, wenn statt eines umfassenden Grundes  $r'$  nur ein partieller Grund  $r$  berücksichtigt wird. Das traditionelle Akrasieproblem beinhaltet auch die Frage: Was sorgt dafür, daß  $x$  getan wird, obgleich  $r'$  dagegen spricht? Die unmittelbare Antwort ist:  $r$ . Aber was sorgt dafür, daß statt  $r'$  nur  $r$  ein Handeln veranlaßt? Davidson sieht die Analysemöglichkeiten begrenzt:

„Doch wenn man die Frage so versteht, was denn der Grund des Handelnden sei, a zu tun, während er glaubt, unter Berücksichtigung aller Umstände wäre es besser, etwas anderes zu tun, muß die Antwort lauten: Dafür hat der Handelnde keinen Grund.“(Davidson 1985, 72)

Der Erkennende hat keinen Grund, relevante Gründe nicht zu berücksichtigen. Aber was bringt ihn dann dazu? Da Davidson den Begriff des Willens aus der Handlungserklärung eliminieren will, die sich auf Wünsche und Überzeugungen und Ereignisse ihrer Vergegenwärtigung reduziert, aber nichts an die Stelle des Willens setzt, was bestimmt, welche Wünsche und Überzeugungen berücksichtigt werden, scheint eine Erklärungslücke zu bestehen, die wohl empirische Psychologie füllen soll.

Davidsons Analyse der Willensschwäche läßt unbestimmt, wann ein relevanter Grund  $r'$  verfügbar wäre, der nicht berücksichtigt wird. Muß der Grund tatsächlich bewußt sein oder nur prinzipiell zugänglich? Muß er ausdrücklich bewußt sein, indem etwa im cartesischen Sinn geurteilt wird, eine andere Handlung sei besser als  $x$ , während die Willensdisposition besteht,  $x$  auszuführen, oder nur bei geeignetem Schlußverhalten oder geeigneten Reizen im Gedächtnis verfügbar? Davidsons Beherrschtheitsbedingung kann anscheinend schon dadurch verletzt werden, daß der Handelnde eine Handlung ausführt, während es einen Grund gibt, sie nicht für die beste zu halten, ohne daß er eine Möglichkeit hätte, dies herauszufinden. Doch für Davidson selbst gehört ja zur Akrasie, daß man urteilt, die Handlung, die man wählt, sei falsch. Wird aber die Beherrschtheitsbedingung im Sinne der Zugänglichkeit eines Grundes  $r'$  abgeschwächt, dann müssen die Modalitäten der Abschwächung durch Erwägungen bestimmt werden, was einen veranlassen kann, einen Grund zu berücksichtigen oder nicht, um eine Regel darauf zu beziehen, was einen dazu veranlassen sollte.

Hookway zeigt, wie sich diese Schwierigkeit bei der epistemischen Akrasie verschärft. Echte epistemische Akrasie verlange, daß einem die epistemischen Standards, die man verletzt, während der Verletzung gegenwärtig sind. Doch wie kann man Überzeugungen haben, die einem zugleich als Resultat epistemischen Fehlverhaltens erscheinen? Ist man sich des Fehlverhaltens voll bewußt, scheint man dann Überzeugungen zu haben, die man eigentlich für falsch hält. Hookway schlägt vor, daß in einem solchen Fall explizit bewußte Überzeugungen nicht explizit bewußten Wertmaßstäben gegenüberstehen, die nur als Emotion, als ein Unbehagen gegenwärtig sind, das sich mit einer Überzeugung verbindet (Hookway 2001, 193). Dieser Vorschlag läßt jedoch vieles unklar: Welchen epistemischen Stellenwert hat ein solches Unbehagen? Bietet es eine Evidenz wie eine Sinneswahrnehmung, daß etwas nicht stimmt? Greift es einer expliziten kritischen Reflexion nur vor? Welche Relevanz hat dieser Vorgriff für die Beurteilung der gegenwärtigen Erkenntnistätigkeit?

Vielleicht erlaubt Descartes' differenzierte Erkenntnistheorie eine Ergänzung von Davidsons Theorie, indem (auch epistemische) Willensschwäche, die entsteht, weil ein Rationalitätsprinzip verletzt wurde, wenn Gründe unberücksichtigt bleiben, die berücksichtigt werden sollten, von Fällen unterschieden wird, in denen Gründe nicht berücksichtigt wurden, die wichtig wären, aber bei aller Sorgfalt nicht bekannt sein müssen. Willensschwäche liegt vielleicht genau dann vor, wenn Gründe nicht berücksichtigt werden, die beim Verfahren gemäß der cartesischen Methode bekannt wären. Nun läßt sich ein Bezug zur Willensschwäche und Verantwortung aufzeigen, wie sie bisher dargestellt wurden. Offenbar hängt die Verantwortung für einen Fehler davon ab, ob Willensschwäche vorliegt. Schon in der Diskussion des Zusammenhangs von Willensfreiheit und Verantwortung wurde zwar Verantwortung im Vollsinn für eine Handlung davon abhängig gemacht, im Licht welcher Gründe sie vollzogen wird. Aber es wurde auch deutlich, daß Verantwortung nicht nur damit zu tun hat, auf bewußte Gründe und Evidenzen zu reagieren, sondern auch damit, diese Gründe zu erschließen, so daß darauf reagiert werden kann. Das vorbehaltlose Tadeln einer bestimmten Handlung ohne

Entschuldigungsgründe freilich erforderte ein Nichtberücksichtigen im Sinne des expliziten Zuwiderhandelns. Der Unterschied zwischen dem ausdrücklichen Handeln gegen Gründe und dem Handeln ohne Rücksicht auf sie hat jedoch auch damit zu tun, ob in den Tadel einer Handlung ein vorgängiges epistemisches Fehlverhalten einbezogen werden muß oder nicht. Im ersten Fall ist es gar nicht in erster Linie die Handlung, die kritisiert werden muß, sondern auch das Verhalten, das zu ihr führt. In der Regel ist, wie wir gesehen haben, ohnehin jenes vorbehaltlos tadelnswerte Handeln nicht zu erwarten, sondern eines, in dem schon ein vorgängiges epistemisches Fehlverhalten eine Rolle spielt.

Die Ursachen des Fehlgehens lassen sich danach klassifizieren, ob relevanten Gründen nicht entsprochen wird, die bei bestmöglichem Vorgehen gemäß der cartesischen Methode berücksichtigt würden, oder relevanten Gründen, die auch bei bestmöglichem Vorgehen nicht unbedingt berücksichtigt würden. Damit ist jedoch keine einfache Antwort auf die Frage verbunden, ob ein bestimmter Grund  $r'$  berücksichtigt werden sollte. In der natürlichen Situation kann diese Bedingung des Verfahrens gemäß der cartesischen Methode nicht ohne weiteres gelten. Denn diese Methode muß ja erst etabliert werden. Eine schwache hinreichende Bedingung, in der natürlichen Situation von Willensschwäche zu sprechen, könnte darauf abstellen, ob der einzelne schon akzeptiert oder überwiegender Gründe dafür gewärtig ist (was auch immer dazu gehört), daß es richtig wäre, die cartesische Erkenntniskritik zu vollziehen, und es doch nicht tut. Auch unabhängig von der natürlichen Situation gibt es zahlreiche Unbestimmtheiten, was einer mit dem Verfahren gemäß der Methode erreicht. Selbst wenn Descartes' Behauptung zutrifft, daß dem Körper alles angehört, was das rechte Verhalten stören kann, könnten Sinnesideen und Leidenschaften die Erwägung und Berücksichtigung relevanter Gründe verhindern. Dann stellt sich die Frage, ob man dies seinerseits verhindern hätte können. Wenn jene Behauptung nicht zutrifft, kann auch der Geist selbst es versäumen, diese Gründe zu erwägen und zu berücksichtigen. So war ja eine der Schwierigkeiten bei der Aufstellung eines Ideals epistemischer Rationalität, wie die verfügbaren Ressourcen alloziiert werden, wann etwa das weitere Suchen oder Überprüfen von Überzeugungen eingestellt werden sollte. Weiter bestehen die erörterten Unbestimmtheiten, die das Rahmenproblem der Philosophen ausmachten, ja auch nach dem Vollzug der Erkenntniskritik. Es ist schwierig, zu sondern, was daran Willensschwäche ist, weil viele auch zeitlich erstreckte Faktoren dabei eine Rolle spielen, in welcher Position sich der Geist in einer bestimmten Situation zu bestimmten Gründen befindet. Da der Erkenntnisgewinn zeitlich erstreckt ist, spielt offenbar auch eine Rolle, von welchem Zeitpunkt an die Methode gebraucht wird. Wenn man gerade damit begonnen hat, kann man bestimmte Erkenntnisse, die vielleicht aus langen Schlußketten entstehen, noch nicht haben, bestimmten Gründen noch nicht folgen. So wirkt die vergangene in einer Weise auf die gegenwärtige Erkenntnissituation, die dazu führen kann, daß man sich jetzt bestmöglich bemüht und doch im Gegensatz zu einem, der sich ebenso sehr bemüht, das Falsche tut, weil einem Gründe aufgrund eines epistemischen Fehlverhaltens in der Vergangenheit entgehen.

Solche Eventualitäten lassen Descartes' einfache Behauptung, Tugend sei immer erreichbar, denn sie bestehe im festen Willen, das Beste zu tun, naiv erscheinen. Nun schwankte er ja in der Beschreibung der Tugend zwischen ihrer Auffassung als epistemischer „success-term“, der ein Wissen um das Gute einschließt, und ihrer Beschränkung darauf, zu tun, was man für das Beste hält. Die Auswirkungen dieses Schwankens konnte er durch seine Zuversicht dämpfen, das Richtige herauszufinden. Aber gerade diese Zuversicht wird durch Überlegungen erschüttert, wie ein vergangenes epistemisches Fehlverhalten sich auf die Gegenwart auswirkt. Wie Descartes erst in den *Passions* ausführlicher auf Phänomene wie die Willenstätigkeit in der Zuwendung zu Gehalten eingeht, so könnte auch die

Bemerkung, er habe nie gesagt, irgend etwas sei absolut in seiner Gewalt (AT III, 249), die den Stoikerzitatens des *Discours* seltsam widerspricht, auf Überlegungen wie die zuletzt angestellten zurückgehen, die zeigen, daß auch, wenn die metaphysische Eigenständigkeit der Seele und die umfassende Freiheit des Willens wie seine Hinordnung auf größtmögliche Vollkommenheit aufrechterhalten werden, Unwägbarkeiten bleiben, inwieweit etwas in der eigenen Macht ist, die erst erlauben mögen, Fehlorientierungen zu erklären.

Dieser Begriff der Willensschwäche erlaubt eine differenziertere Auffassung dessen, wofür einer verantwortlich ist. Denn die Freiwilligkeit kann nur eine notwendige Bedingung der Verantwortung sein. Sie muß um ein angemessenes Bild der Gründe ergänzt werden, die bei der Willensentscheidung im Blick sind oder sein sollten. Willensschwäche könnte eine hinreichende Bedingung dafür sein, daß einer für einen Fehler verantwortlich ist. Sie erlaubt aber auch, innerhalb der Erklärungen des Fehlgehens zu differenzieren. Was auf Willensschwäche zurückgeht, wird letztlich durch die Freiheit des Willens erklärt. Das Wesen der Wahlfreiheit scheint hier die weitere Erklärung zu terminieren. Was aber nicht auf Willensschwäche zurückgeht, ist etwas, was mit dem Menschen geschieht, und wofür er insofern nichts kann. Damit sind freilich nur Idealfälle bezeichnet, weil sich beides nicht einfach voneinander abgrenzen läßt.

Es mag ungewöhnlich scheinen, die Freiheit des Willens und seine Schwäche zusammenzuführen. Aber es ist, wenn Davidsons Definition der Willensschwäche und eine radikale Theorie der Willensfreiheit verbunden werden, unausweichlich. Ein Hauptstrom der traditionellen Auffassungen des Akrasieproblems rückt dagegen gerade das, was das Wollen oder Handeln beeinflusst, insbesondere die Leidenschaften in den Mittelpunkt der Erklärung, wie es kommt, daß wir relevante Gründe außer acht lassen.<sup>332</sup> De Sousa nimmt dieses Erklärungsmodell auf, um Davidsons Analyse zu ergänzen. Er stützt sich dabei auf seine Auffassung der Funktion der Leidenschaften, eine „Einkapselung“ wie die der Wahrnehmung zu bilden und eine Dringlichkeitsordnung unter den Objekten der Wahrnehmung zu schaffen. Sollen die Leidenschaften Akrasie erklären, so müssen sie in bestimmten Fällen dafür sorgen, daß partielle Gründe  $r$  berücksichtigt werden, jene partiellen umfassende Gründe  $r'$  aber vernachlässigt. Dies könnte dadurch geschehen, daß sie die Aufmerksamkeit auf Grund  $r$  einkapseln (de Sousa 1997, 325-327). Die Einkapselungsfunktion der Leidenschaften ist offenbar zwar einerseits unverzichtbar, aber andererseits unter gewissen Umständen auch schädlich. Insofern die Einkapselungsfunktion Willensschwäche erklären soll, wird dieses Phänomen in den Bereich gerückt, der gar keiner willentlichen Kontrolle zugänglich ist, weil die Einkapselungsfunktion ja vor jeder bewußten Kontrolle liegt. Damit aber verstellt sich de Sousa den eigentlichen Zugang zum Akrasieproblem, denn der einzelne tut nicht etwas, während er glaubt, daß eine Alternative besser wäre, weil ihm die Gründe, die zu einer solchen Überzeugung führen, gar nicht erst zugänglich werden.

Das klassische Motiv, Willensschwäche durch die Leidenschaften zu erklären, scheint indes eher aus einer Auffassung hervorzugehen, die auch bei Descartes manchmal durchschimmert: Leidenschaften motivieren direkt, ohne daß sie dazu eine Überzeugung bewirken müßten, was das Richtige wäre. Denn dann erscheint es ohne weiteres möglich, eine Überzeugung zu haben, daß eine bestimmte Handlung gut wäre, und zugleich, durch die Leidenschaften getrieben, anders zu handeln. Darin scheint auch der ursprüngliche Sinn der *Unbeherrschtheit* zu bestehen. Der Geist wird von den Leidenschaften beherrscht und beherrscht das eigene Handeln damit nicht selbst. Aber es ist offen,

---

<sup>332</sup> So scheint es, da die Vernunft dem Sinnlichen nicht von vornherein kompatibel ist, bei Aristoteles die Möglichkeit zu geben, daß das Sinnliche zu etwas treibt, was ihr widerspricht (vgl. Eth. Nik. 1145b).

inwieweit dieses Handeln etwas ist, für das der Handelnde verantwortlich ist. Wenn er es nicht ist, läge nach der bisherigen Darstellung gerade keine Willensschwäche vor. Diese Verantwortlichkeit könnte in zwei Hinsichten bestehen. Erstens ermöglicht es die Freiheit des Willens, die Wirkung der Emotion zu blockieren. Allerdings sollte dazu ein Grund bestehen, so daß sich auch dieser Aspekt der Verantwortlichkeit wieder darauf reduziert, ob Gründe in angemessener Weise durch eine Willensleistung berücksichtigt werden. Zweitens meint Descartes ja, daß eine weitgehende Kontrolle der Leidenschaften durch Übung und Technik herbeigeführt werden kann. Diese Übung scheint freilich ebenfalls von Gründen und der Befolgung der Methode abzuhängen und daher denselben Unsicherheiten ausgesetzt, was die Verfügbarkeit der Gründe und den Weg zur Methode und ihre Befolgung selbst betrifft. In den Grenzen, die diese Unsicherheiten setzen, kann Descartes behaupten, daß bei falschen Handlungen, zu denen die Leidenschaften verleiten, Willensschwäche vorliegt und wir selbst dafür verantwortlich sind.

Gemäß den bisherigen Erklärungsansätzen könnte ein Fehlgehen in allgemeinen Erkenntnisprinzipien zu einem weithin fehlgeleiteten Erkenntnisverhalten führen. Auch die Autarkiebedingung würde dadurch nicht verletzt, denn die Mittel der Korrektur sind ja zur Hand. Trotzdem resultiert ein gewisses Unbehagen gegenüber dem Zufallsmoment, das der Findung der Methode innewohnen muß, wenn diese Alternative ernst genommen wird. Ob der Geist sich seiner Erkenntnisressourcen richtig bedient, ist zwar Sache einer Freiheitsausübung und insofern vielleicht nicht moralischen Zufalls, aber etwa aus erkenntnistheoretischer Sicht in gewissem Ausmaß zufällig. Die Sicherheit der Stoiker, alle wahren Güter zu erreichen, wäre vor der Etablierung der Methode (die sie nicht hatten) trügerisch. Auch danach bleiben Unsicherheiten. In ihnen liegt vielleicht die eigentliche Grenze des rationalen Willens. Aber das komplexe Ineinander willentlicher und unwillentlicher Faktoren läßt auch den Spielraum, den eine Erklärung weitgehenden Fehlgehens und der Möglichkeit braucht, doch aus einer Art eigener Verantwortung zum wohlorientierten Erkennen und Handeln zu kommen.

Im dritten Hauptteil wurde ein sehr starkes Bild des rationalen Willens gezeichnet, der im Erkennen und Handeln durchgehend von guten Gründen geleitet wird. Dieses Ideal ist am ehesten das, was der cartesianische Rationalismus genannt werden kann. Im vierten aber wurde dieses Bild einer so tiefgreifenden Revision unterzogen, daß fraglich erscheint, wie Descartes jenes Bild vertreten und zugleich die Ressourcen seiner Revision bereitstellen kann. Aber was seine Theorie dadurch an Kohärenz verliert, mag zugleich zu deren tieferem philosophischen Interesse beitragen, indem die systematischen Probleme, die dabei zutage treten, die Probleme bleiben, die eine tragfähige Anthropologie, Erkenntnistheorie, Handlungstheorie, Ethik und eine Theorie der Emotionen lösen müssen. An die Stelle des Stereotyps vom „cartesischen Rationalismus“ tritt ein differenzierteres, spannungsvolleres Bild des Menschen mit seinen Fähigkeiten und Limitationen.

## Literatur

Die cartesischen Hauptwerke außer den *Meditationen* werden auf Deutsch zitiert nach:

Descartes, René, Philosophische Werke, Buchenau, Arthur, üs., Leipzig 1911

Bloße römische Ziffern am Anfang der Stellenangabe vor dem ersten Komma beziehen sich auf die zwei Bände der Buchenau-Übersetzung.

Die *Meditationen* werden zitiert nach:

Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, Schmidt, Gerhart, üs., Stuttgart 1994

Die Briefe sind von mir selbst übersetzt.

Die Originaltexte werden zitiert nach

Descartes, René, *Oeuvres*, Adam, Charles, Tannery, Paul, hg., Paris 1897-1913 (zitiert als AT mit römischer Bandzahl). Als „Descartes 1964-1974“ auch die von Roth neu herausgegebenen Briefe (Vrin 1964-1974).

Bloße Paragraphen im Haupttext beziehen sich auf die *Passions de l'Ame*, AT XI.

Herangezogen wird auch die englische Übersetzung von Cottingham:

Cottingham, John, Stoothoff, R., Murdoch, D., *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 Bde., Bd. 1 Cambridge 1984 (zitiert als Descartes 1984)

Des weiteren wurde herangezogen die Übersetzung des *Discours* von L. Gäbe:

Descartes, *Discours de la méthode*, Gäbe, Lüder, üs., Hamburg 1997

Ainslie, George, A Selectionist Model of the Ego. Implications for Self-Control, in: Seebanz, Natalie, Prinz, Wolfgang, hg. *Disorders of Volition*, Cambridge / Mass. 2006, 119-150

Alanen, Lilli, *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge u.a. 2003

Alston, William P., Zwei Arten von Fundamentalismus, Cackin, Robin, üs., in: Bieri, Peter, hg., *Analytische Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1987, 217-238

- *Perceiving God*, Ithaca 1991

Anscombe, G.E.M., *Thought and Action in Aristotle. What is a practical truth*, in: Bambrough, Renford, hg., *New Essays on Plato and Aristotle*, London u.a. 1979, 143-159

Aristoteles, *Metaphysik*, Bonitz, Hermann, üs., Seidl, Horst, hg., Hamburg 1995

- *Nikomachische Ethik*, Rolfes, Eugen, üs., Bien, Günter, hg., Hamburg 1985, zit. als Eth. Nik.

de Arriaga, Roderigo, *Cursus philosophicus*, Amsterdam 1632

Arregui, Jorge V., *Descartes and Wittgenstein on Emotions*, *International Philosophical Quarterly*, 36 Nr. 3, 1996, 319-334

Audi, Robert, *Epistemic Virtue and Justified Belief*, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 82-97

- *The Structure of Justification*, Cambridge u.a. 1993

Axtell, Guy, *Epistemic Luck in Light of the Virtues*, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays in Epistemic Virtue and Responsibility*, New York 2001, 158-177

Bacon, Francis, *Novum Organum*, Urbach, Peter et al., üs., Chicago 1994

Bader, Franz, *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, München 1979

Beckermann, Ansgar, Descartes über die wirkliche Verschiedenheit von Körper und Seele. Eine Untersuchung zum cartesischen Dualismus, Osnabrück 1982

Bennett, Jonathan, A Study of Spinoza's Ethics, Indianapolis 1984

Beysade, Jean-Luc, La Théorie Cartésienne de la Substance. Equivocité ou Analogie?, Revue Internationale de Philosophie, Bd. 56, 1996, 51-72

Beysade, Michelle, Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Text of the Fourth Meditation, in: Cottingham, John, hg., Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics, Oxford 1994, 191-206

Bieri, Peter, Generelle Einführung, in: Bieri, Peter, hg., Analytische Erkenntnistheorie, Frankfurt 1987, 9-72

Boghossian, Paul A., The Rule-Following Considerations, Mind 98, 1989, 507-549

Bonjour, Laurence, In Defense of Pure Reason, Cambridge 1998

Bradley, Francis Herbert, Why Should I Be Moral?, in: Ethical Studies, London 1876

Broughton, Janet, Descartes's Method of Doubt, Princeton 2002

Brown, Deborah, Normore, Calvin, Traces of the Body: Cartesian Passions, in: Williston, Byron, Gombay, André, hg., Passion and Virtue in Descartes, New York 2003, 31-82

Buchheim, Thomas, Wie Vernunft uns handeln macht, in: Buchheim, Thomas, Schönberger, Rolf, Schweidler, Walter, hg., Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen, Stuttgart 2002, 381-413

Carter, Richard B., Descartes' Medical Philosophy. The Organic Solution to the Mind-Body Problem, Baltimore u.a. 1983

Caton, Hiram, Will and Reason in Descartes's Theory of Error, Journal of Philosophy 72, 4, 1977, 99-104

Chappell, Vere, L'Homme Cartésien, in: Beyssade, Jean-Marie, Alanen, Lilli, hg., Descartes. Objecter et Répondre, Paris 1994, 403-426

Chisholm, Roderick, Person and Object, La Salle 1976

- The Foundations of Knowing, Minneapolis 1982

- Theory of Knowledge, Englewood Cliffs 1977

Clifford, W.K. The Ethics of Belief, in: Lectures and Essays, London 1901

Cohen, L. Jonathan, Belief and Acceptance, Mind 98, 1989, 367-389

Cottingham, John, Cartesian Ethics. Reason and the Passions, Revue Internationale de Philosophie 56, 1996, 193-216

- Cartesian Dualism, Mind 94, 1985, 218-230

- Descartes, Oxford 1986

Curley, Edwin, Certainty. Psychological, Moral and Metaphysical, in: Voss, Stephen, hg., Essays on the Philosophy and Science of René Descartes, New York u.a., 1993, 11-31

- Descartes against the Sceptics, Cambridge / Mass. 1978

Davidson, Donald, Handlung und Ereignis, Schulte, Joachim, üs., Frankfurt 1985

Davies, Richard, Belief, Scepticism, and Virtue, London 2001

- Debes, Remy, Neither here nor there: the cognitive nature of emotion, *Philosophical Studies* 146, 2009, 1-27
- Dewey, John, Quest for Certainty, in: Boydston, Jo Ann, hg., *Later Works*, Bd. 4, Carbondale / Edwardsville 1984
- Le Doeuff, Michèle, *The Philosophical Imaginary*, Gordon, Colin, üs., London 1989
- Dohrn, Daniel, Contemporary Epistemology and the Cartesian Circle, in: Meixner, Uwe, Newen, Albert, hg., *Logical Analysis and the History of Philosophy* 8, Paderborn 2005, 99-123
- Descartes und Leibniz über Freiheit und Disziplin im Denken, in: Poser, Hans, hg., *7. Internationaler Leibniz-Kongreß, Vorträge I*, Berlin 2001, 309-316
- Epistemic Immediacy and Reflection, in: Brun, Georg et al., (ed.), *Epistemology and Emotions*, Aldershot 2008, 105-125
- Duns Scotus, Johannes, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Wolter, Alan B., hg., üs., Boston 1986
- Ellis, Ralph, Emotional Authenticity as a Central Basis of Moral Psychology, Mikko Salmela and Verena Meyer, ed. *Emotions, Ethics, and Authenticity*, Amsterdam 2009, S. 179-193.
- Elster, Jon, The Empirical Study of Justice, in: Miller, David, Walzer, Michael, hg., *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford u.a. 1995, 89-98
- Epiktetos, *Handbüchlein*, Capelle, W., üs., Zürich 1948
- Fairweather, Abrol, Epistemic Motivation, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 63-81
- Feinberg, Joel, *Doing and Deserving*, Princeton 1970
- Foley, Richard, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge / Mass. u.a. 1987
- The Foundational Role of Epistemology in a General Theory of Rationality, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 214-230
- Frankfurt, Harry G., Alternate Possibilities and Moral Responsibility, *Journal of Philosophy* 65, 1969, 829-839
- *Demons, Dreamers and Madmen*, New York 1970
- Freedom of the Will and the Concept of a Person, *Journal of Philosophy* 67, 1971, 5-20
- Gäbe, Lüder, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchung zur Philosophie des jungen Descartes*, Hamburg 1972
- Garber, Daniel, *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge 2001
- Gaukroger, Stephen, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford 1996
- The Source of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in *Metaphysics* and Natural Philosophy, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 47-60
- Gilson, Etienne, Descartes, René, *Discours de la Methode. Texte et Commentaire*, Paris 1930
- *Index Scolastico-cartesien*, Paris 1972
- Goldman, Alvin I., *Pathways to Knowledge. Private and Public*, Oxford 2002
- The Unity of the Epistemic Virtues, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 30-48
- Goldmann, Lucien, *Der verborgene Gott. Studien über die tragische Weltanschauung in den 'Pensées' Pascals und im Theater Racines*, Baum, Hermann, üs., Frankfurt 1985

- Gouhier, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1962
- Greco, John, *Virtues and Rules in Epistemology*, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 117-141
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'Ordre de Raisons. II. L'Âme et le Corps*, Paris 1953
- Hammacher, Klaus, *Einleitung zu René Descartes, Die Leidenschaften der Seele*, Hammacher, Klaus, hg., üs., Hamburg 1982
- Hare, Robert M., *Practical Inferences*, London 1971
- Hatfield, Gary, *Descartes and the Meditations*, London 2003
- Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960
- *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, 83-108
- Hieronymi, Pamela, *Controlling Attitudes*, *Pacific Philosophical Quarterly*, 2006, 45-74
- Hoffman, Paul, *Cartesian Passions and Cartesian Dualism*, *Pacific Philosophical Quarterly* 71, 1990, 310-333
- *The Passions and Freedom of Will*, Williston, Byron, Gombay, André, hg., *Passion and Virtue in Descartes*, New York 2003, 261-300
- *The Unity of Descartes's Man*, *Philosophical Review* 95, 1986, 339-370
- Hookway, Christopher, *Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue*, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays in Epistemic Virtue and Responsibility*, New York 2001, 178-199
- *Regulating Inquiry. Virtue, Doubt, and Sentiment*, in: Axtell, Guy, hg., *Knowledge, Belief, and Character. Readings in Virtue Epistemology*, Oxford 2000
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, in: Hill Green, Thomas, Hodge Grove, Thomas, hg., *David Hume. The Philosophical Works*, London 1886, Bd. 1 (Nachdruck 1964)
- Jackson, Frank, *From Metaphysics to Ethics*, Oxford 1998
- James, William, *The Willing to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1897
- Kambouchner, Denis, *L'Homme des Passions. Commentaires sur Descartes. I Analytique*, Paris 1995
- Kemmerling, Andreas, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt 1996
- Kenny, Anthony, *Descartes. A Study of his Philosophy*, New York 1968
- Descartes on the Will*, in: Butler, R.J., hg., *Cartesian Studies*, New York 1972, 1-31
- *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford u.a. 1984
- *The Metaphysics of Mind*, Oxford u.a. 1989
- Klemmt, Alfred, *Descartes und die Moral*, Meisenheim / Glan 1971
- Kornblith, Hilary, *Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism*, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 231-248
- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996
- Kvanvig, Jonathan, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Savage 1991

- Leeuwen, Egbert van, *Method, Discours, and the Act of Knowing*, in: Voss, Stephen, hg., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford 1993, 224-241
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Essays*, Roger Ariew, hg., Indianapolis 1989
- Levi, Anthony, *French Moralists*, Oxford 1964
- Marion, Jean-Luc, *Generosity and Phenomenology. Remarks on Jean Henry's Interpretation of the Cartesian Cogito*, Voss, Stephen, üs., in: Voss, Stephen, hg., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, New York 1993, 52-74
- *Questions Cartésiennes*, Paris 1991
- *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes*, Paris 1986
- Markie, Peter, *Descartes's Concepts of Substance*, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 63-87
- Marshall, John, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca u.a. 1999
- McDowell, John, *Geist und Welt*, Blume, Thomas et al., üs., Paderborn u.a. 1998
- Monsell, Stephen, Driver, Jon, *Banishing the Control Homunculus*, in: Monsell, Stephen, Driver, Jon, hg., *Control of Cognitive Processes, Attention and Performance XVIII*, Cambridge / Mass. ua., 2000, 3-33
- Montague, Michelle, *The Logic, Intentionality, and Phenomenology of Emotion*, *Philosophical Studies* 145, 2009, 171-192
- Montmarquet, James, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham 1993
- Nagel, Thomas, *Die Grenzen der Objektivität*, Gebauer, Michael, üs., Stuttgart 1991
- *The Possibility of Altruism*, Oxford 1970
- Nickl, Peter, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus*, Hamburg 2001
- Nozick, Robert, *Skeptizismus*, Kulenkampff, Jens, üs., in: Bieri, Peter, hg., *Analytische Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1987, 332-349
- O'Shaughnessy, Brian, *Trying (as the Mental "Pineal Gland")*, *Journal of Philosophy* 70, 1973, 365-86
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford 1984
- Pascal, Blaise, *Gedanken*, Rüttenauer, Wolfgang, üs., Wiesbaden 1956
- Perler, Dominik, *Cartesische Emotionen*, in: Kemmerling, Andreas, Schütt, Hans-Peter, hg., *Descartes nachgedacht*, Frankfurt 1996, 51-80
- *Der propositionale Wahrheitsbegriff*, Berlin u.a. 1992
- *Descartes*, München 1998
- *Descartes' Transformation des Personenbegriffs*, in: Köpping, Klaus-Peter, u.a., hg., *Die autonome Person – eine europäische Erfindung*, München 2002, 141-161
- *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt 1996
- Petrik, James M., *Descartes's Theory of the Will*, Durango 1992
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford u.a. 2000
- Prichard, H.A., *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, in: *Mind* 21, 1912, 21-37

- Proust, Joelle, A Plea for Mental Acts, *Synthese* 129, 2001, 105-128
- Quine, Willard van Orman, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart 1975
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge / Mass. 1971
- *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Vetter, Hermann, üs., Frankfurt, 1975
- Rée, Jonathan, *Descartes*, London 1974
- Renault, Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris 2000
- Röd, Wolfgang, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München 1982
- Rodis-Lewis, Geneviève, *La Morale de Descartes*, Paris 1998
- *L'Anthropologie Cartesienne*, Paris 1990
- *L'Oeuvre de Descartes*, Paris 1974
- Rorty, Amélie, *Cartesian Passions and the Union of Mind and Body*, in: Rorty, Amélie, hg., *Essays on Descartes's Meditations*, Berkeley 1986, 513-534
- Rosenberg, Jay F., *Transzendente Argumente und pragmatische Erkenntnistheorie*, Kettner, Gerald, üs. in: Bieri, Peter, hg., *Analytische Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1987, 436-453
- Rovane, Carol, *God without Cause*, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 89-109
- Ryle, Gilbert, *Der Begriff des Geistes*, Baier, Kurt, üs., Stuttgart 1969
- Saporiti, Katia, *Vergleich einer repräsentationalistischen und einer syntaktischen Theorie des Geistes*, Berlin 1997
- Sartre, Jean Paul, *Descartes*, Genf 1946
- Schiffer, Stephen, *Descartes on his Essence*, *Philosophical Review* 85, 1976, 21-43
- Schouls, Peter, *Human Nature, Reason and Will in the Argument of Descartes's Meditations*, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 159-176
- *Descartes and the Enlightenment*, Kingston u.a. 1989
- Schumacher, Ralph, *The Content of Experience. Descartes and Malebranche on the Perception of Sensory Qualities*, in: Schumacher, Ralph, hg., *Perception and Reality. From Descartes to the Present*, Paderborn 2003, 89-108
- Schütt, Hans-Peter, *'Geist' und 'Welt' und was damit gemeint sein kann*, in: Kemmerling, Andreas, Beckermann, Ansgar, Schütt, Hans-Peter hg., *Geist und Welt*, Ulm 2001, 9-36
- *Substanzen, Subjekte und Personen, eine Studie zum cartesischen Dualismus*, Heidelberg 1990
- Sellars, Wilfried, *Hat empirisches Wissen ein Fundament*, Müller-Koch, Uta, üs., in: Bieri, Peter, hg., *Analytische Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1987, 209-216
- Seneca, *Vom glückseligen Leben und andere Schriften*, Rumpel, Ludwig, üs., Jaerisch, Peter, hg., Stuttgart 1990
- Shapiro, Lisa, *Princess Elisabeth and Descartes. The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy*, *British Journal for the History of Philosophy* 7, 3, 1999, 503-520
- *The Structure of the Passions of the Soul and the Soul-Body-Union*, Williston, Byron, Gombay, André, hg., *Passion and Virtue in Descartes*, New York 2003, 31-82

- Smart, J. J. C., Williams, Bernard, *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge 1973
- Solomon, Robert C., *Emotion and Choice*, in: Rorty, Amélie, *Explaining Emotions*, Berkeley u.a. 1980
- *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotions*, New York 1976
- Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge u.a. 1991
- *For the Love of Truth*, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 49-62
- *How to resolve the Pyrrhonic Problem: Lessons from Descartes*, *Philosophical Studies* 85, Dordrecht 1997, 229-249
- *The Place of Truth in Epistemology*, in: Zagzebski, Linda, DePaul, Michael, hg., *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford 2003, 155-179
- De Sousa, Ronald, *Die Rationalität des Gefühls*, Pape, Helmut, üs., Frankfurt 1997
- Specht, Rainer, *Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik*, in: Kemmerling, Andreas, Schütt, Hans-Peter, hg., *Descartes nachgedacht*, Frankfurt 1996, 6-23
- Suárez, Francisco, *Opera omnia*, Paris 1856-78
- Thorp, John, *Free Will. A Defence against Neurophysiological Determinism*, London 1980
- Unger, Peter, *Identity, Consciousness & Value*, Oxford u.a. 1990
- Verga, Leonardo, *L'Etica di Cartesio*, Mailand 1974
- Vives, Juan Luis, *De Anima et Vita*, Brügge 1538
- Voss, Stephen, *Descartes, The End of Anthropology*, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 273-306
- Wickes, Howard, *Descartes's Denial of the Autonomy of Reason*, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 112-139
- Wilbur MacKenzie, Ann, *The Reconfiguration of Sensory Experience*, in: Cottingham, John, hg., *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford 1994, 251-272
- Williams, Bernard, *Deciding to believe*, in: *Problems of the Self*, Cambridge 1973, 136-151
- *Descartes. Das Vorhaben der rein rationalen Untersuchung*, Dittel, Wolfgang, Viviani, Annalisa, üs., Königstein 1981
- *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge/Mass. 1985
- *Moral Luck*, Cambridge 1981
- Williams, Michael, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford 2001
- Williamson, Timothy, *Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement*, *Dialectica* 58, 2004, 109-153
- Williston, Byron, *Akrasia and the Passions in Descartes*, *British Journal of the History of Philosophy*, 7,1, 1999, 33-55
- Wilson, Margaret, *Descartes. The Arguments of the Philosophers*, London u.a. 1978
- Wong, David B., *Emotion and the Cognition of Reasons in Moral Motivation*, *Philosophical Perspectives* 19, 2009, 343-367
- v. Wright, Georg Henrik, *The Varieties of Goodness*, New York 1963

Yardell, David, Did Descartes Abandon Dualism?, *British Journal for the History of Philosophy* 7, 2, 1999, 199-217

Zagzebski, Linda, Must Knowers Be Agents, in: Fairweather, Abrol, Zagzebski, Linda, hg., *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford u.a. 2001, 142-157

- *Virtues of the Mind*, Cambridge u.a. 1996