

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Baab, Florian

Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Analyse von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis

in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), pp. 352–379

Freiburg i. Br.: Karl Alber 2016

<https://doi.org/10.5771/0031-8183-2016-2-352>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft):

<https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Baab, Florian

Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Analyse von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis

in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), S. 352–379

Freiburg i. Br.: Karl Alber 2016

<https://doi.org/10.5771/0031-8183-2016-2-352>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft) publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Analyse von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis

Abstract

The fact that Descartes describes mind and body as two fundamentally different entities has mostly led to the view that he has to be seen not only as the father of modern Philosophy, but also as the father of substance dualism. Against this commonsense view, I will argue that Descartes' dualism does not primarily aim to prove an ontological, but a transcendental distinction between mind and body as a constitutional fact of human existence. As a consequence, Descartes' dualism has to be seen as a kind of perspectivism: Depending on one's point of view, the human mind can, according to Descartes, be seen as part of a union with the body, as self-consciousness ("ego cogito") or, from a naturalistic point of view, as a natural function which has its correlate in the human brain.

Das Werk von René Descartes erfuh und erfährt bis heute eine höchst ambivalente Rezeption: Die Rede vom „Vater der abendländischen Philosophie“ ist ebenso verbreitet wie die vom „Cartesianismus“ als einer unrühmlichen, bis heute nicht völlig eliminierten Strömung innerhalb der Philosophie des Geistes und der Wissenschaftstheorie. So werden einerseits die philosophischen Schriften, die Descartes hinterlassen hat, von einer Mehrheit der Rezipienten als Fundament eines Denkens gesehen, das bis heute prägende Wirkung entfaltet – mit seinem Ansatz des fundamentalen Zweifels setzt er, so der Konsens, den Grundimpuls des neuzeitlichen Rationalismus und begründet durch die unhintergehbare Selbstgewissheit des „Cogito, ergo sum“ den Kern jeder Subjekttheorie bis in die Gegenwart. Seine Titulierung durch Hegel als „wahrhafte[r] Anfänger der modernen Philosophie“, der „die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat“,¹ scheint insofern bis heute philosophiehistorischer Konsens geblieben zu sein. Geht es allerdings um die konkreten Inhalte seiner Philosophie, um seine Bestimmung des menschlichen Geistes und insbesondere um dessen Verhältnis zur Materie, schrumpft Descartes' zeitgenössische Anhängerschaft schlagartig nahe Null: Seine auf der Selbsterkenntnis des *Cogito* und zwei Gottesbeweisen aufbauende Theorie, die heute gängigerweise als „Substanzdualismus“ bezeichnet wird – die Vorstellung, es gebe zwei grundsätzlich voneinander unterschiedene Substanzen, den durch das Denken konstituierten Geist (*res cogitans*) auf der einen, die durch Ausdehnung gekennzeichnete Materie (*res extensa*) auf der anderen Seite – wurde bereits von Zeitgenossen kritisch hinterfragt; heute gilt

¹ Hegel 2013, 156.

sie (ohne dass dies großen Widerspruch hervorrufen würde) einem geachteten Fachvertreter wie John Searle als die „größte singuläre Katastrophe in der Geschichte der Philosophie der vergangenen vier Jahrhunderte“.² Die langfristige Folge des Substanzdualismus ist, wie es scheint, eine Rezeptionsgeschichte, die ebenfalls dualistische Züge trägt: Descartes' Eifer des philosophischen Neubeginns wird bis heute ausdrücklich gewürdigt, allerdings zeigen sich nur die wenigsten Rezipienten glücklich über die Dualität der Substanzen als Folge dieses Neubeginns.

Meine These im Hinblick auf Descartes ist es, dass man seine Aussagen zum Verhältnis von Geist und Materie einer deutlich stärkeren Kontextualisierung zu unterziehen hat, als dies im Regelfall geschieht: Sein Verständnis des Geist-Materie-Verhältnisses baut auf einer Ausdifferenzierung der Wissenschaft in unterschiedliche Zweige auf. Der *Metaphysiker* Descartes kommt (wie z.B. in den „Meditationes“) zur Feststellung der absoluten Unhintergebarkeit des „ich denke, ich existiere“,³ d.h. der reinen Innenperspektive seiner selbst; erst über den Weg der Gottesbeweise kann ihm die Außenwelt der (mit Mitteln der Physik) erfassbaren Dinge ebenfalls als gesichert gelten. So erweist sich Descartes primär als Vertreter eines transzendentalen und erst sekundär als Vertreter eines ontologischen Dualismus. Der *Naturforscher* Descartes vertritt hingegen (wie z.B. in „Les Passions de l'âme) eine auf der Ebene der Physiologie angesiedelte Theorie empirisch nachvollziehbarer Grundbedingungen, aufgrund derer der Geist im Körper wirken kann. Die konkrete materielle Interaktion ist daher nicht den transzendentalen oder ontologischen Überlegungen, sondern der Mechanik zugeordnet. Aus seiner privaten Korrespondenz wird schließlich deutlich, dass Descartes zudem eine Theorie der natürlichen Erkennbarkeit einer Vereinigung von Geist und Materie qua Erfahrung vertritt.

Da Descartes seine Argumente in einer sehr klaren und präzisen Sprache vorträgt, liegt für viele Interpreten eine analytische Aufarbeitung nahe: Exemplarisch sei auf Ansgar Beckermann verwiesen, der auf dem Weg einer akkuraten analytischen Untersuchung zu dem Ergebnis kommt, „dass Descartes' Argument tatsächlich nicht ausreicht, um den von ihm angenommenen Dualismus von Körper und Seele zu begründen“⁴ – eine These, der viele Interpreten heute folgen würden. Beckermann lässt dabei allerdings gleich zwei wesentliche Dinge unberücksichtigt: Zum einen stammt die Charakterisierung von Descartes' Geistesphilosophie als „Dualismus“ nicht von diesem selbst, sie ist ein Produkt der

² Searle 2006, 30.

³ AT VII, 18.

⁴ Beckermann 1986, 9.

Rezeptionsgeschichte (inwieweit Descartes selbst sinnvollerweise als „Dualist“ bezeichnet werden kann, wird noch zu untersuchen sein). Zudem wird die Theorie der beiden Substanzen „res cogitans“ und „res extensa“ von Descartes gezielt nur im Kontext der auf der Situation des fundamentalen Zweifels basierenden Erkenntnistheorie (insbesondere in den „Meditationes“) vertreten; im weitaus umfangreicheren naturwissenschaftlichen Teil seines Werkes (explizit z.B. in „Les Passions de l'âme“) vertritt er die Theorie einer unmittelbaren Interaktion von Leib und Seele. Aus einer isolierten Untersuchung einzelner Passagen lässt sich daher nicht sinnvoll auf Descartes' komplexe und mehrdimensionale Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses schließen – es sei denn, man möchte diese zentrale Fragestellung seines Werkes auf ein einzelnes „Argument“ verknapfen. Hinzu kommt ein weiteres: Trotz seiner präzisen Ausdrucksweise ist Descartes kein Zeitgenosse; es muss daher immer auch der ideengeschichtliche Kontext seiner Ausführungen, d.h.: sein denkerisches Umfeld, sein Wissenschaftsverständnis, damit verbunden auch die spezifische (und uns heute teils fremde) Bedeutung seiner aus der antiken und mittelalterlichen Philosophie übernommenen Terminologie in ausreichender Weise mitbedacht werden. – Berücksichtigt man diese Punkte, zeigt sich, dass eine rein analytisch geprägte Descartes-Exegese, wie sie sich oft in jüngeren Interpretationen findet, für sich allein genommen unzulänglich ist. Eine solide und argumentativ tragfähige Auslegung des cartesischen Substanzdualismus wird daher in erster Hinsicht auf einer kontextuellen und ideengeschichtlichen Analyse basieren, ohne dabei eine analytische Untersuchung im Detail auszusparen.

Vorbemerkung: Das cartesische Wissenschaftsverständnis

Bis heute gilt das Interesse der meisten Rezipienten primär Descartes' philosophischen und weniger seinen naturwissenschaftlichen Schriften (worin diese Studie keine Ausnahme macht). Um so wichtiger ist der Hinweis, dass Descartes sich selbst zu einem wesentlichen Teil als Naturforscher sah. Möchte man ihm in seinem Gesamtwerk ein allgemeines Projekt unterstellen, ließe es sich wohl am ehesten als eine umfassende Wissenschaftstheorie beschreiben, die sich zunächst um ein Fundament unhinterfragbarer epistemologischer und ontologischer Grundannahmen bemüht, von denen ausgehend eine Untersuchung konkreter wissenschaftlicher Fragestellungen erst möglich wird.⁵ Am prägnantesten wird dieses

⁵ Vgl. hierzu ausführlich Garber 1992.

Wissenschaftsverständnis von Descartes selbst in der Vorrede zur französischen Ausgabe der „Principia Philosophiae“ beschrieben:

So ist also die gesamte Philosophie wie ein Baum, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik ist, und dessen aus diesem Stamm herauswachsende Äste alle anderen Wissenschaften sind, die sich auf drei hauptsächlich zurückführen lassen, nämlich Medizin, Mechanik und Moral, wobei ich unter der letzteren jene höchste und vollkommenste Moral verstehe, die, wenn sie auf einer vollkommenen Erkenntnis der anderen Wissenschaften gründet, die letzte und höchste Stufe der Weisheit ist. (AT IX / 2, 14)

Die Gesamtheit der Wissenschaften soll, wie das Bild des Baumes zeigt, auf ein unbezweifelbares Fundament gestellt werden; ausgehend von dieser als sicher konstatierten Erkenntnis ist erst ein Erkenntnisgewinn auf anderen Feldern des Wissens möglich. Zu Recht ist Descartes' metaphysisches Konzept daher auch als „Foundationalism“ bezeichnet worden.

Wenn es im Folgenden primär um die Frage der Verhältnisbestimmung von Geist und Materie in Descartes' Philosophie geht, sei daher bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass eine solche Fragestellung in seinem Wissenschaftsverständnis eigentlich keinen Platz hat: Sie als metaphysische Frage zu behandeln, hieße, den Bereich der speziellen Forschung in die Metaphysik zu verlagern, was widersinnig wäre; sie als konkrete Frage nach einem mechanischen Wirkungsverhältnis zu behandeln (was der Naturwissenschaftler Descartes tatsächlich getan hat) hieße, den Bereich der Metaphysik zu verlassen. Die folgenden – im Sinne Descartes' „metaphysischen“ – Ausführungen sind daher auch zu einem guten Teil als Erörterung dessen zu verstehen, wieso in der cartesischen Metaphysik Geist und Materie nicht aufeinander rückführbar sind. Immer soll dabei das gelten, was Dominik Perler seiner Descartes-Monographie sich und anderen als berechtigte Mahnung vorangestellt hat: „Da Descartes im Rahmen einer umfassenden Wissenschaftskonzeption eine Pluralität von Projekten entwickelt hat, geht es darum, den Platz jedes einzelnen Projekts in diesem Rahmen zu verdeutlichen und nicht etwa ein einzelnes Projekt herauszugreifen und als isoliertes Projekt zu präsentieren.“⁶ Auch wenn sich eine Vielzahl von Rezipienten nicht daran gehalten hat, gilt dies nicht minder für den „Substanzdualismus“.

Cogito: Die Existenz des Geistes als intuitive Erkenntnis

Die Existenz des Geistes – die rhetorisch herbeigesehnte Basis seines metaphysischen Systems – wird von Descartes durch das „Cogito-Argument“ nachgewiesen, einen logischen

⁶ Perler 2006, 43.

Schluss, dessen Konklusion unmittelbar auf die einzige Prämisse folgt. In seiner allgemein bekannten Form findet er sich in den 1644 publizierten „Principia“: „*Ego cogito, ergo sum*. – Ich denke, also bin ich“, eine Fassung, die als „*Je pense, donc je suis*“ bereits im „Discours“ von 1637 erwähnt wird. In den 1641 erschienenen „Meditationes“ schreibt Descartes dagegen lediglich: „*Ego sum, ego existo; certum est*. – Ich bin, ich existiere; das ist gewiss.“⁷

Es gibt in der abendländischen Philosophiegeschichte wohl kaum einen Satz, zu dem, gemessen an seiner Prägnanz und Kürze, mehr Sekundärliteratur produziert wurde. Seit Kant hat ihn kaum einer der kanonisierten Philosophen unerwähnt gelassen;⁸ eine Reihe von Kommentatoren versuchte sich außerdem an modal- und sprachlogischen Detailanalysen der einzelnen Satzglieder.⁹ Es wäre daher vermessen, hier neue Erkenntnisse zum Cogito-Argument in Aussicht stellen zu wollen – mein Plädoyer wird vielmehr dahin gehen, es nicht durch eine isolierte Betrachtung zu überhöhen, sondern es im Sinne Descartes' als das zu nehmen, was es ursprünglich sein möchte: die Artikulation einer unmittelbaren und selbstevidenten Erkenntnis des in der Situation des methodischen Zweifels auf sich allein gestellten Individuums, die daher keiner logischen Tiefenanalyse bedarf.

Um dennoch (oder vielmehr: deshalb) gleich zur logischen Struktur des Arguments zu kommen: Ganz offensichtlich geht Descartes von einer singulären Prämisse – „Ich denke“ – direkt zum Schluss „Ich bin“ über. Es handelt sich daher nicht um einen vollständigen syllogistischen Schluss. Wollte man das Argument zu einem Syllogismus ergänzen, wäre, so die allgemeine Haltung der Kommentatoren, folgende Ergänzung um eine allgemeine Prämisse denkbar: *Alles, was denkt, existiert. / Ich denke. // Also existiere ich.*¹⁰ Eine derartige Formalisierung wird allerdings von Descartes in seiner Antwort auf die ersten Einwände der „Meditationes“ abgelehnt, da sie sein eigentliches Anliegen verkenne: Er wolle sich, so Descartes, „von jeglicher Aufeinanderfolge von Ursachen befreien“; zum Ausgangspunkt seines Beweisgangs wolle er nur das „Dasein meiner selbst machen, das von keiner Kette von Ursachen abhängt und mir so bekannt ist, wie nichts bekannter sein könnte“.¹¹ – Hier deutet sich bereits deutlich die Besonderheit des Cogito-Arguments im Vergleich mit gewöhnlichen

⁷ Principia: AT VIII / 1, 7; Discours: AT VI, 32; Meditationes: AT VII, 27.

⁸ Vgl. hierzu Brands 1982, 79-271.

⁹ Vgl. exemplarisch Brands 1982, 27-78.

¹⁰ Vgl. Perler 2006, 140; Brands 1982, 57; Poser 2003, 67.

¹¹ In seiner Antwort auf die zweiten Einwände gesteht Descartes – auf die Nachfrage Gassendis, ob nicht auch ein Körper denken könne – dennoch die Gültigkeit des (möglichen) Obersatzes ein, allerdings nicht als Ausgangspunkt der Argumentation, sondern als Folgerung aus der Autarkie des Geistes: „Dazu kann man ohne weiteres hinzufügen: ‚Alles, was denken kann, ist oder heißt Geist, da aber Geist und Körper real voneinander verschieden sind, so ist kein Körper Geist, also kann kein Körper denken.‘“ (AT VII, 132)

sylogistischen Schlüssen an: Es handelt sich um die Versprachlichung einer rein intuitiven, bereits vorreflexiv gegebenen Erkenntnis. Am prägnantesten bringt Descartes diesen Vorrang der Intuition in seiner Antwort auf die sechsten Einwände zum Ausdruck:

Es ist freilich wahr, ‚niemand kann sicher sein, dass er denkt und existiert, wenn er nicht weiß, was Denken und Existenz ist‘. Dies braucht aber kein reflexives Wissen zu sein oder ein Wissen, das auf dem Wege des Beweises erworben ist, und noch weit weniger ein Wissen vom reflexiven Wissen, durch das man sein Wissen erkennt und weiter sein Wissen vom Wissen und so fort ins Unendliche: kann es doch ein solches Wissen niemals über ein Ding geben! Vielmehr genügt es durchaus, dass man das weiß durch jene unmittelbare Erkenntnis, die der reflexiven immer vorangeht und die allen Menschen über Denken und Existenz so eingeboren ist, dass, mögen wir uns auch, durch Vorurteile etwa eingenommen und mehr auf die Worte als auf deren Bedeutung achtend, einbilden können, wir hätten jene nicht, wir uns dennoch in Wahrheit ihrer nicht erwehren können. Wenn daher irgendwer bemerkt, dass er denkt und dass daraus folgt, dass er existiert, so vermag er, wenn er auch etwa niemals vorher untersucht hat, was Denken und Existenz ist, dennoch beides zur Genüge erkennen, so dass er hierin befriedigt ist. (AT VII, 422)

Das Cogito-Argument ist daher, als erster Ausgang aus dem methodischen Zweifel, kein Akt der Reflexion, sondern die Artikulation einer Intuition, die jedem Menschen nachvollziehbar ist. Da die Feststellung des eigenen Denkens die Feststellung der eigenen Existenz damit bereits auf natürliche Weise in sich trägt, ist die selbstevidente Basis der Epistemologie – ‚ich denke‘ – zugleich der erste Schritt in die Ontologie.

Mit dieser Erkenntnis ist freilich nur die erste Stufe des Prozesses genommen, der durch den methodischen Zweifel eröffnet wurde. Noch immer gilt an dieser Stelle das skeptische Postulat der ‚Meditationes‘: ‚Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Größe, Bewegung und Ort sind nichts als Chimären.‘¹² Gesichert sind lediglich das Denken und die eigene Existenz. Oft wurde hieraus geschlossen, dass man es daher an diesem Punkt der Argumentation mit einer Subjektperspektive ohne Objekte, ohne Zeitperspektive, also einem reinen Solipsismus zu tun hat. Tatsächlich aber ist der Begriff des Denkens, den Descartes verwendet, bereits an dieser Stelle relativ umfassend: ‚Denken‘ ist nicht reine Abstraktion, sondern – wie es in den ‚Principia‘ heißt – ‚alles, was derart in uns geschieht, dass wir uns seiner unmittelbar aus uns selbst bewusst sind. Deshalb gehört hier nicht bloß das Einsehen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Wahrnehmen zum Denken.‘¹³ Analog beschreibt sich der zur Gewissheit seiner selbst gekommene Descartes der ‚Meditationes‘ als ‚ein denkendes Ding [...] das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, und das sich auch etwas

¹² AT VII, 24.

¹³ AT VIII / 1, 7.

einbildet und empfindet.“¹⁴ Der Geist ist an dieser Stelle der Argumentation daher nicht als isolierte und von aller Perzeption losgelöste Vernunft zu sehen – Wille und Empfindung können sich bereits auf Gegenstände richten, damit verbunden ist auch die Fähigkeit einer Wahrnehmung der Außenwelt gegeben; nur besteht nach wie vor die Möglichkeit der Täuschung, die in den „Meditationes“ ihren konkreten Ausdruck in der Figur des *genius malignus*, des „Lügengeistes“ findet: Descartes’ Postulat am Ende der ersten Meditation ist es,

dass irgendein böser Dämon, der höchst mächtig und schlau ist, allen seinen Fleiß daran gesetzt hat, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Klänge und alle äußeren Dinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen. (AT VII, 22f.)

Auffällig ist, dass Descartes hier, am Ende der ersten Meditation und noch vor der Einführung des Cogito-Arguments, die Befähigung zur Wahrnehmung der Außenwelt bereits für grundsätzlich gegeben hält: Noch bevor er die eigene Existenz als sicher konstatiert hat, kommt er zum Nachweis der – an diesem Punkt des Beweisgangs noch potentiell trügerischen – Wahrnehmung der Außenwelt und damit der materiellen Dinge, und lange vor dem Nachweis der Existenz der materiellen Dinge steht bereits die Fähigkeit des Geistes zu ihrer Erkenntnis. Aus dieser Perspektive erscheinen verbreitete Urteile wie das Ansgar Beckermanns, Descartes wolle zeigen, dass das von ihm im Cogito-Argument bewiesene Ich „auf keinen Fall mit seinem Körper identisch sein“ könne, „weil es seiner Natur nach kein Körper, sondern ein reiner Geist ist“,¹⁵ oder das Antonio Damasio, für Descartes seien „Denken und das Bewusstsein vom Denken die eigentlichen Substrate des Seins“¹⁶ mindestens als unlautere Verkürzung des eigentlichen Anliegens: Descartes verwendet von Beginn seiner Überlegungen an einen weit gefassten Begriff des Denkens, der das Wollen, die Affekte und die Fähigkeit zur Perzeption der Dinge mit einschließt. Das „Ich denke“ im Cogito-Argument ist daher nicht als losgelöster Geist oder isolierte Vernunft, sondern vielmehr als jederzeit abrufbarer Zustand der Selbstbewusstheit zu sehen, der alle

¹⁴ AT VII, 28.

¹⁵ Beckermann 1986, 53.

¹⁶ Damasio 2005, 329.

Konnotationen des je aktuellen (allerdings potentiell trügerischen) Bewusstseinszustands mit einschließt.¹⁷

Weit stärker als durch die Unterstellung, Descartes postuliere als Fundament seines Erkenntniswegs einen „reinen Geist“, lassen sich daher seine Argumente durch die Kritik David Humes an der Theorie der Bewusstheit des Ich angreifen, wie sie sich im „Treatise of Human Nature“ findet:

Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser Ich nennen, jeden Augenblick aufs unmittelbarste bewusst; wir fühlen seine Existenz und seine Dauer; wir seien sowohl seiner vollkommenen Identität als seiner Einfachheit [...] gewiss. Die stärksten Sinnesempfindungen, die heftigsten Affekte, sagen sie, stören uns nicht in dieser Gewissheit des Ich, sondern dienen nur, sie weiter zu befestigen; sie lassen uns ja eben ihre Wirkung auf das Ich durch die sie begleitenden Lust- oder Unlustempfindungen erkennen. Einen besonderen Beweis für die Tatsache des Ich suchen, hieße nur ihre Gewissheit schwächen; denn kein Beweis kann sich auf eine Tatsache stützen, von der wir ein so unmittelbares Bewusstsein hätten [wie von ihr]; es gibt nichts, wovon wir überzeugt sein könnten, wenn wir hier zweifeln wollten.¹⁸

In Wahrheit jedoch, so Hume, gebe es gar keine Vorstellung eines Ich, die solchen Erklärungen entspreche – jede Vorstellung müsse durch einen Eindruck veranlasst sein, das Ich selbst sei jedoch kein Eindruck, sondern nur der imaginäre Bezugspunkt aller stetig wechselnden Affekte und Sinneswahrnehmungen. Wer sich daher das eigene Ich zu vergegenwärtigen suche, könne dies nicht als Konstante, sondern nur unter Bezugnahme auf konkrete Perzeptionen tun.

Wenn ich aber von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen Ich zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel oder eine Ansammlung verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind. [...] Es gibt keine Kraft der Seele, die sich, sei es auch nur für einen Augenblick, unverändert gleich bleibe. Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen. Es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität, so sehr wir auch von Natur geneigt sein mögen, uns eine solche Einfachheit und Identität einzubilden. Der Vergleich mit dem Theater darf uns freilich nicht irre führen. Die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht, während wir ganz und gar nichts von

¹⁷ Weit treffender als das Bild des „reinen Geistes“ ist daher das Bild einer illusionären Weltwahrnehmung, wie sie sich in dem u. A. von Hilary Putnam diskutierten Beispiel des *Brain in a vat* („Gehirn im Tank“) findet. Vgl. Putnam 1981, 5ff.

¹⁸ Hume 1989, 325f.

einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Szenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre.¹⁹

Die große Stärke von Humes Theorie des Ich als Bündel von Denkakten liegt darin, dass sie auf sehr einfache Weise den unhinterfragten Kern des cartesischen Cogito-Arguments angreift – die Behauptung, dass es überhaupt ein „Ich“ gibt, das durch Bezugnahme auf sein Einsehen, Wollen, Einbilden und Wahrnehmen „ich denke“ behaupten kann. All diese inneren Abläufe, so lässt sich mit Hume sagen, unterliegen nämlich einem ständigen Wandel, verschiedene Zustände überlagern sich permanent, manche dringen ins Bewusstsein, andere nicht – kurz, das Ich denkt nicht, sondern ein permanenter Fluss unterschiedlicher Perzeptionen formt sich zu einer Ich-Illusion, von der man keinesfalls behaupten kann, dass sie ein sicherer Grund für weitere Schlüsse ist.

Die Argumentation Humes macht deutlich, dass Descartes mit seinem weiten Begriff des Denkens ein diffuseres Feld eröffnet, als er zuzugestehen bereit ist: Ein Ich, das „zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, und das sich auch etwas einbildet und empfindet“²⁰ unterliegt einer vielfachen und komplexen inneren Selbst- und Fremddisposition; zudem ist es an einen zeitlichen Ablauf gebunden, der eine ständige Fluktuation dieser Akte und Zustände bewirkt. Dennoch kann Hume den eigentlichen Kern des Cogito-Arguments nicht verletzen: Die intuitive Erkenntnis dessen, der aufgrund der Feststellung des eigenen Denkens zur Erkenntnis der eigenen Existenz kommt, bleibt auch dann gewahrt, wenn dieses Denken diffus, fluktuierend und aus unterschiedlichen Perzeptionen zusammengesetzt, und die Erkenntnis nur momenthaft und unvollständig ist. Descartes' Beweisziel ist mitnichten die allumfassende Bewusstheit seiner selbst oder die Identität des Ich im Lauf der Zeit, sondern schlicht das Faktum, „dass dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“²¹ Auch Hume könnte dies nicht abstreiten – die Tatsache, dass er in der Darstellung seiner Bündel-Theorie nicht auf die Selbstbenennung „ich“ verzichtet, ist bezeichnend genug, ebenso wie die Tatsache, dass er nicht darauf eingeht, dass auch ein „Bündel“ oder ein „Theater“ sich zu einem Ganzen fügen, wodurch sich ein „Schauplatz“ von selbst ergibt. Die von Hume aufgeworfene Frage nach der Konstanz des Ich im Lauf der Zeit ist hingegen durchaus berechtigt und eröffnet ein anderes, weites Feld, das von Descartes allerdings umgangen wird: Sein Cogito-Argument steht im Präsens.

¹⁹ Ebd., 327f.

²⁰ AT VII, 28.

²¹ AT VII, 25.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Descartes präsentiert mit dem Cogito-Argument, das am Beginn seines philosophischen Reflexionsweges steht, keinen formallogischen Syllogismus, sondern eine Intuition, die in ihrer Schlichtheit allgemeine Nachvollziehbarkeit beansprucht. Mögen mich auch meine Gedanken, Empfindungen und Sinnesdaten täuschen, kann ich mir eine Tatsache doch immer neu spontan vergegenwärtigen – die meiner eigenen Existenz.²² Der Geist als *res cogitans* ist daher innerhalb des Descartes'schen Argumentationsganges mitnichten reine Vernunft, sondern die Summe der momentan bewusst erlebten (und als solche artikulierten) Innenperspektive. Von unbewusst ablaufenden Perzeptionsvorgängen oder von einem zeitlichen Ablauf der Reflexion ist dabei nicht die Rede; derartige Überlegungen spielen im Hinblick auf die rein augenblickliche Evidenz des *Cogito* keine Rolle. Fasst man Descartes' Argument also in dieser ursprünglich gemeinten Form als das, was es ist, nämlich als eine aus rein internalistischer Perspektive artikuliert unmittelbare Selbstgewissheit, so wird sich nur schwerlich etwas dagegen einwenden lassen: „Das Denken ist es, es allein kann von mir nicht getrennt werden: Ich bin, ich existiere, das ist gewiss.“²³ Als fundamental-epistemologisches Axiom hat das Cogito-Argument daher seine Berechtigung, auch möglichen analytisch-sprachphilosophischen Einwänden zum Trotz.²⁴

Res extensae: Die Existenz der Körper als abgeleitete Erkenntnis

Im Gegensatz zur unmittelbaren Selbstevidenz der eigenen Existenz handelt es sich bei Descartes' Nachweis einer materiellen Außenwelt um eine abgeleitete Erkenntnis, da sie erst durch die Gottesbeweise als gesichert gelten kann. Noch lange vor diesem Nachweis wird jedoch bereits in der zweiten Meditation die Fähigkeit des Geistes zur Erkenntnis der Dinge grundgelegt. In seiner berühmten Betrachtung des Wachses schreibt Descartes:

Betrachten wir diejenigen Gegenstände, die nach der gewöhnlichen Meinung von allen am deutlichsten erfasst werden, d. h. die Körper, die wir berühren und sehen [...]; nehmen wir also irgendeinen Körper im Besonderen, z. B. dieses Stück Wachs. Vor kurzem erst hat man es aus den Honigwaben gewonnen, es hat noch nicht ganz den Geschmack des Honigs verloren, es behält noch etwas von dem Duft der Blumen, aus denen es

²² Hier merkt man deutlich die Beeinflussung Descartes' durch Augustinus, bei dem es ursprünglich heißt: „Si enim fallor, sum – Wenn ich mich nämlich täusche, bin ich.“ (De civitate Dei, Lib. XI, Cap. 26)

²³ AT VII, 27.

²⁴ Vgl. zu dieser Kritik Poser 2003, 70f: Der Satz „ich denke“ ist bereits die Artikulation der eigenen Situiertheit innerhalb einer Sprach- und Sozialgemeinschaft, wodurch der Sprecher bereits implizit die Existenz seiner Umwelt eingesteht. Dennoch trifft auch dieser Vorbehalt wiederum nicht den Kern der cartesischen Grundintuition – auch diese scheinbare Eingebundenheit könnte ja zu den Täuschungsmanövern des „Lügengeistes“ gehören.

gesammelt wurde; seine Farbe, Gestalt, Größe sind offenkundig, es ist hart, auch kalt, man kann es leicht anfassen, und wenn du mit dem Knöchel darauf schlägst, gibt es einen Ton von sich, kurz – es besitzt alles, was erforderlich scheint, damit irgendein Körper so deutlich wie möglich erkannt werden kann. Doch sieh! Während ich noch so rede, wird es dem Feuer genähert – der verbliebene Geschmack vergeht, der Geruch entschwindet, die Farbe ändert sich, seine Gestalt wird vernichtet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird warm, es lässt sich kaum mehr anfassen, und wenn du darauf klopfst, wird es keinen Ton mehr von sich geben. Bleibt es denn noch dasselbe Wachs? Man muss zugeben, dass das der Fall ist, niemand leugnet es, niemand denkt anders. Was also war es an ihm, das man so deutlich erkannte? [...] Betrachten wir es aufmerksam, und, nachdem wir dasjenige weggenommen haben, was nicht zum Wachs gehört, schauen wir, was übrig bleibt: offensichtlich nichts anderes, als etwas Ausgedehntes, Bigsames und Veränderliches. [...] Es bleibt mir also nichts übrig, als zuzugeben, dass ich, was das Wachs ist, gar nicht in der Einbildung, sondern nur im Denken erfassen kann. (AT VII, 30f.)

Das Beispiel des Wachses enthält bereits den Kern der cartesischen Physik, wie sie insbesondere in den „Principia“ ausführlich erläutert wird: Jedem Körper kommt notwendig das Attribut der Ausdehnung zu; hinzu kommen die variablen Modi der Länge, Breite und Tiefe. Alle sonstigen Attribute, wie Farbe, Wärme, Härte oder Geruch, sind nicht eigentlich Modi des Körpers, sondern Eigenschaften, die in der Wahrnehmung dessen anzusiedeln sind, der den Körper mit seinen Sinnen erfasst. Hierdurch tritt Descartes in deutliche Distanz zu den Grundannahmen der durch den Aristotelismus geprägten Physik seiner Zeit: Diese schrieb einerseits der materiellen Gestalt eines Gegenstandes immer ein formales Organisationsprinzip zu, innerhalb dessen Eigenschaften wie Gewicht, Farbe und Gestalt als reale Qualitäten galten; zudem berücksichtigte sie neben dem aktuellen Zustand eines Gegenstandes immer auch dessen innewohnende Potentialität. Durch seine radikal vereinfachte Sicht der „res extensa“ eliminiert Descartes die zur Materie gehörige Form, deutet die realen Qualitäten der Dinge zu subjektiven Eindrücken um und lässt lediglich aktuell existierende Untersuchungsgegenstände gelten. Mit diesem Programm der Komplexitätsreduktion werden zwar einerseits auch sinnvolle und wohldurchdachte Elemente des Aristotelismus verworfen; zugleich aber ist der Raum der Physik nun frei von metaphysischen Restbeständen, die eine Behandlung vieler konkreter Fragestellungen bis dahin erschwert hatten.²⁵

Leib und Seele: Eine dreifache Begrifflichkeit

²⁵ Vgl. zu Descartes Kritik des Aristotelismus und seiner Reform des Materieverständnisses ausführlich Perler 2006, 89-114.

Anders als oft unterstellt wird, findet sich bei Descartes nicht nur die These der definitiven Verschiedenheit von Geist und Körper, sondern auch die ihrer engen Verbundenheit. Allerdings erläutert er an allen entsprechenden Stellen lediglich die subjektive Wahrnehmung, nicht aber die Art der Einheit beider:

Auch lehrt mich die Natur durch diese Empfindungen von Schmerz, Hunger, Durst usw., dass ich nicht nur in meinem Körper anwesend bin, wie ein Steuermann in seinem Schiff, sondern dass ich mit ihm sehr eng verbunden und gleichsam vermischt bin, so dass ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. Andernfalls nämlich würde ich, der ich nur ein denkendes Ding bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch den reinen Verstand wahrnehmen, wie der Steuermann durch den Gesichtssinn wahrnimmt, wenn etwas am Schiff zerbricht; und wenn der Körper Nahrung oder Getränk braucht, würde ich eben dies in bestimmter Weise denken und keine verworrenen Empfindungen von Hunger oder Durst haben. Denn ohne Zweifel sind diese Empfindungen von Hunger, Durst, Schmerz usw. nichts anderes als gewisse verworrene Weisen des Denkens, die aus der Vereinigung und sozusagen Vermischung des Geistes mit dem Körper entstanden sind. (AT VII, 81)

Die Metapher des Steuermanns zeigt zunächst eines sehr deutlich: Descartes hält das Ich nicht für einen Homunculus, der einen rein mechanisch angelegten Körper bedient, sondern er gesteht eine direkte Verbindung, ja sogar eine „gewisse Einheit“ zwischen Geist und Körper (lat. *unum quid cum illo*) zu. Die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen, derer sich das zweifelnde Ich bereits von Beginn seines Reflexionsgangs an bewusst war, rühren, so lehrt uns Descartes, von der innigen Verbindung mit dem Körper her. Allerdings – was ist mit dieser Feststellung gewonnen? Dass Geist und Körper in enger Verbindung zueinander stehen, ist nun gewissermaßen direkt empirisch verifizierbar; *wie* sie aber in Verbindung stehen, bleibt im Dunkeln. Ist aber auf die Frage nach der konkreten Art der Verbindung zwischen dem internalistischen „Ich“ der „Meditationes“ und seinem Körper überhaupt eine sinnvolle Antwort möglich?

Das Beispiel des Steuermanns zielt – wie schon das Cogito-Argument – weniger auf eine theoretisch-reflexive, als vielmehr auf eine direkte und intuitive Erkenntnis ab: Die Tatsache der engen Verbindung von Geist und Körper ist „von der Natur“ gelehrt; Wahrnehmungen wie Schmerz, Hunger und Durst dringen nicht durch den „reinen Verstand“ (lat. *puro intellectu*) ins Bewusstsein, sondern werden als aus der Vereinigung von Körper und Geist herrührende „verworrene Weisen des Denkens“ (lat. *confusi quidam cogitandi modi*) empfunden. Descartes hält sein Beispiel offensichtlich für aussagekräftig genug, so dass er sich auch gegenüber seinem Schüler Burman, der hierzu eine nähere Erläuterung einfordert, kaum konkreter äußert:

[Burman:] Wie kann das aber geschehen und auf welche Weise kann der Körper auf die Seele einwirken und umgekehrt, da sie ja beide von ganz andersartiger Natur sind?

[Descartes:] Das ist sehr schwer zu erklären, aber es genügt hierbei die Erfahrung, die hierbei so klar ist, dass sie auf keine Weise bestritten werden kann, wie das ja auch z.B. bei den Leidenschaften in Erscheinung tritt. (AT V, 163)

Ganz offensichtlich weicht Descartes der Frage nach einem funktionalen Mechanismus der Wechselwirkung gezielt aus, um im Anschluss sofort auf die natürliche Erfahrung der Einheit von Geist und Körper zu verweisen. In seinem Briefwechsel mit Prinzessin Elisabeth, die ihn ebenfalls um eine nähere Erläuterung der Art der Einheit von Leib und Seele bittet, äußert sich Descartes immerhin etwas konkreter – er führt hier zunächst eine mehrfache begriffliche Distinktion ein:

Erstens stelle ich fest, dass es gewisse Grundbegriffe in uns gibt, die wie Vorbilder sind, nach deren Muster wir all unsere anderen Erkenntnisse bilden. Es gibt nur wenige von diesen Begriffen. Denn nach den allgemeinsten (vom Sein, von der Zahl, von der Dauer usw.), die allem zukommen, was wir begreifen können, haben wir für den Körper im Besonderen nur den Begriff der Ausdehnung, aus dem die Begriffe der Gestalt und der Bewegung folgen. Für die Seele allein haben wir nur den Begriff des Denkens, in dem die Perzeptionen des Intellekts und die Neigungen des Willens enthalten sind. Für Seele und Körper zusammen haben wir schließlich nur den Begriff ihrer Einheit. Von diesem hängt der Begriff der Kraft ab, die die Seele zur Bewegung des Körpers hat und der Körper zum Einwirken auf die Seele, wenn er Sinneswahrnehmungen und Gefühle erzeugt. (An Elisabeth, 2. Mai 1643; AT III, 665)

Die generellsten Grundbegriffe, die Descartes konstatiert, fassen die Zuschreibungen zusammen, die allem Seienden zugeschrieben werden können – Existenz, Anzahl, Zeitgebundenheit. Die beiden konkreten Substanzen Geist und Materie werden von ihm in gewohnter Weise durch die Begriffe des Denkens und der Ausdehnung charakterisiert. Hinzu kommt hier ein Drittes – ihre Vereinigung. Wie Perler treffend feststellt, handelt es sich dabei um eine Differenzierung, die nicht darauf abzielt, die Vereinigung beider auf ontologischer Ebene als eine weitere, unabhängige Substanz zu postulieren²⁶ – dennoch gesteht Descartes, wie noch zu zeigen sein wird, gerade der unmittelbaren Erkennbarkeit der Vereinigung von Geist und Körper einen Vorrang vor der abstrakten Erkenntnis ihrer Distinktion zu.

Die Tatsache, dass Descartes einen perspektivischen begrifflichen Zugang zur Dualität von Geist und Materie postuliert, lässt die These naheliegend erscheinen, dass auch bei der Betrachtung seiner eigenen Äußerungen zum Thema immer darauf zu achten wäre, welcher

²⁶ Perler 1996, 132.

begriffliche Leitaspekt jeweils zugrunde liegt. Ich werde deshalb dafür argumentieren, dass sich in Bezug auf seine Thesen zum Verhältnis von Geist und Materie drei verschiedene Argumentationsschemata mit jeweils eigenen Schwerpunkten unterscheiden lassen: *Erstens* eine basale Theorie der natürlichen Erkennbarkeit einer Vereinigung beider auf dem Weg der alltäglichen Erfahrung, *zweitens* eine auf metaphysischer Ebene angesiedelte Theorie der realen Distinktion von Geist und Materie, sowie *drittens* eine auf der Ebene der Physiologie angesiedelte Theorie der Leib-Seele-Interaktion. Es wäre daher verfehlt, Descartes eine einzelne und kategorische Sicht des Leib-Seele-Verhältnisses zu unterstellen;²⁷ vielmehr deutet sich je nach dem konkreten Kontext seiner Überlegungen eine je spezifische Betrachtungsweise an.

Nicht Erkenntnis, sondern Erfahrung: Die Einheit von Geist und Materie als selbstevidentes Faktum

Descartes' Theorie einer auf natürlichem Wege erkennbaren Einheit von Geist und Körper findet sich nur am Rande in seinen philosophischen Hauptwerken – wieso dies so ist, wird noch zu ergründen sein. In seiner privaten Korrespondenz zeigt er sich hier weitaus auskunftsfreudiger. Zunächst wäre erneut der Briefwechsel mit Elisabeth zu nennen. In einem späteren Brief konkretisiert Descartes weiter seine Dreiteilung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Hinblick auf die Quellen der Erkenntnis von Geist, Körper und ihrer Vereinigung:

Erstens also bemerke ich einen großen Unterschied zwischen diesen drei Arten von Begriffen darin, dass die Seele nur durch das reine Begriffsvermögen begriffen wird; der Körper, das heißt die Ausdehnung, die Gestalten und die Bewegungen können ebenfalls durch das Begriffsvermögen allein, aber sehr viel besser durch das von der Vorstellungskraft unterstützte Begriffsvermögen erkannt werden; und die Dinge endlich, die der Vereinigung von Seele und Körper zugehören, lassen sich nur dunkel durch das Begriffsvermögen allein, auch nicht durch das von der Vorstellungskraft unterstützte Begriffsvermögen erkennen, sondern sie werden sehr deutlich durch die Sinne erkannt. Daher kommt es, dass diejenigen, die niemals philosophieren und sich nur ihrer Sinne bedienen, nicht daran zweifeln, dass die Seele den Körper bewegt, und dass der Körper auf die Seele wirkt; sie betrachten aber beide als eine einzige Sache, das heißt, sie begreifen nur ihre Vereinigung; denn die zwischen zwei Dingen bestehende Vereinigung begreifen heißt, sie als ein einziges begreifen.

²⁷ Diese mangelnde Differenzierung zwischen Descartes' unterschiedlichen Betrachtungsweisen des Leib-Seele-Verhältnisses ist, wie zu zeigen sein wird, mit als Hauptgrund dafür zu sehen, dass ihm oft pauschal eine Unvereinbarkeit seines metaphysischen Dualismus mit seinen Überlegungen zur physiologischen Wirkung der Seele auf den Leib vorgeworfen wurde. Vgl. hierzu auch Wilson 1978, 205-219.

Diejenigen, die sich niemals mit der Philosophie beschäftigen, haben also in gewisser Weise einen strategischen Vorteil, wenn es darum geht, die Einheit von Seele und Körper zu erfassen, da bei ihnen die natürliche Intuition, beide als „eine einzige Sache“ zu begreifen, unverstellt ist. Sowohl die Metaphysik, die sich mit dem Gegenstand der Seele befasst, wie auch die Mathematik, deren Hauptgegenstand die Betrachtung der „Gestalten und Bewegungen“ ist, haben dagegen jeweils nur einen der beiden Aspekte im Fokus. Wie schon in der Analyse des Cogito-Arguments zeigt sich hier erneut Descartes' Hochschätzung der unmittelbaren Intuition: Die Vereinigung von Geist und Körper ist selbstevident qua Erfahrung und damit jedem nachvollziehbar. Schwierigkeiten ergeben sich allerdings dann, wenn man versucht, sich zugleich die Vereinigung und die Distinktion beider präsent zu machen. Descartes schreibt weiter an Elisabeth:

Ich habe dafür gehalten, dass es eher diese Betrachtungen als die weniger Aufmerksamkeit erfordernenden Gedanken waren, die Sie in dem Begriff, den wir von ihrer Vereinigung besitzen, haben Dunkelheit finden lassen, da nach meiner Meinung der menschliche Geist nicht fähig ist, sehr deutlich und zu gleicher Zeit den Unterschied zwischen Seele und Körper und ihre Vereinigung zu begreifen, weil man sie dafür zugleich als ein einziges Ding und als zwei begreifen muss, was sich widerspricht. (An Elisabeth, 28. Juni 1643; AT III, 691)

Die metaphysische Perspektive der Differenz von Leib und Seele und die aus der direkten Alltagserfahrung gegebene Perspektive ihrer Einheit sind für Descartes nicht aufeinander reduzierbar: Versucht man, sich zugleich beide Betrachtungsweisen anzueignen, kann das Ergebnis nur „Dunkelheit“ sein, da das intuitive Verständnis ihrer Einheit und das reflexive ihrer Dualität sich als inkompatibel erweisen – das menschliche Vorstellungsvermögen stößt an seine Grenzen. Damit ist das Problem der wechselseitigen Irreduzibilität beider Perspektiven durch Descartes allerdings nicht als ein ontologisches, sondern als ein epistemisches gekennzeichnet: Nur weil der Mensch unfähig ist, zur selben Zeit von beiden Repräsentationen eine klare Vorstellung zu haben, bedeutet dies nicht, dass Geist und Körper nicht zugleich als „ein einziges Ding“ und als „zwei“ existieren können!

Wenn nun Descartes die Vereinigung von Geist und Körper primär der alltäglichen Erfahrung und weniger der abstrakten Reflexion zuordnet, lässt sich immer noch fragen: Wie äußert sich ihm zufolge diese Einheitserfahrung konkret? Hier gibt er an einer Stelle der „Principia“ deutlich Auskunft:

Ich erkenne aber nicht mehr als zwei allgemeinste Gattungen von Dingen an: Das eine sind die Dinge, die der Einsicht bzw. dem Denken dienen, das ist die Gattung der dem Geist, bzw. der denkenden Substanz zugehörigen Dinge; die andere ist die der materiellen Dinge oder derjenigen, die zur ausgedehnten Substanz, das heißt: zum Körper gehören. Erfassung, Wollen und alle Weisen (modi) sowohl der Erfassung als auch des

Wollens werden der denkenden Substanz zugerechnet; der ausgedehnten Substanz aber die Größe bzw. die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, Gestalt, Bewegung, Lage, die Teilbarkeit in einzelne Teile und dergleichen mehr. Hingegen erfahren wir in uns noch etwas anderes, das weder allein auf den Geist, noch allein auf den Körper bezogen werden kann, und das [...] von der engen und innigen Vereinigung unseres Geistes mit dem Körper her stammt, nämlich die Antriebe durch Hunger, Durst usw.; und ebenso die Erregungen bzw. Gemütsbewegungen, die nicht alleine im Denken bestehen, wie die Erregungen zum Zorn, zur Heiterkeit, zur Traurigkeit, zur Liebe usw. [...]. (AT VIII / 1, 23)

Für Descartes sind es also zunächst die unmittelbaren Bedürfnisse des Körpers, wie Hunger- oder Durstgefühle, sowie die mit sinnlichen Empfindungen verbundenen Affekte, die die Einheit von Geist und Körper anzeigen. Vergleicht man diese nun mit den Tätigkeiten, die er dem reinen Denken zuschlägt, offenbart sich, so könnte man argumentieren, eine gewisse Schwäche dieser starren Formalisierung: Da er auf der einen Seite eine strenge Grenzziehung zwischen dem Denken, der Materie und ihrer Vereinigung vornimmt, dabei aber auf der anderen Seite mit einem weiten Begriff des Denkens operiert, der beispielsweise auch das Wollen mit einschließt, ergibt sich zwingend ein von ihm nicht konkretisierter Grenzbereich zwischen seinem Verständnis des vom Körper unabhängigen Denkens und den der Körper-Geist-Verbindung zugeordneten Bedürfnissen und Affekten. Wie wäre daher nun etwa ein durch Hunger bedingtes oder von Zorn begleitetes Wollen einzuordnen? – Hier geben ebenfalls die „Principia“ direkt Auskunft: Ein sicheres Urteil, so schreibt Descartes, müsse immer auf eine sowohl klare (*clara*) wie auch deutliche (*distincta*) Erkenntnis gestützt sein. Das Kriterium der Klarheit besagt, dass eine Erkenntnis „dem aufmerkenden Geist gegenwärtig und offenkundig“ sein muss, wie dies bei einem bewusst mit dem Auge fokussierten Gegenstand der Fall ist; das Kriterium der Deutlichkeit besagt zudem, dass eine Erkenntnis „bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit von allen übrigen so unterschieden und präzise sein muss, dass sie gar nichts anderes als klare Merkmale in sich enthält“. Die Wahrnehmung eines „heftigen Schmerzes“ kann daher das Merkmal der Klarheit, nicht aber zwingend auch das der Deutlichkeit für sich beanspruchen, da viele Menschen urteilen, „im schmerzenden Körperteil befinde sich etwas der Empfindung der Schmerzen, den sie allein erfassen, Gleichendes“; ebenso nennt Descartes die Kindheit als das Alter, in dem „der Geist so sehr in den Körper vertieft“ ist, „dass er zwar vieles klar, jedoch nichts jemals deutlich“ erkennen kann. (AT VIII / 1, 22) Das Kriterium der Klarheit entspricht daher der primären und intuitiven Weise der Erkenntnis, das der Deutlichkeit dem sich gegebenenfalls daran anschließenden Akt der Kategorisierung durch Reflexion. Dass Körper und Geist verbunden sind, kann also als eine unmittelbar offensichtliche klare Erkenntnis gewertet werden, aber erst dann auch als eine deutliche, wenn beide zugleich als separierte Dinge betrachtet werden.

– Es liegt daher auf der Hand, dass Descartes jede Vermischung von direkten Affekten mit Akten des Denkens den zwar klaren, nicht aber deutlichen Weisen der Weltwahrnehmung zuordnen würde: Ein durch Hunger bedingtes Wollen ist dem Geist zwar unzweifelhaft gegenwärtig und offenkundig; es gehört aber zugleich zu den primären Weisen des intuitiven Weltzugangs und nicht zu den reflexiven und damit sekundären Akten ihrer Kategorisierung. Bereits im Bild des Steuermanns charakterisiert Descartes daher die Regungen, die die Verbundenheit von Geist und Körper anzeigen, als „gewisse verworrene Weisen des Denkens“. Damit ist klar: Auf die Frage „Was zeigen diese Regungen an?“ lässt sich antworten: „die (offensichtliche) Vereinigung von Körper und Geist“, da sie „weder allein auf den Geist, noch auf den Körper bezogen“ werden können. Auf die Frage „Was sind diese Regungen?“ muss hingegen geantwortet werden: „klare, nicht aber deutliche Weisen des Erkennens“. Auch die Wahrnehmung des eigenen Körpers wird damit von Descartes – wie alles direkte, bewusste Erleben – der Innenperspektive des *Cogito* zugerechnet.

Damit stellt sich allerdings um so drängender die Frage: Ist Descartes' Postulat der Einheit von Leib und Seele überhaupt eine *ontologische* These, oder geht er davon aus, dass es sich lediglich um eine reine Weise der inneren Erfassung handelt? Hier gibt Descartes in zwei Briefen an Regius²⁸ vom Januar und Februar 1642 Auskunft:

Denn wann immer sich die Gelegenheit ergibt, ob im Privaten oder in der Öffentlichkeit, solltest Du betonen, dass Du glaubst, der Mensch sei ein *wahrhaft für sich und nicht nur akzidentiell bestehendes Seiendes* [lat. *verum ens per se, non autem per accidens*], und dass Geist und Körper auf reale und substantielle Weise verbunden sind, nicht nur durch Situiertheit oder Disposition [lat. *non per situm aut dispositionem*], wie Du in deinem letzten Schreiben sagst (denn das bietet Einwänden zu starken Raum und ist meiner Meinung nach unwahr), sondern durch eine wahrhafte Weise der Einheit [lat. *per verum modum unionis*]; denn darin sind sich alle Menschen einig, obwohl niemand erklärt, was dies bedeutet, und deshalb musst Du dies auch nicht erklären. (An Regius, Januar 1642; AT III, 493)

Der zweite Brief bestätigt diese Haltung und gibt zugleich interessante Einblicke in Descartes' didaktische Grundeinstellung:

Denn die Einheit, die Körper und Geist des Menschen verbindet, ist keine akzidentielle, sondern eine substantielle, ohne die der Mensch kein Mensch wäre. Nun irren aber noch mehrere darin, dass sie annehmen,

²⁸ In diesen Briefen unterweist Descartes Regius, wie dieser sich in einer bevorstehenden Anhörung gegen Einwände der Aristoteliker zur Wehr setzen könne. Dass Descartes hier dennoch primär aus der Perspektive seiner eigenen Lehrmeinung argumentiert, gilt in der neueren Forschung als Konsens. Vgl. hierzu Perler 1996, 127, sowie die ausführliche Analyse von Hoffman 1986. – AT präsentieren diese beiden Briefe als fortlaufenden Text, bemerken jedoch, dass es sich auch um getrennte Briefe handeln könnte, ein Verdacht, der durch die gründliche Neu-Edition des Briefwechsels zwischen Regius und Descartes durch Jan Bos überzeugend gestützt wird; vgl. Bos 2002, 107ff.

die Seele sei nicht wirklich verschieden vom Körper, als darin, dass sie ihre Verschiedenheit anerkennen und ihre substantielle Einheit ablehnen. Um nun diejenigen zurückzuweisen, die die Seelen für sterblich halten, ist es daher wichtiger, die Verschiedenheit der Teile im Menschen zu lehren, als ihre Einheit. (An Regius, Januar 1642; AT III, 508)

Descartes' Auskunft ist also unmissverständlich: Der Mensch als *ens per se*, als ein für sich bestehendes Seiendes, ist eine „reale und substantielle“ Verbindung von Geist und Körper; die Einheit ist damit als nicht lediglich epistemische, sondern zuvor noch als ontologische Größe gekennzeichnet.²⁹ Da damit sowohl die reale Eigenständigkeit wie auch die reale Verbundenheit beider betont werden, sind für Descartes daher zwei grundsätzliche Irrtümer möglich – entweder das eine oder das andere zu leugnen. Descartes erklärt nun in besonders aufschlussreicher Weise, wieso es dennoch seiner Strategie entspricht, primär die Verschiedenheit von Leib und Seele zu betonen: Die Mehrheit der Menschen hält die Seele aufgrund natürlicher Intuition für „nicht wirklich verschieden vom Körper“, so dass sich in diesem Fall ein logischer Schluss nahelegt, den Descartes dringend vermeiden möchte – die Annahme der Sterblichkeit der an den Körper gebundenen Seele. Die Unsterblichkeit der Seele, die bei Descartes kaum je als explizites Argument auftritt, ist damit gekennzeichnet als ein immer präsent es implizites Motivans seiner Ausführungen.

Auffällig ist, dass Descartes gegenüber Regius nicht nur die ontologische Eigenständigkeit des Menschen als Leib-Seele-Einheit bekräftigt, sondern dass er dazu zudem auf Formulierungen des von ihm in anderen Kontexten stark kritisierten aristotelischen Hylemorphismus zurückgreift (*ens per se, non autem per accidens*); an einer anderen Stelle des Briefes spricht er von der „Seele, die die wahre substantielle Form des Menschen ist“ – ein Zitat aus dem Kontext der thomistischen Seelenlehre.³⁰ Obwohl Descartes den aristotelischen Hylemorphismus als Deutungsmodell für die materiellen Substanzen kategorisch ablehnt, scheint er ihn also im Kontext einer Erörterung der Leib-Seele-Einheit für ein nach wie vor dienliches Modell zu halten, da er eine funktionale Beschreibung des

²⁹ Allerdings bedeutet dies nicht, wie Perler treffend bemerkt, dass durch diese „reale und substantielle“ Verbindung die Einheit von Leib und Seele als weitere Substanz postuliert würde. Perler verweist hierzu auf Ryles bekanntes Beispiel der Universität als Gesamtheit vieler einzelner Colleges, nach deren Besichtigung die Frage „Und wo ist nun die Universität?“ auf Unverständnis dessen hinweise, der sie stelle. Vgl. Perler 1996, 135f.

³⁰ AT III, 505: „[...] *Animae, quae est vera forma substantialis hominis.*“ Eine Parallele findet sich in einem Brief an Mesland, vgl. AT VI, 346.

Menschen ermöglicht: Der Geist ist das Organisationsprinzip des Körpers; ein geistloser Körper wäre dagegen reine Materie.³¹

Kurios erscheint an dieser Stelle Descartes' Hinweis an Regius, da niemand erkläre, was die Verbundenheit von Leib und Seele bedeute, müsse er dies auch nicht erklären. Ein Grund seiner Erklärungsunwilligkeit liegt immerhin durch die bisherige Analyse auf der Hand – Descartes schreibt, es seien sich „alle Menschen einig“ (lat. *vulgo omnes admittunt*), dass es sich dabei um eine „wahrhafte Weise der Einheit“ handle. Das auf natürliche Weise Offensichtliche würde durch ein Modell der abstrakten Deskription eher verunklart als verdeutlicht. Oder, wie Descartes es in einem Brief an Arnauld selbst fasst:

Dass aber der Geist, der unkörperlich ist, den Körper in Bewegung setzen kann, zeigt uns nicht eine Überlegung oder ein Vergleich mit anderen Dingen, sondern die sicherste und evidenteste tägliche Erfahrung. Dies ist nämlich eine jener aus sich selbst ersichtlichen Gegebenheiten, die wir unklarer machen, wenn wir sie durch andere erklären wollen. (An Arnauld, 26. Juli 1648, AT V, 222)

Inzwischen konnte aufgezeigt werden, dass Descartes auf der Ebene der Metaphysik definitiv eine Theorie des Menschen als natürlicher Einheit von Geist und Materie vertritt – eine Theorie allerdings, die er in den meisten Teilen seines philosophischen Werkes unerwähnt lässt und nur in einigen Briefen genauer konkretisiert. Dies aber hat einen einfachen Grund: Eine der Leitlinien von Descartes' Wissenschaftsverständnis ist es, dass das Offensichtliche nicht mit Mitteln der Vernunft einer Abstraktion unterzogen werden sollte. „Ich habe oft bemerkt“, so schreibt er am Beginn der „Principia“, „dass Philosophen fehlerhafterweise das Einfachste und an sich Bekannte durch logische Definitionen zu erklären suchten, obwohl sie es damit nur dunkler machten.“³² Auch die Tatsache der Einheit von Geist und Materie gehört für ihn zu den Dingen, die ohne größere Vernunftanstrengung derart augenscheinlich sind, dass sie keiner detaillierten Begründung bedürfen. Oder, in anderen Worten (und in bewusst paradoxer Formulierung): Die Tatsache, dass Descartes die Theorie der Einheit von Leib und Seele in seinen philosophischen Schriften kaum behandelt, beweist um so mehr, dass er sie tatsächlich vertritt. – Nun liegt es auf der Hand, dass es sich hierbei um eine These handelt, die einzig von einer starken Gewichtung weniger konkreter

³¹ Vgl. hierzu Perler 1996, 127ff. sowie ausführlich Hoffman 1986. Hoffman versucht nachzuweisen, dass Descartes dem hylemorphistischen Modell der Leib-Seele-Einheit eine zentrale Rolle zuweist. Da sich hierfür allerdings auch in den Briefen nur verhältnismäßig wenige Belege finden lassen (und dies zudem, wie im Brief an Regius, in einem Kontext, der auf eine direkte Auseinandersetzung mit aristotelisch geprägten Kombattanten abzielt), würde ich den Hylemorphismus lediglich als ein Modell werten, das Descartes in diesem Kontext für eine dienliche Explikation hält, ohne dass er ihm damit eine wesentliche Funktion für seine eigene Ontologie zuschreibt.

³² AT VIII / 1, 8.

Äußerungen Descartes' zum Thema abhängt; allerdings erhalten diese meines Erachtens starke Relevanz aufgrund der Tatsache, dass Descartes in ihnen die Leib-Seele-Einheit als eine offensichtliche und keiner weiteren Begründung bedürftige Selbstverständlichkeit wertet (und dies entgegen der Annahme vieler Kritiker des vermeintlich einseitigen „cartesischen Dualismus“ der philosophischen Schriften).

Die Unvergleichbarkeit von Geist und Materie

Es steht außer Frage, dass Descartes' Trennung von Geist und Materie eines der tragenden Fundamente seiner Metaphysik ist. Noch immer wird dieser Dualismus oft gesehen als eine grundlegende Zweigeteiltheit der Welt in dem Sinne, wie sie etwa durch G. Ryle beschrieben wurde, nämlich „dass es zwei verschiedene Arten von Existenz oder Sein gibt. Was existiert oder geschieht, kann entweder das Sein physischer oder das Sein geistiger Existenz haben.“³³ Dass diese Unterstellung zumindest nicht Descartes' Bild des Menschen gerecht wird, ist bereits durch die obigen Ausführungen deutlich geworden. Was die Dualität von Geist und Materie angeht, hoffe ich zeigen zu können, dass Descartes nicht primär die fundamentale Unterschiedenheit von Geist und Materie, sondern die ihrer *Ideen* betont – er verfolgt daher, so meine These, lediglich sekundär ein ontologisches und primär ein epistemologisch-wissenschaftspraktisches Anliegen.

Dass die Unterteilung in *res cogitans* und *res extensa* nicht zuallererst auf einer ontologischen, sondern auf einer epistemischen Motivation beruht, wird nicht nur in den „Meditationes“, sondern bereits in den frühen „Regulae“ deutlich. Hier schreibt Descartes in der zwölften Regel:

Für die Erkenntnis von Dingen muss nur zweierlei betrachtet werden: Uns, die wir erkennen, und die zu erkennenden Dinge selbst. (AT X, 411)

Die jedem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess notwendigerweise vorausgehende Differenzierung ist also zunächst die in Subjekt und Objekt, in Erkennendes und Erkanntes. Die Betrachtung erstreckt sich außerdem nicht lediglich auf die vorgefundenen Dinge, sondern der Erkennende wird selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung und konstatiert, indem er sich als Erkennenden setzt, ein Differenzverhältnis zwischen sich und den Dingen. Man kann diese Distinktion mit C. Wohlers als einen *transzendentalen Dualismus*

³³ Ryle 1969, 9.

bezeichnen, der die Grundlage des durch Descartes später vertretenen ontologischen Dualismus bildet: Erkenntnis ist immer ein Geschehen, das zwei Beteiligte erfordert, nämlich zunächst den Erkennenden selbst, dann das von ihm Erkannte.³⁴

Nun kann der Nachweis der realen Verschiedenheit von Geist und Materie (d.h. des ontologischen Dualismus) im Erkenntnisgang der Descartes'schen Metaphysik erst nach den Gottesbeweisen als gesichert gelten, da ohne Gott die reale Existenz der materiellen Dinge nicht erwiesen ist. Die begriffliche Distinktion von Geist und Materie aufgrund der Verschiedenheit der Attribute beider (d.h. der transzendente Dualismus) steht jedoch im metaphysischen Erkenntnisprozess an deutlich früherer Stelle – sie tritt dem Zweifler der „Meditationes“ bereits im Wachs-Beispiel der zweiten Meditation vor Augen. Es ist daher wenig verwunderlich, dass Descartes, wann immer er die Verschiedenheit der Substanzen Geist und Materie begründet oder verteidigt, auf die intuitive Einsicht in die grundlegende Differenz der Attribute verweist, die beiden zukommen. Gegenüber den Autoren der ersten Einwände betont er:

Dagegen sehe ich in vollständiger Weise ein, was der Körper ist, indem ich ihn nur als etwas Ausgedehntes, Gestaltetes und Bewegliches annehme usw. und von ihm alles verneine, was zur Natur des Geistes gehört; und umgekehrt sehe ich ein, dass der Geist ein vollständiges Ding ist, das zweifelt, einsieht, will usw., wengleich ich von ihm verneine, dass in ihm irgend etwas von dem vorhanden sei, was in der Idee des Körpers enthalten ist. Das aber wäre ganz unmöglich, wenn nicht zwischen Geist und Körper eine reale Verschiedenheit bestünde. (AT VII, 121)

Die reale Distinktion von Geist und Körper findet ihre Begründung also nicht durch ein ontologisches Argument, sondern durch die Erkenntnis der fundamentalen Unterschiedenheit der *Ideen* von Geist und Körper: Die Tatsache, dass das Individuum in klarer und deutlicher Weise erkennt, dass die Attribute des Denkens und der Ausdehnung derart verschieden sind, dass sich kein Element des einen im anderen findet, genügt, um tatsächlich eine „reale Verschiedenheit“ beider zu konstatieren.

Diese Feststellung bietet nun, so meine These, eine entscheidende Erklärung dafür, weshalb Descartes das Problem der Interaktion von Geist und Materie in seiner Metaphysik nicht lösen kann, obwohl dies bereits Zeitgenossen von ihm eingefordert haben. Perler unterscheidet drei mögliche Formulierungen des Interaktionsproblems, die im Lauf der Rezeptionsgeschichte vertreten wurden. Eine Variante zielt auf die Frage nach der

³⁴ Wohlers 2011, LX. – Gemeint ist hiermit also nicht eine Analyse der „Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis“ im Sinne Kants, sondern lediglich die Festschreibung der basalen Konstellation an der Wurzel des Erkenntnisprozesses selbst.

Vereinbarkeit der Heterogenität von Geist und Materie mit den Grundannahmen des Hylemorphismus ab (wie kann für den Geist, wenn er doch nur die „Form“ der Materie ist, überhaupt Unabhängigkeit vom Körper behauptet werden?).³⁵ Da Descartes allerdings, wie oben gezeigt, den Hylemorphismus allenfalls als sekundäres Deskriptionsmodell gebraucht, sind zwei andere Formulierungen des Problems als deutlich relevanter zu werten, nämlich erstens die Frage nach der Möglichkeit einer Lokalisierung der Interaktion (wo können Geist und Körper agieren / wie kann Nicht-Ausgedehntes in Ausgedehntem lokalisiert sein?),³⁶ sowie zweitens die Frage nach der Erklärung der kausalen Wechselwirkung beider Substanzen (wie ist eine Interaktion zwischen zwei fundamental verschiedenen Substanzen überhaupt möglich?).³⁷ Ich werde nun aufgrund des eben Dargelegten dafür argumentieren, dass Descartes zumindest auf der Ebene der Metaphysik diese Fragestellungen für sinnlos hält: Die Ideen der beiden Substanzen *res cogitans* und *res extensa* sind vollständige und in sich geschlossene Begrifflichkeiten, deren klare und deutliche Erkenntnis außer Frage steht; eben aufgrund dieser offen ersichtlichen Distinktion ist ein Vergleich (und dazu zählen eben die Fragen nach der Lokalisierung und der Interaktion) nicht möglich. (Mit anderer Schwerpunktsetzung, nämlich auf der Ebene der konkreten Physiologie, lässt sich, wie noch zu zeigen sein wird, die Interaktionsfrage allerdings durchaus stellen und beantworten.) Descartes selbst äußert sich in diesem Punkt explizit vor allem gegenüber Pierre Gassendi, der in den fünften Einwänden bereits wesentliche Punkte des (erst später so bezeichneten) Interaktionsproblems anspricht. Gassendi titulierte Descartes in seinem Kommentar zur sechsten Meditation ironisch als „verehrter Geist“ und schreibt dort:

Wie auch immer, angenommen zuerst, wenn es beliebt, Du seiest durch den ganzen Körper ausgegossen: Ob Du nun dasselbe bist wie die Seele oder etwas anderes – ich frage Dich, bist Du ohne Ausdehnung, wo Du Dich doch vom Kopf bis zur Ferse erstreckst, wo Du Dich dem Körper angleichst, wo Du so viele Teile hast, die seinen Teilen entsprechen? Oder sagst Du, Du seiest deswegen ohne Ausdehnung, weil Du gänzlich im Ganzen bist und gänzlich in jedem beliebigen Teil [des Körpers]? Ich frage Dich, wenn Du das sagst, wie verstehst Du das? Kann also wirklich ein Einziges zugleich gänzlich an mehreren Orten sein? Der Glaube lehrt uns das über das heilige Mysterium; über Dich aber wird hier wie über ein natürliches Ding verhandelt, und zwar in natürlichem Licht. (AT VII, 339f.)

Über Descartes' Erörterung der Vereinigung von Geist und Körper am Beispiel des Steuermannes schreibt Gassendi wenig später:

³⁵ Vgl. Perler 1996, 131.

³⁶ Vgl. ebd., 125.

³⁷ Vgl. ebd., 140.

Das ist nun ganz richtig, doch bleibt noch zu erklären, auf welche Weise diese ‚Verbindung und gewissermaßen Vermischung‘ und ‚Verschmelzung‘ Dich berühren kann, wenn Du unkörperlich, unausgedehnt und unteilbar bist. Wenn Du nämlich nicht ausgedehnter als ein Punkt bist, wie kannst Du mit dem ganzen Körper verbunden werden, der von so bedeutender Größe ist? Wie auch nur mit dem Gehirn oder einem kleinen Teil desselben, der doch, wie ich sagte, wie winzig er auch immer sein mag, doch Größe oder Ausdehnung hat? Wenn Du überhaupt keine Teile hast, wie kannst Du Dich vermischen, oder gewissermaßen vermischen mit dem Teilchen eines Teiles von ihm? Es gibt nämlich keine Mischung ohne mischbare Teile beiderseits. Und wenn Du ganz getrennt bist, wie kannst Du Dich verschmelzen und eine Einheit mit der Materie selbst bilden? (AT VII, 343f.)

Gassendi spricht hier die beiden wesentlichen genannten Probleme der Interaktion von Geist und Materie an – das der Lokalisierung und das der kausalen Wechselwirkung. Wenn der Geist keine Ausdehnung habe, sei es unverständlich, so Gassendi, wie er sich auf den Körper erstrecken und mit ihm interagieren könne, ganz gleich, ob man eine Art „Realpräsenz“ des Geistes im Körper annehme (wie im Fall der zum Leib Christi gewandelten Hostie im Sakrament der Eucharistie), oder ob man ihn als einen Punkt denke (der ja, als mathematische Größe, gar keine Ausdehnung besitzt). Zudem lasse sich unter der Annahme einer Unkörperlichkeit des Geistes der Mechanismus der kausalen Wechselwirkung zwischen beiden Substanzen nicht erklären – was interagiere oder sich vermische, benötige „mischbare Teile beiderseits“, die beiden Substanzen zugehörig seien. – Descartes antwortet auf diese ontologischen Einwände nun nicht mit einem ontologischen Argument, sondern er führt die Unvergleichbarkeit beider Begriffe als Kriterium an. In seinen Entgegnungen an Gassendi – gerichtet an das „verehrte Fleisch“ – konkretisiert er zunächst erneut die fundamentale Verschiedenheit der Idee des Geistes von der des Körpers:

Ich sehe nicht ein, was du noch weiter zu dieser Sache erwartest, außer dass man dir auseinandersetze, von welcher Farbe, Geruch und welchem Geschmack die menschliche Seele ist, oder aus welchen Salzen, Schwefelarten und Quecksilbern sie besteht; Du wünschst ja sogar, dass wir sie nach Art des Weines nach einer Art chemischer Methode untersuchen sollen. Das wäre tatsächlich Deiner würdig, verehrtes Fleisch, und all jener, die alles nur verworren auffassen und nicht erkennen, was man über jedes Ding feststellen kann. Doch was mich betrifft, so habe ich nie geglaubt, dass man etwas anderes braucht, um die Substanz eines Dinges zu ermitteln, als seine unterschiedlichen Attribute; je mehr Attribute einer Substanz wir nämlich erkennen, um so vollkommener begreifen wir seine Natur. [...] Daraus geht nun klar hervor, dass man bei keinem Ding so viele Eigenschaften erkennt, wie bei unserem Geist, weil alle, die an irgendeinem anderen Ding erkannt werden, immer auch am Geist aufgezählt werden können, und zwar deshalb, weil er sie erkennt; und daher ist seine Natur von allen am leichtesten erkennbar. (AT VII, 359f.)

Descartes' Polemik richtet sich zunächst gegen eine materialistische Sicht des Geistes, die er auch Gassendi unterstellt – die Seele, gedacht als eine Art feinstoffliches Prinzip, das

ähnlich wie der Wein in seine Inhaltsstoffe zergliedert und einer chemischen Analyse unterzogen werden kann. Eben gegen diese Anschauung ist Descartes' Geistesverständnis des internalistischen *Cogito* ja gerichtet – das Denken ist von gänzlich anderer Art als die Materie und daher nicht mit ihr vergleichbar. Wer immer daher die Seele als ein feinstoffliches Prinzip betrachtet, hat daher keine deutliche, sondern eine verworrene Vorstellung von ihr und verfehlt ihr eigentliches Wesen. Deutlich erkennt den Geist hingegen der, der erfasst, dass dieser sich von allen materiellen Dingen dadurch unterscheidet, dass er der *Modus* der Erkenntnis ihrer Eigenschaften ist. Von einer solchen Vorstellung ist Gassendi, wie Descartes feststellt, jedoch weit entfernt:

Und schließlich ist es Deiner, verehrtes Fleisch, ganz würdig, wenn Du meinst, die Ideen von Gott, dem Engel und dem menschlichen Geist seien körperlich oder so gut wie körperlich, nämlich von der Gestalt des Menschen und von anderen ganz feinen, einfachen, nicht wahrnehmbaren Dingen, wie die Luft oder der Äther ist, entlehnt. Jeder nämlich, der sich Gott oder den Geist so vorstellt, versucht, sich ein nicht-vorstellbares Ding vorzustellen und bildet sich nur eine körperliche Idee, der er die Bezeichnung Gott oder Geist fälschlich beilegt. Denn in der wahren Idee des Geistes ist allein das Denken mit seinen Attributen, von denen keines körperlich ist, enthalten. (AT VII, 385)

Der erste Abschnitt verdeutlicht erneut das oben erörterte Wahrheitskriterium Descartes': Wer sich Gott, die Engel oder eben den menschlichen Geist in Form einer körperlichen Repräsentation vorzustellen versucht, vermischt unterschiedliche Arten von Vorstellungen – das Ergebnis kann jeweils nur eine Idee sein, die weder Klarheit noch Deutlichkeit für sich beanspruchen kann und dem eigentlich anvisierten Gegenstand daher in keiner Weise nahe kommt. Die „wahre Idee des Geistes“ hingegen ist erst dann gegeben, wenn sie auf alle Zuschreibungen körperlicher Attribute verzichtet.

Damit wird also deutlich, weshalb Descartes die Meinung vertritt, man dürfe auf der Ebene der Vereinigung von Geist und Körper keinen Vergleich anstellen: Beide Begrifflichkeiten beziehen sich auf völlig unterschiedliche Inhalte; der Geist auf das Denken (und damit auf die reine Innensicht des *Cogito*), der Körper auf die Ausgedehtheit (und damit auf die Außenwelt). Diese Differenz ist so fundamental, dass bereits der Versuch einer Annäherung beider Perspektiven sinnlos ist. Wo Gassendi „mischbare Teile beiderseits“ einfordert, gibt es für Descartes schlichtweg nichts zu vergleichen – jeder Versuch, Spuren des Denkens in der Materie oder der Materie im Denken zu finden, beweist nur, dass die eigentliche Problemstellung nicht verstanden worden ist. Zwar kann der Geist, wie Descartes ausdrücklich zugesteht, Repräsentationen ausgedehnter Dinge haben, doch ändert dies nichts daran, dass er seinem Wesen nach von gänzlich anderer Art als der Körper ist und bleibt.

(Streng genommen trifft daher auch die Bezeichnung des Geistes als „immateriell“ nicht einmal im Ansatz dessen eigentliches Wesen, da sie lediglich eine Negation der Materialität der „res cogitans“ beinhaltet, nicht aber die fundamentale Unterschiedenheit des Denkens von der Ausgedehtheit.) Wer immer versucht, den metaphysischen Begriff des Geistes – aus der Perspektive der ersten Person: „ich denke“ – in einem materiellen und ausgedehnten Areal des Gehirns zu lokalisieren, begeht daher bereits an der Wurzel des metaphysischen Reflexionsgangs einen fundamentalen Kategorienfehler.

Dass die natürliche Einheit von Geist und Körper, die uns – wie oben gesehen – laut Descartes durch die Alltagserfahrung zur Genüge vermittelt wird, im Kontext des metaphysischen Reflexionsgangs dennoch in diesen harten Dualismus der wechselseitigen Irreduzibilität beider mündet, erzeugt eine Spannung, die argumentativ nicht nivelliert werden kann. Descartes scheint sich trotz aller selbstbewussten Polemik gegenüber Gassendi letztlich bewusst gewesen zu sein, dass dieses Faktum eine gewisse intellektuelle Unbefriedigung nach sich zieht – seine Formulierung gegenüber Elisabeth, der Geist des Menschen sei „nicht fähig, sehr deutlich und zu gleicher Zeit den Unterschied zwischen Seele und Körper und ihre Vereinigung zu begreifen, weil man sie dafür zugleich als ein einziges Ding und als zwei begreifen muss, was sich widerspricht“,³⁸ ist für einen Denker, der eigentlich als Ahnherr aller Rationalisten gilt, ein in seiner Tragweite nicht zu unterschätzendes Eingeständnis der Grenzen des menschlichen Erfassungsvermögens. Und mehr noch: Indem Descartes gerade die Alterität der beiden Substanzen Geist und Materie so sehr betont, dass er einen inhaltlichen Vergleich kategorisch ablehnt, schafft er erst ein Problem, mit dem sich vorhergehende Denker in diesem Ausmaß nie befassen mussten. Der von einigen seiner Schüler vertretene Okkasionalismus ist eine logische Folge dieser offensichtlichen Erklärungslücke.

Nun belässt es Descartes aber nicht bei der doppelten Sichtweise der transzendental-ontologischen Unterschiedenheit und der zugleich natürlicherweise erkennbaren Vereinigung von Geist und Körper: Aus einer dritten Perspektive – nämlich der des Naturforschers – hält er eine Erklärung der Interaktion von Geist und Materie für problemlos möglich, wie sein oft zitierter Ausspruch von der Zirbeldrüse als „Sitz der Seele“ deutlich macht. Wie aber soll es nun angehen, dass zwei Substanzen, die voneinander absolut verschieden sind, auf der Ebene der Physiologie in direkte Interaktion treten?

³⁸ AT III, 691.

Physiologie: Leib-Seele-Interaktion

Descartes' metaphysische Hauptschriften – der „Discours“, die „Meditationes“, die „Principia“ – in denen er die Innenperspektive des Denkens als die epistemologische und ontologische Basis seines Denksystems einführt, haben, sprachanalytisch gesehen, eine markante Gemeinsamkeit: Sie stehen in der *ersten Person*.³⁹ Es ist (gezwungenermaßen) das *Ich*, das zur Selbstsicherheit des *ich bin, ich existiere* vordringen muss, weshalb, wie oben gesehen, eine logische Formalisierung des Cogito-Argumentes durch den Obersatz „Alles, was denkt, existiert“ das eigentliche Anliegen Descartes' verfehlen würde. – Nun existiert neben den genannten metaphysischen Schriften mit *Les passions de l'âme* noch ein weiteres Werk, in dem Descartes das Verhältnis von Geist und Körper verhandelt. Darin allerdings findet sich weder das Cogito-Argument, noch ist es aus der Perspektive der ersten Person verfasst. Stattdessen begegnet man dort der vielfach kritisch kommentierten Beschreibung der Zirbeldrüse als dem Ort, an dem sich eine besondere Interaktion zwischen Leib und Seele ausmachen lasse. Wie, so fragten viele Kommentatoren, die die Descartes'sche Philosophie als einen einheitlichen Systementwurf betrachten, lässt sich nun diese Theorie einer unmittelbaren Interaktion mit dem epistemischen und ontologischen Dualismus vereinbaren, den Descartes in seinen metaphysischen Schriften vertritt?

Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass diese beiden Theorien tatsächlich nicht vereinbar sind – und auch von Descartes nie als vereinbar konzipiert waren. In den „Passions“ definiert und erklärt der Naturforscher Descartes das Wesen der Seele im Kontext eines rein mechanischen körperlichen Geschehens, und mehr möchte er (entgegen oft getätigter Unterstellungen) auch nicht leisten. So schreibt er an den Verleger der „Passions“ im August 1649:

Mein Anliegen ist es, die Leidenschaften weder als Redner, noch als Moralphilosoph, sondern alleine als Physiker zu erklären. (AT XI, 326)

³⁹ Der „Discours“ und die „Meditationes“ sind in der ersten Person Singular gehalten; in den „Principia“ wird teils der Singular, teils der Plural verwendet: „Unter der Bezeichnung ‚Denken‘ verstehe ich alles, was auf bewusste Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewusstsein gehört.“ (AT VIII / 1, 7) Ein aus epistemologischer Perspektive nicht unwesentlicher Unterschied, da dadurch die Möglichkeit des Solipsismus vom Beginn des Reflexionsganges an ausgeschlossen wird – allerdings zielen die „Principia“ ja (anders als die „Meditationes“) weniger auf die „erste Gewissheit“ der Metaphysik, sondern primär auf eine Fundierung von Grundprinzipien der Mechanik und der Planetenbewegungen ab.

Zu Beginn seiner Schrift erwähnt er zwar in Kürze, dass die „Wärme und Bewegung der Glieder“ vom Körper ausgingen, die Gedanken jedoch von der Seele⁴⁰ – eine Feststellung, die gänzlich im Einklang steht mit dem, was er in seinen metaphysischen Schriften vertritt. Wenig später erläutert er die „Funktionen der Seele“ detaillierter und unterteilt sie hierzu in „Tätigkeiten“ und „Leiden“; zu den Tätigkeiten rechnet er insbesondere alle Willensakte, zu den Leiden all das, dessen Grund nicht in der Seele selbst liegt.⁴¹ Hier nun zeigt sich bereits deutlich die Differenz der Betrachtungsweisen: Hatte Descartes in seinen metaphysischen Schriften das Denken als unhintergehbare Selbstgewissheit und damit als transzendente Basis aller weiteren Erkenntnis im Fokus – „es allein kann von mir nicht getrennt werden“ – spricht er in den „Passions“ schlicht von den Gedanken als „Funktionen“ der Seele. Die Seele wird von ihm gesehen als Koordinations- und Rezeptionsinstrument mit unmittelbarem Bezug zum Körper und dadurch (mittelbar) zur Außenwelt; insbesondere die durch den Körperbezug verursachten „Leiden“ stehen im Mittelpunkt seiner Untersuchungen.

Was die Interaktion zwischen Seele und Körper angeht, erläutert Descartes in zwei direkt aufeinanderfolgenden Abschnitten deren doppelte Art der Verbundenheit: Einerseits sei, so schreibt er, „die Seele mit allen Teilen des Körpers insgesamt verbunden“; man könne „nicht sagen, sie sei in bestimmten Teilen des Körpers mit Ausschluss der anderen“. Die Seele habe „ihrer Natur nach keinerlei Beziehung zur Ausdehnung“, sondern nur eine Beziehung „zur Gesamtheit der Organe“ des Körpers. Denn:

Wie offensichtlich ist, kann man nicht die Hälfte oder ein Drittel einer Seele begreifen, noch welchen Raum sie einnimmt, oder dass sie kleiner würde, wenn man einige Glieder des Körpers abschnitte, denn sie trennt sich von ihm ganz, wenn man den Gesamtzusammenhang seiner Organe auflöst. (AT XI, 351)

Andererseits aber scheint Descartes im darauf folgenden Artikel zu betonen, dass sich die Seele samt der Art ihrer Wirkung auf den Körper eben doch an einem konkreten Ort lokalisieren lässt. Er schreibt:

Es ist auch nötig zu wissen, dass, obwohl die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist, es einen bestimmten Teil gibt, über den sie mehr als über alle anderen ganz spezifisch ihre Funktionen ausübt. [...] Nachdem ich nun die Sache sorgfältig untersucht habe, bin ich mir gewiss, erkannt zu haben, dass der Körperteil, über den die Seele ihre Funktionen unmittelbar ausübt, nicht das Herz ist, auch nicht das ganze Gehirn, sondern nur der innerste von dessen Teilen, nämlich eine gewisse sehr kleine Drüse, die mitten in der Hirnsubstanz liegt und auf eine solche Weise oberhalb des Weges hängt, den die Lebensgeister von dessen vorderen Kammern zu den hinteren nehmen, dass ihre kleinsten Bewegungen sehr stark den Strom der Lebensgeister zu verändern

⁴⁰ AT XI, 329.

⁴¹ AT XI, 342.

vermögen, und dass umgekehrt die geringsten Veränderungen, die im Strömen der Lebensgeister vorkommen, sehr viel dazu beitragen, die Bewegungen dieser Drüse zu verändern. (AT XI, 351f.)

Dass die Seele, wie von Descartes zunächst geschildert, sich nicht lediglich in bestimmten Teilen des Körpers befindet, ja, dass sie zudem gar keinen Bezug zur Kategorie der Ausdehnung hat, die nur auf den Körper anwendbar ist, erhellt aus seiner Distinktion der beiden Substanzen *res cogitans* und *res extensa*, die er auch auf dem Gebiet der Physik konsequent aufrecht erhält. – Wie aber lässt sich seine Theorie der Zirbeldrüse als dem Ort, über den die Seele ihre „Funktionen unmittelbar ausübt“, mit dieser Distinktion vereinbaren? Betrachtet man Descartes' Argumentation genau, fällt auf, dass sein eigentliches Anliegen nicht in einer materiellen Lokalisierung der Seele besteht: Zunächst wird in Kürze erläutert, weshalb die Seele, deren hauptsächliche Eigenschaft das Denken ist, nicht ausgedehnt sein kann: Denken und Ausdehnung sind auch hier zwei grundverschiedene Kategorien, weshalb sich „ein Drittel einer Seele“ nicht sinnvoll vorstellen lässt. Im folgenden Artikel erklärt Descartes, wie nun die Seele konkret ihre Funktion mit Hilfe eines konkreten Organs, der Zirbeldrüse, auf den Körper ausübt: Geringfügige durch den Geist bedingte Veränderungen lösen dort Veränderungen innerhalb des Stroms der auf den Körper wirkenden Lebensgeister aus; umgekehrt bewirken körperliche Veränderungen ebenfalls eine Veränderung des Stroms der Lebensgeister, wodurch wiederum die Zirbeldrüse und damit der Geist affiziert wird. Descartes berücksichtigt also beide Seiten der Interaktion, nämlich sowohl das Wirken des Geistes auf den Körper, wie auch das des Körpers auf den Geist. Entscheidend ist hierbei die Tatsache, dass die Zirbeldrüse von Descartes als ein organisches Korrelat gesehen wird, das unabdingbar für die *Funktion* des Denkens ist; grundfalsch wäre es jedoch – auch auf Basis dessen, was Descartes im vorhergehenden Artikel erläutert hat – deshalb zu behaupten, die Zirbeldrüse *sei* das Denken. Die Seele als *res cogitans* wird von Descartes also keinesfalls in der *res extensa* der Zirbeldrüse lokalisiert; allerdings macht er deutlich, dass die Denktätigkeit der *res cogitans* ohne eine physische Entsprechung auf Ebene der *res extensa* nicht möglich wäre.

Descartes – Vertreter eines perspektivischen Dualismus?

Vielleicht enthält meine Argumentation ja ein paar überzeugende Punkte, die einige gängige Vorurteile im Hinblick auf das Geist-Materie-Verhältnis entkräften helfen. Dennoch möchte auch ich nicht leugnen, dass Descartes alles andere als eine zufriedenstellende Lösung dessen anbieten kann, was man heute das „Leib-Seele-Problem“ nennt. Die unbefriedigende

Lücke zwischen beiden Substanzen tritt bei einer perspektivischen Descartes-Lektüre nur um so deutlicher hervor: Descartes zufolge bilden Geist und Körper, wie die natürliche Intuition deutlich macht, im Menschen eine Einheit; zugleich entziehen sie sich dem Philosophen, der sie erst als *res cogitans* und *res extensa* setzt, jedem Versuch einer Annäherung oder eines Vergleichs; der Naturforscher allerdings kann problemlos konstatieren, dass die Funktion des Geistes von exakt verifizierbaren Gegebenheiten auf körperlicher Ebene abhängt.

Diese Erkenntnis zeigt uns, dass es ein Fehler ist, die Problematik des cartesischen Dualismus allein auf der Ebene der Metaphysik anzusiedeln. Der eigentliche Dualismus – so lässt sich aus der perspektivischen Lektüre seiner Schriften folgern – findet sich bei Descartes nicht zwischen Geist und Materie, sondern zwischen den damit einhergehenden Betrachtungsweisen, also zwischen Metaphysik und Physik, zwischen der transzendentalen Perspektive der ersten Person, innerhalb derer *mein* Geist ausschließlich mir zugänglich ist, und der Außensicht des Naturforschers, der die Seele als ein funktionales Prinzip betrachten kann, das sich problemlos in ein mechanistisches Weltbild einfügen lässt.⁴² Ein grundlegendes Problem vieler Descartes-Interpretationen liegt in der Tatsache, dass sie zwar von einem doppelten Verständnis Descartes' als Metaphysiker und Naturforscher ausgehen, um dann allerdings in einem zweiten Schritt alle Analyse des cartesischen Dualismus von metaphysisch-ontologischer Seite anzugehen. „Die Welt“, so lässt sich das dann daraus folgende gängige (und falsche) Kompendium des Substanzdualismus beschreiben, „ist strikt unterteilt in zwei Substanzen, den Geist auf der einen, die Materie auf der anderen Seite. Wie beide aufeinander wirken, bleibt obskur.“ Wenn diese Theorie cartesischer Substanzdualismus ist, war Descartes selbst keiner ihrer Anhänger. Um so mehr Potential hat meines Erachtens daher eine weitergehende Problematisierung des cartesischen Dualismus unter dem Leitmotiv der Perspektivität.⁴³

Dass Descartes dem Problem des Übergangs zwischen Geist und Materie immer konsequent aus dem Weg gegangen ist – ein Faktum, das viele seiner Exegeten bis heute irritiert – ist auf eben diese Dualität der Betrachtungsweisen zurückzuführen: Descartes

⁴² Mein herzlicher Dank gilt Eberhard Tiefensee, dem ich die Idee zur Formulierung dieser These verdanke.

⁴³ Ein solcher Blick auf Descartes' Denksystem erzeugt natürlich eine ganze Reihe von Folgefragen, die hier nicht näher behandelt werden können: Folgen aus zwei unterschiedlichen Perspektiven nicht auch unterschiedliche ontologische Festlegungen? Oder garantiert womöglich Gott als die allem Seienden zugrunde liegende *substantia prima* – dieser These neige ich zu – die letzte Einheit der Welt, die der Mensch immer nur perspektivisch erfassen kann (vgl. AT VIII / 1, 24)? Hat ferner der Naturforscher in seiner Perspektive die Distinktion der beiden Substanzen zu berücksichtigen, oder kann er – wie ich vermute – sich ganz der *res extensa* widmen, ohne seine transzendente Fundierung in der *res cogitans* reflektieren zu müssen (vgl. AT V, 165)?

argumentiert, was das Verhältnis beider angeht (mit Ausnahme weniger Stellen in den Briefen, die sich auf die natürliche Erkennbarkeit der Einheit von Geist und Körper beziehen) stets entweder als Metaphysiker oder als Physiker; die Frage einer Übertragbarkeit von Erkenntnissen des einen Feldes auf das andere braucht er sich daher nicht zu stellen (auch wenn seine Leser dies durchaus tun).⁴⁴ Dies hat zur Folge, dass nicht nur die Frage des Übergangs zwischen Geist und Materie in seinen Schriften dunkel bleibt; es eröffnet sich zudem ein weites Feld zusätzlicher differenter Betrachtungsweisen. Was allerdings im Hinblick auf Descartes, den wir gerne als Vertreter eines in sich stimmigen und konsistenten Systems fassen würden, zu Kritik und Missverständnissen führt, findet heute in seiner Langzeitfolge, der methodischen Vielfalt der Wissenschaften, allgemeine Akzeptanz: Zwischen philosophischer und medizinischer Anthropologie klafft (um nur ein Beispiel zu nennen) eine unüberwindbare Lücke, und doch nehmen wir bereitwillig die Legitimität der damit verbundenen Deutungsmuster hin; die cartesischen Perspektiven haben sich gewissermaßen zu gänzlich verschiedenen Wissenskosmen angewachsen. Zum Vater des Substanzdualismus wurde Descartes erst von seinen Rezipienten gemacht; als Vater des irreversiblen Hiatus zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen hat er sich selbst gesetzt.

Fazit

Es ist und bleibt fraglos, dass Geist und Materie von Descartes als zwei separate Entitäten gesehen werden, die einer je unterschiedlichen Betrachtungsweise bedürfen; ferner steht fest, dass die Frage nach der konkreten Art der Interaktion beider als einer der heikelsten Punkte im System seiner Metaphysik gelten kann. Dennoch ist das nach wie vor verbreitete Urteil, Descartes sei daher als Vertreter eines umfassenden ontologischen Dualismus zu werten, in einigen Punkten zu relativieren:

Erstens ist die Differenz von *res cogitans* und *res extensa* eine Erkenntnis, die auf intuitive Nachvollziehbarkeit hin angelegt ist: Dass sich das *Ich* des *ego sum, ego existo* durch die Unhintergebarkeit seiner Innenperspektive fundamental von den durch es rezipierten

⁴⁴ C. Wohlers umreißt diese Distinktion folgendermaßen: „Der Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* ist also selbst eine methodische Fiktion, und zwar eine, die die Erklärbarkeit irgendeines Übergangs von dem einen zum jeweils anderen ausschließt. Die Erklärung einer Sinneswahrnehmung bleibt auf der Basis des ontologischen Dualismus immer einem der beiden Bereiche verhaftet, und das bedeutet, dass im Ausgang von dem mechanischen Geschehen, mit dem eine Sinneswahrnehmung beginnt [...] dieser Übergang selbst in keiner Weise verständlich gemacht werden kann. [...] Die Frage des Übergangs stellt sich also nur für denjenigen, der einer der beiden Seiten verhaftet bleibt, die methodisch zu trennen der Dualismus verlangt.“ Wohlers 2011, LXXXI.

Gegenständen der Außenwelt unterscheidet, ist unstrittig; der von Descartes vertretene Dualismus ist daher zunächst nicht ontologischer, sondern transzendentaler Art – der erkennende Mensch, das Subjekt, steht der von ihm erkannten Welt gegenüber, deren tatsächliche Setzung erst durch Gott erfolgt.

Zweitens ist dieser Dualismus in methodischer Hinsicht darauf hin angelegt, den Naturwissenschaften einen exakt umgrenzbaren Gegenstandsbereich – den Bereich all dessen, was ausgedehnt ist – zuzuweisen und sie dadurch von einigem metaphysischen Ballast der aristotelischen Schulphilosophie zu befreien. Das dualistische Programm erreicht daher sein eigentliches Ziel, die empirischen Wissenschaften zu vereinfachen; es erzeugt zugleich das neue Problem einer endgültigen Abspaltung der Empirie von der Metaphysik.

Drittens bringt dieser Dualismus es mit sich, dass der menschliche Geist aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden kann:

- Durch natürliche Intuition ist es zunächst allen Menschen klar, dass Geist und Körper eine Einheit bilden. Diese Erkenntnis ist so selbstverständlich, dass Descartes sie in seinen philosophischen Werken nur am Rande erwähnt.
- Die Frage nach der exakten Art der Wechselwirkung zwischen dem internalistisch gedachten, transzendentalen Geist und dem ausgedehnten Körper kann zugleich auf metaphysischer Ebene nicht sinnvoll gestellt werden, da es sich um zwei wechselseitig irreduzible Deskriptionsweisen handelt.
- Aus der Perspektive des Naturforschers ist es allerdings dennoch möglich, innerhalb des Körpers ein organisches Korrelat zu identifizieren, das für die Funktion des Denkens unabdingbar ist.

Viertens und *letztens* kann Descartes aufgrund des bis hier Geschilderten ohne jede Übertreibung als geistiger Vater der beiden hauptsächlichen Strömungen gelten, die in nachfolgenden Jahrhunderten das Geist-Materie-Verhältnis zu fassen versuchten: Der *Idealismus* liegt begründet in seiner metaphysischen Priorisierung des denkenden Ich, der *Materialismus* in seiner konsequenten Mechanisierung des Weltganzen und damit auch des menschlichen Körpers. Es ist nur zu gut nachvollziehbar, dass diese beiden Deskriptionsebenen von einer Vielzahl der Rezipienten als in schroffer Weise nebeneinander stehende und letztlich unvereinbare Ontologien wahrgenommen wurden: Descartes vereinte zeitlebens durch die Kraft seines Denkens eine vielperspektivische, sowohl das Feld der

Metaphysik wie auch das der empirischen Forschung umgreifende Theorie des Geistes, deren späteres Auseinanderklaffen in verschiedene Subsysteme nicht zu verwundern braucht.

Literatur:

Alle Descartes-Zitate sind entnommen aus: Charles Adam, Paul Tannery, Œuvres de Descartes, Paris 1897 – 1913. Die Übersetzungen wurden vom Verfasser unter Zuhilfenahme der Ausgaben von Buchenau (Meditationes, Principiae, Discours), Wohlers (Meditationes, Principiae, Discours, Regulae, Passions), Hammacher (Passions), Arndt (Burman) und Bense (Briefe) erstellt. Herzlich danke ich dabei Julia Gorka für ihre Unterstützung.

Beckermann, A. (1986), *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus. Analyse und Kritik*, Freiburg i. Br., München.

Bos, J. (2002), *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Utrecht.

Brands, H. (1982), *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, München.

Damasio, A. (2005), *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin.

Garber, D. (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago.

Hegel, G. W. F. (2013), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter und dritter Teil* (Hg. Karl-Maria Guth), Berlin.

Hoffman, P. (1986), The Unity of Descartes's Man, in: *Philosophical Review* 95, 339-370.

Hume, D. (1989), *Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch 1: Über den Verstand* (Hg. Reinhard Brandt), Hamburg.

Perler, D. (2006), *René Descartes* (Beck'sche Reihe Denker), München.

– (1996), *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a.M.

Poser, H. (2003), *René Descartes. Eine Einführung*, Stuttgart.

Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge.

Ryle, G. (1969), *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart.

Searle, J. (2006), *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a.M.

Wilson, M. D. (1978), *Descartes*, London, New York.

Wohlers, C. (2011), Einleitung, in: *René Descartes, Discours de la méthode*, Hamburg, VII-LXXVIII.

Autorenangaben:

Florian Baab, * 1982, Akademischer Rat a. Z. am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.