

Andreas Kemmerling

Eine reflexive Deutung des Cogito

»Cogito ergo sum« steht in den Cartesischen Meditationen höchstens zwischen den Zeilen. Was dort genau steht, ist unklar und umstritten. Irgendeinen Schluß – wenn auch keinen syllogistischen – vom Denken aufs Sein zieht der Denker jedenfalls in der Zweiten Meditation. Ich nenne diesen Schluß CES und werde versuchen herauszubekommen, worin er im einzelnen besteht. Dabei mache ich einige interpretatorische Grundannahmen, die sich in der zeitgenössischen Diskussion gelegentlich des Schmuckes des Epithetons »naiv« erfreuen. Sie führen mich zu einem Ergebnis, das ein wenig bizarr wirkt und exegetisch fragwürdig ist. Denn gemäß diesem Ergebnis hat der Denker, wenn er sich in CES ergeht, einen Gedanken, der sich auf sich selbst bezieht. Doch es mag zumindest an einer Stelle bei Descartes so scheinen, als wolle er sogar schon die Möglichkeit von Gedanken über Gedanken in Abrede stellen. Wenn dem so wäre, dann ginge meine Deutung ohnehin an der Cartesischen Lehre vorbei. Deshalb gehe ich vorab kurz darauf ein.

Hobbes bemerkt am Ende seines zweiten Einwands, es führe in einen unendlichen Regreß, wenn die Gewißheit des »Ego cogito« von einem andern Gedanken hergeleitet werde, und er läßt in diesem Zusammenhang einfließen, es sei völlig unmöglich zu denken, daß man (gegenwärtig) denkt. In seiner Replik darauf verwehrt sich Descartes gegen die Unterstellung, er sei der Auffassung, daß ein Gedanke das Subjekt eines andern Gedanken sein könne [... unam cogitationem... posse esse subjectum alterius cogitationis].¹

¹ Vgl. dazu Ch. Adam/P. Tannery (Hrsg.): *Œuvres de Descartes*. Paris 1897-1910 (im folgenden abgekürzt: *AT*). Bd. 7. 172 ff. – Eine naheliegende Fehldeutung dieser Stelle findet sich bei E.M. Curley: *Descartes Against the Skeptics*. Cambridge, Mass. 1978. 182 f. Curley bietet für

Hobbes' Hinweis auf den drohenden Regreß geht an Descartes' Auffassungen vorbei. Gewißheit verlangt bei Descartes zwar reflektierendes Denken, aber Descartes' Lehre vom bewußten und reflektierenden Denken scheint zu besagen, daß zwischen diesen beiden Formen des Denkens kein gedanklicher Unterschied besteht (oder jedenfalls nicht bestehen muß). Jeder Gedanke ist dem Denker bewußt; er kann – wenn es ihm beliebt – nun auch noch »über ihn reflektieren« [reflectere supra suam cogitationem: *AT* 5, 149], indem er seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet. Denken – einen Gedanken (bewußt) haben – und Reflexion – einen Gedanken haben und zugleich auf ihn aufmerksam sein – sind zwar verschiedene Sachen, denn es gibt ja das erste auch ohne das zweite. Aber nach Descartes fügt die Reflexion dem zuvor unreflektierten Gedanken nichts Gedankliches hinzu: der Übergang vom unreflektierten Gedanken, daß es regnet, zu dem reflektierten Gedanken, daß es regnet, entspricht nicht einem Übergang wie dem von »Es regnet« zu »Ich betrachte meinen Gedanken, daß es regnet«. – Kurz, reflektierendes Denken ist bei Descartes keine Sache des Aufstiegs zu Gedanken höherer Stufe. Gewißheit verlangt zwar reflektierendes Denken, aber deshalb nicht unbedingt Gedanken über Gedanken.

Betrachten wir nun die viel stärkere These von Hobbes, daß Gedanken über Gedanken unmöglich sind. Gemäß dieser These ließe sich beispielsweise der wörtliche Inhalt von »Ich denke, daß es regnet« gar nicht denken, oder man hätte damit denselben Gedanken, wie wenn man denkt, daß es regnet. Ich weiß nicht, ob Descartes diese These vertreten hat, und sehe zumindest keinen guten systematischen Grund, den er dafür

diese Stelle zwei Lesarten an. Nach der einen sagt Descartes hier, daß niemand Gedanken höherer Stufe für möglich hält. Nach der andern will er hier sagen, daß allein Hobbes solche Gedanken für unmöglich hält. Die erste Lesart ist inhaltlich heikel: Descartes selbst ist, so Curley, ein Gegenbeispiel. Die zweite Lesart ist heikel, weil sie Descartes eine sehr unbeholfene Ausdrucksweise unterstellt. – Beide Lesarten sind m. E. falsch, wie das Folgende zeigen soll.

gehabt hätte. Jedenfalls ist diese stärkere These nicht nötig, um die Cartesische Lehre hier vor dem bei Hobbes anklingenden Einwand des infiniten Regresses zu schützen.

Doch Descartes' Bemerkung – ein Gedanke könne nicht das Subjekt eines andern Gedanken sein – bezieht sich gar nicht auf Hobbes' Regreß-Einwand, den Descartes in seiner Replik einfach beiseite läßt. Descartes stellt nur fest, daß er nicht auf die Position festgelegt sei, Gedanken könnten Gedanken haben. Diese wahrlich abwegige Position wird ihm von Hobbes eingangs des zweiten Einwands eher andeutungsweise zugeschrieben. Descartes scheint sich demnach an dieser Stelle nicht der Auffassung Hobbes' anschließen zu wollen, es lasse sich nicht denken, daß man (gegenwärtig) denkt; vielmehr will er hier offenbar bloß unterstreichen, daß Gedanken nicht die Sachen sind, die Gedanken haben. Und dazu steht die im Folgenden entwickelte Deutung freilich nicht im Widerspruch.

Interpretatorische Annahmen

- (1) CES ist ein Schluß.
- (2) Die Prämisse ist dem Denker gewiß. (Denn mit CES will sich der Denker seiner Existenz vergewissern, und zwar dadurch, daß er aus der Gewißheit der Prämisse die Gewißheit der Konklusion gewinnt.)
- (3) In der Prämisse geht es darum, daß er denkt.
- (4) In der Konklusion geht es darum, daß er existiert.
- (5) Daß er die Gewißheit seiner Existenz gerade aus dem Denken gewinnt, ebnet ihm den argumentativen Weg dazu, das Denken als etwas für ihn Wesentliches aufzufassen.

Der Inhalt der Konklusion

Der vollständige Inhalt der Konklusion lautet: »Ich existiere«; was daran fragwürdig sein mag – etwa, was Existenz hier überhaupt sein soll –, ist im gegebenen Zusammenhang nicht von Belang.

Der Inhalt der Prämisse

»Ich denke« ist nicht der Ausdruck eines vollständigen Gedankens. Denn »Ich denke« ist nicht weniger elliptisch als »Ich verlange«. Zum Denken gehört wesentlich, daß etwas gedacht wird. Und was der Cartesische Denker an der entscheidenden Stelle in der Zweiten Meditation denkt, soll gewiß sein können. Mithin muß es wahrheitsfähig sein: der Inhalt eines hinsichtlich seiner Wahrheit beurteilbaren Satzes. Bei Descartes ist »denken« ein (wenigstens) zweistelliges Prädikat, an dessen erste Stelle die Bezeichnung für etwas tritt, das Gedanken hat. Die zweite (bzw. eine weitere) Stelle spezifiziert Vorstellungen (»*ideae*«). »Idea« ist ein entmutigend schillernder Begriff bei Descartes. *Ideae* sind gleichsam Bilder (von wirklichen oder bloß eingebildeten Dingen), sie sind Begriffe (als Inhalte von Wörtern), Propositionen (als Inhalte von Sätzen), Empfindungen (soweit sie rein seelische Geschehnisse sind). Sie sind Vorgänge und Fähigkeiten: Es gibt sie als Urteile und als Wünsche. Sie fungieren als »types« und als »tokens«. – Eine terminologisch säuberliche Unterscheidung zwischen a) einem psychischen Träger des Gedankens (etwa einem Satzvorkommnis des Typs »Es regnet« in der *lingua mentis*), b) einem außerpsychischen, abstrakten Gehalt des Gedankens (etwa einem Gedanken, daß es regnet, im Sinne Freges), c) einem außerpsychischen, konkreten Bezug des Gedankens (etwa einem raumzeitlich lokalisierbaren Regenschauer), d) der stillen Überzeugung, daß es regne, und e) dem sprachlich kundgetanen Urteil, daß es regnet – eine säuberliche Unterscheidung zwischen all dem findet sich natürlich nicht bei Descartes. Descartes hat keine für heutige Standards befriedigende Theorie des Inhalts von Denken und Sprache: zu vieles schwimmt im Begriff »*idea*«.

Doch aus dieser Vieldeutigkeit entsteht kein Einwand gegen die These, daß das, was der Denker denkt, wenn er (in der Zweiten Meditation) denkt, daß er denkt, der Inhalt eines wahrheitsdefiniten Satzes ist, und daß »Ich denke« kein solcher Satz ist.

Die Frage bleibt: Was denkt der Denker, wenn er denkt, daß er denkt? Ausgehend von Stellen in der Zweiten Meditation möchte ich nun versuchen, auf diese Frage nach dem vollständigen Inhalt der Prämisse von CES eine Antwort zu finden, die im Einklang mit den interpretatorischen Annahmen ist. Dabei ist es mir nicht um eine Analyse der Argumentationsstruktur zu tun, die zu CES hinführt, sondern nur um die Formulierungen, die sich im Text als Kandidaten für CES finden.

I

Erster Versuch

»Sicherlich war ich, wenn ich mir etwas eingeredet habe«, schreibt Descartes (*AT* 7, 25). Der Schluß

Ich habe mir etwas eingeredet.

Ich war.

ist natürlich nicht CES. Die Prämisse ist nicht (ausnehmend) gewiß, die Konklusion hat ein falsches Tempus, und in der Prämisse geht es ja überhaupt nicht darum, daß ich (jetzt) denke. Und wenn wir dem letztgenannten Übel abhelfen wollten, so ergäbe sich auch nichts, was uns weiterhilft:

Ich denke, daß ich mir etwas eingeredet habe.

Ich war./Ich denke, daß ich war.

Nun geht es in der Prämisse zwar darum, daß ich etwas denke, aber die Konklusion ist – in beiden Varianten – nicht die gewünschte.

Zweiter Versuch

Wenige Zeilen später schreibt Descartes: »Niemals wird er es jedoch erreichen, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin.«² Auch dies ist nicht CES:

² Das ist eigentlich nicht einmal ein Kandidat für CES. Denn obwohl sich Descartes hier im Tempus Futur (»cogitabo«) ausdrückt, formuliert er

Ich werde denken, daß ich etwas bin.

Ich werde etwas sein.

Der Prämisse fehlt die Gewißheit und der Konklusion das rechte Tempus.

Im ersten und zweiten Versuch handelt es sich noch nicht um CES. Doch haben die gültigen Schlüsse, die sich anbieten, eine Funktion: Sie sind »warm ups« – Übungen, durch die unser Verständnis darauf eingestimmt werden soll, die eigentliche Leistung glatt zu bewältigen. Durch Lockerungsübungen in der Vergangenheits- und der Zukunftsform sind wir nun auf die entscheidende Anspannung im Präsens vorbereitet.

Descartes schreibt (AT 7, 25): »Nachdem alles übergenug erwogen wurde, ist nun endgültig festzuhalten, daß dieser Grundsatz ›Ich bin‹, ›Ich existiere‹ – wann immer ich ihn ausspreche oder im Geiste erfasse – unweigerlich [›necessario‹] wahr ist.« – Damit haben wir immer noch nicht CES. Das Zitat gibt uns, für sich selbst genommen, überhaupt keinen Schluß an, sondern ist eine metasprachliche Feststellung über den Satz »Ich bin« (beziehungsweise, wenn wir ganz penibel sein wollten, über den Satz »Ego sum«). Doch schon im nächsten Satz nimmt der Denker seine Existenz als zweifelsfrei bewiesen an. CES, der Schluß vom Denken aufs Sein, wird also zwischen den gerade zitierten und den folgenden Zeilen der Meditationen gezogen. Ihn zu ziehen, bleibt dem Leser überlassen. Das letzte Zitat soll ihm offenbar alles dazu Nötige an die Hand geben.

Der für den Cartesischen Denker wesentliche Gehalt dieses Zitats läßt sich so zusammenfassen:

(O) Der Gedanke »Ego sum« ist unweigerlich wahr, wenn ich ihn habe.

Auf (das Haben von) Gedanken können wir uns deshalb beschränken, weil zum Aussprechen eines Satzes ja ein Körper gehört, dessen Vorhandensein der Denker an dieser Stelle

damit offensichtlich ein zeitloses Prinzip: »Wann immer ich denke, ich sei etwas, bin ich etwas.« Der zweite Versuch ist eigentlich gar keiner und wird hier nur aus expositorischen Gründen gemacht.

in Zweifel zieht; und zwischen den Anführungszeichen habe ich es beim Lateinischen belassen, um die Metasprachlichkeit von (O) augenfälliger zu machen. Wozu führt uns (O)?

Dritter Versuch

(1) Ich habe den Gedanken »Ego sum«.

(2) Der Gedanke »Ego sum« ist wahr. [aus (O) und (1)]

(3) Ich existiere.

Demgemäß stellt (1) den Inhalt des Gedankens dar, den der Denker hat, wenn er denkt, was er denkt. Dieser Inhalt ist im Lichte der Interpretationsvoraussetzungen passend, die Konklusion ist genau die angestrebte, der Schluß ist gültig, das Tempus stimmt überall. Dennoch fällt es schwer, im dritten Versuch CES zu erblicken.

Etwas daran gibt zu denken: und zwar, wie hier die logische Verbindung zwischen der Prämisse (1) und der Konklusion

(E) Ich existiere

dargestellt ist. Nämlich auf recht gewundenem Weg, wobei nicht das – in technischem Sinn – *benutzte* »Ich« aus Prämisse (1) die Schlüsselrolle spielt, sondern das – wiederum technisch gesprochen – *erwähnte* »Ego«. Deswegen bedarf es ja der Prämisse (O) und des Zwischenschrittes (2), um zur Konklusion (E) zu gelangen.

Am dritten Versuch stört die Metasprachlichkeit. Sie stört, weil sie Umstände schafft, auch inhaltlicher Art.³ Und sie stört, nebenbei bemerkt, auch stilistisch: Der Denker scheint sich hier nicht in semantischen Raffinessen ergehen zu wollen,

3 Denn (O) ist – so wie es dasteht – alles andere denn gewiß. Der Satz »Ego sum« ist ja nur dann unweigerlich wahr, wenn ich ihn in der richtigen Bedeutung denke. Angenommen, wir betrachten die mögliche Sprache, in der »Ego sum« bedeutet, daß man seine Fäustlinge des Winters nicht vergessen soll. Dann wäre (O) falsch. Und jedenfalls ist (2) nur gewiß, wenn auch gewiß ist, daß »Ego sum« in (1) in passendem Sinn verstanden wird. Die Schwierigkeit dabei ist, daß uns mit »Ego sum« nicht der Inhalt eines Gedankens, sondern sozusagen nur

deren Witz es ist, den Inhalt der Konklusion, metasprachlich verpackt, erst einmal in die Prämisse zu schieben, um ihn dann unter dem Schlußstrich wieder auszuwickeln. – Lassen wir also die Metasprachlichkeit beiseite.

Vierter Versuch

(D) Ich habe den Gedanken, daß ich existiere.

(E) Ich existiere.

Dieser Kandidat für CES erfüllt offensichtlich die ersten vier Interpretationsvoraussetzungen und in ihm ist berücksichtigt, daß Descartes an der entscheidenden Stelle, mit (O), den Charakter von »Ego sum« als einer pragmatischen Tautologie ins Spiel bringt.⁴ So weit, so gut.

Im vierten Versuch kommen zwei miteinander verflochtene Aspekte von Descartes' Argument zusammen vor: die Selbstbe-

die formale Beschaffenheit eines Gedankenträgers angegeben wird, wobei der Inhalt, den er trägt, offenbleibt.

⁴ Ob (O), strenggenommen, überhaupt auf die Prämisse des vierten Versuchs anwendbar ist, ist bestreitbar. Denn – so mag eingewandt werden – wenn der Denker (D) denkt, hat er nicht den Gedanken, daß er existiert. Wenn wir die Indexikalität von »ich« einmal außer acht lassen, so könnte man in Anlehnung an Freges Terminologie sagen: Beim Denken (des daß-Satzes) der Prämisse erfaßt der Denker nicht den *Sinn von »Ich existiere«*, sondern den *Sinn von »Der Gedanke, daß ich existiere«*. Der erste Sinn ist ein Gedanke, der zweite ist keiner, sondern hat einen Gedanken bloß als Bezug.

Eine Alternative zu dieser fregoid hypotaktischen Auffassung von (D) bestünde darin, in (D) gleichsam zwei Gedanken in einem zu erblicken, also (E) als einen eigenen Gedanken in (D) zu begreifen. Gemäß solch einer parataktischen Auffassung wäre der Gedanke

(N) Ich habe nicht den Gedanken, daß ich existiere

selbstwidersprüchlich oder sinnlos. (N) zu denken, hieße ipso facto auch, den Gedanken (E) zu haben – und gerade das wird ja mit (N) verneint.

Aus dieser alternativen Auffassung ergibt sich ein deutlicher begrifflicher Unterschied zwischen Denken und Urteilen (*cogitare/iudicare*). Das Prädikat »Ich denke, daß –« ergibt bei jeder beliebigen kategorial angemessenen Einsetzung einen wahren Gedanken; seine Negation,

wahrheitung des speziellen Gedankens, daß ich existiere, und die Folgerbarkeit meiner Existenz aus dem Umstand, daß ich überhaupt etwas denke. Der Schluß ist gleichsam doppelt gemoppelt. Folgende Frage mag – trotz ihres dubiosen Klanges – klarmachen, was ich damit meine. Wird der Schluß vorne oder hinten aus der Prämisse gezogen: aus dem »Ich habe den Gedanken . . .« des Matrixsatzes oder aus dem eingebetteten »Ich existiere«? Beides scheint für sich genommen auszureichen. Wenn wir uns auf den eingebetteten Teil beschränken und die Matrix so variieren, daß kein »ich« mehr darin auftaucht, dann bleibt der Schluß dennoch gültig. Denn auch ein Gedanke wie

Harvey denkt, daß ich existiere

impliziert meine Existenz. (Allerdings taugt dies nicht mehr als Prämisse für CES, denn dieser Gedanke ist nicht gewiß.) – Wenn wir uns auf die Matrix beschränken und die Einbettung »ich«-los machen, wie in

Ich denke, daß man des Winters seine Fäustlinge nicht vergessen soll,

so folgt daraus ebenfalls meine Existenz, auch ohne daß von ihr (explizit) die Rede ist.

Die Prämisse des vierten Versuchs läßt sich also (topikalisiert) lesen als

(D₁) Ich habe den Gedanken, daß *ich existiere* und als

(D₂) *Ich habe den Gedanken, daß ich existiere.*

(D₁) rückt die eingebettete pragmatische Tautologie in den Vordergrund, (D₂) das bloße Denken. Für (D₁) scheint zu

»Ich denke nicht, daß –«, ergibt bei keiner solchen Einsetzung einen wahren Gedanken. Hingegen ist »Ich urteile, daß –« in seiner nicht-performativen Bedeutung, bei jeder Einsetzung der Bezeichnung eines nicht für wahr gehaltenen Gedankens falsch (und bei allen andern Einsetzungen wahr); und »Ich urteile nicht, daß –« ist bei jeder Einsetzung eines nicht für wahr gehaltenen Gedankens wahr (und bei allen andern Einsetzungen falsch).

sprechen, daß Descartes an der entscheidenden Stelle, als letztes Wort zum Schluß, den Hinweis darauf ins Spiel bringt, daß »Ego sum« eine pragmatische Tautologie ist.

Dennoch will ich im Folgenden von (D₂) ausgehen, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens kann »Ich existiere« in der Prämisse nicht die Gewißheitslast tragen. Die Gewißheit der Prämisse kommt vom (eigenen) Denken, und sie wird an die als noch nicht gewiß erfaßte Konklusion weitergegeben – das ist der Witz von CES. Hingegen kann, zweitens, »Ich habe den Gedanken, daß . . .« diese Last auch mit einer anderen Ergänzung als der durch »Ich existiere« tragen und dennoch die gewünschte Konklusion ergeben. Und drittens zielt CES, was auch immer dieser Schluß sei, offenbar auf einen sehr allgemeinen Zusammenhang von Denken und Sein ab, dem keine einzelne spezifische Ergänzung von »Ich habe den Gedanken, daß . . .« völlig gerecht wird.

II

Wie auch immer das Prädikat »Ich habe den Gedanken, daß . . .« durch Einfügung einer beliebigen Bezeichnung eines vollständigen Inhalts zu einem Ausdruck eines Gedankens komplettiert wird: der vom Ergebnis einer solchen Einfügung ausgedrückte Gedanke impliziert, daß ich existiere. Halten wir diese Banalität folgendermaßen fest:

Ich habe einen Gedanken.

Ich existiere.

Die Prämisse lautet, ausführlicher formuliert:

(G) Es gibt einen Gedanken, den ich (jetzt) habe.

Das ist ein vollständiger Gedanke, aus dem folgt, daß ich existiere. Aber ist (G) gewiß? Daß (G) gewiß ist, kann zweierlei heißen:

(a) Es ist gewiß, daß es einen Gedanken *g* gibt, so daß der Denker (jetzt) *g* hat.

(b) Es gibt einen Gedanken *g*, so daß gewiß ist, daß der Denker (jetzt) *g* hat.

Gewiß im ersten Sinne wäre (G) dem Denker schon dann, wenn er wüßte, daß er unentwegt denkt. Diese allgemeine Einsicht würde ihn der Spezifizierung eines bestimmten Gedankens entheben, den er (jetzt) hat, um Gewißheit über (G) zu erlangen. Aber noch weiß der Cartesische Denker nicht, daß er unentwegt denkt; er weiß noch nicht, daß Denken sein wesentliches Attribut ist. Die Gewißheit von (G) muß von der zweiten, stärkeren Art sein. Damit dem Denker (G) gewiß ist, muß es einen Gedanken geben, von dem ihm gewiß ist, daß er gerade ihn (jetzt) hat. Er muß, gewissermaßen, einen Gedanken zur Hand haben, auf den deutend er sagen kann »Den habe ich jetzt«. (G) selbst läßt sich nun in zwei Weisen fassen. In seiner hausbackenen Auffassung wird (G) dadurch wahr, daß ich einen *andern* Gedanken habe: etwa einen über meine Existenz

(E) Ich existiere
oder einen über Fäustlinge

(F) Man soll des Winters seine Fäustlinge nicht vergessen.

Damit (G), hausbacken gefaßt, gewiß ist, muß mir – während oder indem ich (G) habe – gewiß sein, daß ich einen andern Gedanken – z. B. (E) oder (F) – auch habe. Denn wenn ich keinen solchen andern Gedanken habe, ist (G) falsch, und wenn mir nicht gewiß ist, daß ich einen solchen weiteren Gedanken habe, ist mir (G) nicht gewiß. Gewiß soll (G) aber nach Interpretationsvoraussetzung sein, um die Prämisse von CES abgeben zu können.

In der hausbackenen Auffassung kann (G) dem Denker nicht gewiß im Sinne der Lesart (b) sein. Denn aus Descartes' Erläuterung zur Klarheit und Deutlichkeit ergibt sich, daß immer nur der Gedanke gewiß sein kann, der gerade im Zentrum der Aufmerksamkeit steht.⁵ Wenn (G) dort steht – und das muß auf

⁵ Vgl. *Principia Philosophiae* I (AT 8, 22). – Descartes bemerkt gegenüber Burman (AT 5, 148) zwar, daß man zugleich mehreres *denken* kann; aber es scheint mit seinen Erläuterungen unverträglich, daß man zugleich

jeden Fall so sein, damit (G) dem Denker gewiß ist –, so kann nicht (E), (F) oder sonst irgendein anderer Gedanke dort stehen. Doch nur, wenn auch ein anderer Gedanke dort stünde, könnte (G) – hausbacken gefaßt – gewiß sein.

Der eine Weg aus dieser Lage führt zurück zum vierten Versuch: (G) mit einem andern Gedanken zu verschmelzen. Wenn wir zu diesem Zwecke (E) heranziehen, so ergibt sich wiederum die Prämisse des vierten Versuchs:

Ich habe den Gedanken, daß ich existiere.

Ein anderer Weg eröffnet sich, wenn wir bemerken, daß sich von (G) das Hausbackene abstreifen läßt. Dies ist möglich, weil (G) keines andern Gedankens bedarf, um wahr zu sein: (G) wird ja u. a. auch gerade dadurch wahr, daß ich (G) habe. Dieser selbstbewahrheitende Charakter von (G) läßt sich mit

(G*) Ich habe diesen Gedanken

explizit machen, wenn dies als der Ausdruck eines selbstbe-

mehrere Gedanken *klar und deutlich* haben kann. Zudem ist die Reichweite der Bemerkung gegenüber Burman unklar: Descartes sagt, der Geist könne zwar zugleich mehr als eine Sache begreifen, aber nicht viele; so denke er jetzt zugleich, daß er spreche und esse [jam ego . . . cogito simul me loqui et me edere]. Diese Stelle ist nicht klar. Eine Deutung ist, daß man zugleich zwar mehr als einen Gedanken haben kann, aber nicht so viele, daß sie die Bezeichnung »viele« verdienen. Für plausibler halte ich folgende Deutung: Man kann zwar jeweils nur einen einzigen Gedanken haben, aber der kann in einer Weise komplex sein, daß er zugleich von mehreren Dingen handelt: beispielsweise von meinem Reden und von meinem Essen. Der Sinn der Cartesischen Bemerkung wäre dementsprechend, daß nicht nur aussagenlogisch atomare Sätze einzelne Gedanken ausdrücken, sondern auch aussagenlogisch komplexe Sätze. Diese zweite Interpretation ist also verträglich mit der These, daß man jeweils nur einen Gedanken haben kann – der allerdings komplex sein mag – und niemals zwei zugleich.

Selbst wenn die Deutung zuträfe, daß man mehrere Gedanken zugleich *haben* kann, bliebe es dennoch mit den Erläuterungen in den *Prinzipien* unvereinbar, daß man mehrere Gedanken zugleich *klar und deutlich* haben kann.

züglichen Gedankens aufgefaßt wird. Das Demonstrativum in (G*) ist also so zu verstehen, daß es gerade auf den von (G*) bezeichneten Gedanken verweist.

Fünfter Versuch

Ich habe diesen Gedanken.

Ich existiere.

Angesichts dieser Prämisse stellen sich viele brisante Fragen, nicht zuletzt die, ob sie überhaupt einen Gedanken ausdrückt. Diese Fragen möchte ich ausklammern und fürs folgende dem Gedankengang zuliebe unterstellen, (G*) drücke tatsächlich einen trotz seiner Selbstbezüglichkeit rechtschaffenen Gedanken aus. Dann ist (G*) als Prämisse in Ordnung, was die Erfüllung der Interpretationsvoraussetzungen angeht: aus ihr folgt die Konklusion; sie ist gewiß; und darüber hinaus ist sie in einer furiosen Weise gewiß: sie hat außerhalb ihrer selbst – so könnte man sagen – keine weiteren Gewißheitsvoraussetzungen. All ihre Gewißheit steckt in ihr selbst. Sie zu erfassen heißt, ihre Wahrheit und ihre Gewißheit einzusehen. Keine »weitere Erkenntnistat« (wie Frege sagen würde) muß hinzutreten, um ihre Wahrheit einzusehen; und darum ist sie gewiß. Nennen wir diesen Aspekt *evidente Wahrheitsautonomie*. Die Wahrheitsautonomie von (G*) besteht darin, daß (G*) sich gewissermaßen ganz aus eigener Kraft selbst bewahrheitet. Nicht alle pragmatischen Tautologien bewahrheiten sich in dieser Weise selbst.

(E) Ich existiere

beispielsweise tut das nicht. Denn etwas, das von (E) nicht beinhaltet wird, spielt noch zusätzlich hinein, wenn die unfehlbare Wahrheit von (E) eingesehen wird, und zwar: daß (E) von mir gedacht wird. Daß (E) von mir gedacht wird, ist kein Teil des Inhalts von (E); aber daß (G*) von mir gedacht wird, ist Teil des Inhalts von (G*). Und mehr als dies braucht es nicht, um die Wahrheit von (G*) einzusehen. Eine Art Grenzfall stellt

(G) Ich habe einen Gedanken

dar. Denn der Aspekt der Selbstbewahrheitung mag einem, der (G) hat und korrekt erfaßt, entchlüpfen.⁶ Zur Kennzeichnung dieses Unterschieds könnte man (G) als »implizit wahrheitsautonom« bezeichnen.

Evidente Wahrheitsautonomie liefert den höchsten Standard für Gewißheit, den wir uns bloß denken können. Normalerweise treffen wir Wahrheitsautonomie nur bei Tautologien an. Doch (G*) – »Ich habe diesen Gedanken« – ist keine Tautologie. Ich könnte ganz andere Gedanken haben, was sich nicht zuletzt daran zeigt, daß ich normalerweise ganz andere Gedanken habe. (Auch wenn jeder Gedanke, den ich habe, immer der Gedanke ist, den ich habe.)

Als logisches Faszinosum von CES ergibt sich hier, daß die Prämisse zugleich kontingent und in höchstem Maße gewiß ist. Kein sog. »performativer« Aspekt⁷ von CES ist der entscheidende logische Dreh daran, sondern – im Lichte dieser Deutung – eine noch extremere Form der Selbstbewahrheitung, die aus expliziter Selbstbezüglichkeit gewonnen ist: evidente Wahrheitsautonomie.

III

In der Situation, in die der Denker sich durch seinen Großen Zweifel laviert hat, steht es ihm nicht mehr offen, das Wörtchen »ich« in der Prämisse (G*) auf vertraute Weisen zu verstehen, mit denen wir seinen Bezug gemeinhin erläutern würden. Es

⁶ Ganz analog mag jemandem entgehen, daß der Satz

(S) Es gibt Sätze, die aus genau neun Wörtern bestehen sich selbst bewahrheitet, ohne daß er dabei einen Fehler begeht; bei dem Satz

(S*) Dieser Satz hier besteht aus genau acht Wörtern ist dies ausgeschlossen. In dieser Hinsicht gleicht (G) dem Satz (S), und (G*) dem Satz (S*).

⁷ Vgl. J. Hintikka: *Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?*, in: W. Doney (ed.): *Descartes: A Collection of Critical Essays*. London 1968, 108–139.

stellt sich die Frage: Wie bezeichnet »ich« in der Prämisse des fünften Versuchs das, was auch immer es bezeichnet, angesichts dessen, daß die Prämisse dem Denker (der in seinem ungemein großen Zweifel befangen ist) gewiß sein soll?

Mit dieser Frage ziele ich nicht unterschwellig auf eine Kritik am Unternehmen des Großen Zweifels. Geläufige Einwände gegen Descartes besagen ja, daß sich so exzessiv (wie Descartes zumindest vorgibt, es zu tun) gar nicht zweifeln lasse, denn es ergäben sich daraus tiefreichende begriffliche Ungereimtheiten für den Denker, die letztlich dazu führten, daß seine »innere Semantik« zusammenbräche: er könne dann seine eigenen Gedanken nicht mehr verstehen. – Derartiges möchte ich hier ganz außer acht lassen. Zugunsten des weiteren Gedankengangs sei einmal unterstellt, es gehe – wenn es zu CES kommt – begrifflich kohärent zu: der Denker verfüge über hinreichend klare Begriffe des Denkens, der Existenz (und der logischen Folgerung). Mehr sei dazu nicht gesagt. Und das Folgende soll ergeben, was der Denker an dieser Stelle mit »ich« meinen müßte.

Descartes benutzt »ich« in den Meditationen bis zu diesem Punkt so unverfroren gewöhnlich, daß es nicht unverfroren ist, wesentliche Aspekte des gewöhnlichen Gebrauchs von »ich« hervorzuheben und sie auch im Rahmen von CES als gültig anzunehmen. Wann immer »ich« von jemandem benutzt wird, gilt:

- (a) Wenn »ich« sich irgendworauf bezieht, dann auf genau ein Individuum (»ich« ist ein singulärer Term).
- (b) Der denotative Mechanismus von »ich« garantiert, daß »ich« sich auf etwas Existierendes bezieht.

Wegen der Ungewißheit alles Außergeistigen darf der denotative Mechanismus in beiden Fällen nichts Außergeistiges ins Spiel kommen lassen. Eine Kennzeichnung wie »der erste Gedanke, den ich je in einer Münchner Bar hatte« bezeichnet zwar etwas Geistiges, aber sie tut es mit Rekurs auf Außergeistiges. Es kommt hier, bei CES, nicht darauf an, daß »ich« sich auf etwas Geistiges bezieht; denn sonst wäre ja schon von

vornherein ausgemacht, was Descartes erst nach CES einsieht: nämlich daß »ich« etwas Geistiges bezeichnet. Vielmehr kommt es hier darauf an, daß in die Art der Bezugnahme von »ich« nichts Außergeistiges hereinspielt. Aus dem Großen Zweifel ergibt sich also die zusätzliche Bedingung:

(c) Der denotative Mechanismus von »ich« darf nicht auf Außergeistiges (oder sonstwie Ungewisses) zurückgreifen.

Was über »ich« in (G^*) zu sagen ist, soll also den Bedingungen (a)–(c) genügen; zudem soll die Wahrheitsautonomie von (G^*) gewahrt bleiben. Welche Möglichkeiten kommen überhaupt in Frage?

(1) »Ich« kann kein gewöhnlicher Eigenname sein und sein Denotat nicht in der Manier eines gewöhnlichen Eigennamens für Personen bezeichnen. »Ich« hat einen andern denotativen Mechanismus als »Renatus Des-Cartes«, auch wenn Descartes der Denker ist. Denn »Renatus Des-Cartes« hat Identifikationsbedingungen seines Trägers, die dem Zweifler (dem Denker) nicht – und erst recht nicht mit Gewißheit – zugänglich sind (Geburt, christliche Taufe auf einen Namen, Eintragung ins amtliche Register, ...). – Als gewöhnlicher Eigenname verstieße »ich« gegen die Bedingungen (b) und (c); auch die Wahrheitsautonomie von (G^*) bliebe nicht erhalten.

(2) »Ich« kann keine (Abkürzung für eine) Kennzeichnung, »der ϕ « sein, wobei ϕ eine Eigenschaft ist, von der dem Denker nicht gewiß ist, ob er sie hat. »Ich« bezeichnet sein Denotat nicht so, wie etwa »der Autor der *Regulae*« sein Denotat bezeichnet. – Diese Möglichkeit verstieße gegen Bedingung (c) und zerstörte die Wahrheitsautonomie von (G^*).

(3) »Ich« kann kein »Faulheitspronomen« sein, das einfach einem Eigennamen oder einer Kennzeichnung hinterherhinkt, falls dieser Eigenname bzw. diese Kennzeichnung vom in (1) oder (2) erwähnten Schlag ist. Auch alle andern Pronomina – mit der Ausnahme der Demonstrativpronomina – verweisen letztlich auf vorgängige nicht-pronominale Bezugnahme. Demonstrativpronomina fasse ich als elliptische, kontext-

abhängige Kennzeichnungen auf. – Die Kategorie der Pronomina liefert also keine endgültige Antwort auf die Frage nach dem denotativen Mechanismus von »ich«.

(4) »Ich« ist nicht synkategorematisch. – Die gegenteilige Annahme wäre sicherlich nicht leicht mit den genannten Auflagen in Einklang zu bringen. Zudem ist sie ohnehin abwegig angesichts des Fortgangs von Descartes' Überlegungen, in denen er für »ich« deutlich genug einen eigenständigen Inhalt annimmt.

Ich unterstelle, daß hiermit die einschlägigen, aus der gewöhnlichen Sprache geläufigen Modelle für die denotative Funktion von »ich« erschöpft sind. Am Ende bleiben nur die beiden Möglichkeiten:

(5) »ich« ist ein ungewöhnlicher Eigenname (das soll hier besagen: einer, der denotativ anders funktioniert als gewöhnliche Eigennamen für Personen);

(6) »ich« funktioniert denotativ wie eine Kennzeichnung, »der ψ «, wobei ψ eine Eigenschaft ist, von der dem Denker gewiß ist, daß er sie besitzt.

(5) und (6) stünden in keinem nennenswerten Gegensatz zueinander, wenn »ich« ein Eigenname wäre, dessen denotativer Mechanismus sich von einer Kennzeichnung der in (6) genannten Art angeben ließe. (5) ist nur dann ein echter Konkurrent von (6), wenn (5) zutrifft, ohne daß (6) zutrifft: und das heißt, wenn der Eigenname, der »ich« dann wäre, sich (bei seiner Verwendung) auf das bezieht, worauf er sich bezieht, ohne daß es eine Kennzeichnung – »der ψ « – gibt (die der Verwender uns, bzw. sich selbst, angeben könnte), durch die spezifiziert wird, wie »ich« sich auf das bezieht, worauf es sich bezieht.

Nennen wir einen Eigennamen *außergewöhnlich*, wenn sein Benutzer sich mit ihm auf das Denotat beziehen kann, obwohl es keine dem Benutzer verfügbare Kennzeichnung gibt, mit der er das Denotat korrekt spezifizieren könnte. Ein außergewöhnlicher Eigenname hat, so könnte man sagen, für seinen Benutzer keinen kennzeichenbaren Sinn. (5) und (6) wären nur dann unterschiedliche Erläuterungen des denotati-

ven Mechanismus von »ich«, wenn die Ungewöhnlichkeit des Eigennamens, von der in (5) die Rede ist, in seiner Außergewöhnlichkeit bestünde.

In der öffentlich und gemeinsam benutzten Sprache gibt es außergewöhnliche Eigennamen in Hülle und Fülle. Jedenfalls behaupten das die, die sich Kripkes Argumenten anschließen, aus denen angeblich folgt, daß die Eigennamen einer öffentlichen und gemeinsam benutzten Sprache starre Designatoren sind. Ich will hier keinen Streit über Kripkes These vom Zaun brechen, sondern nur kurz darlegen, daß sie im Falle des Cartesischen Denkers nicht weiterhilft.

Denn der für den gegebenen Zusammenhang bedeutsame Witz von Kripkes Auffassung ist folgender: Einer kann mit einem Eigennamen, etwa »David Byrne«, über das Denotat dieses Namens sprechen, auch wenn er – beim besten Willen und Können – über nichts verfügt, womit er David Byrne kennzeichnen könnte. Er spricht mit dem Namen dennoch über jenen Dichter, weil andere da sind, die die Verbindung zwischen Namen und Träger für ihn bereits mitbesorgt haben. »With a little help from his friends« klinkt sich ein diesbezüglich epistemisch minderbemittelter Sprecher in Praktiken ein, durch die der Bezug des Namens auf sein Denotat bereits anderweitig etabliert ist.

Man mag Kripkes Bild akzeptieren oder nicht, allemal hilft es dem Denker in der epistemisch angespannten Lage nicht weiter, in der er sich in der Zweiten Meditation befindet. Er hat sich dort epistemisch ganz auf sich selbst gestellt. (Und wir lassen hier unentwegt die Frage beiseite, wie klug – auch wie philosophisch klug – es ist, so etwas zu tun.) Jedenfalls kann der Denker nicht auf die Hilfe seiner Freunde rechnen, wenn es darum geht, wie seine Wörter (oder Ideen) ihre Denotate festlegen. Seine Freunde hat er nämlich, mit der restlichen Außenwelt, hinweggezweifelt. Er kann an dieser Stelle nicht einmal mit der Möglichkeit liebäugeln, daß jemand anders für ihn Bezüge herstellt oder ihm dabei zur Hand geht.

Dann – unter diesen Extrembedingungen der Zweiten Medita-

tion – kann der Denker gemäß seinen eigenen Ansprüchen keinen außergewöhnlichen Eigennamen für sich geltend machen. Außergewöhnliche Eigennamen bedürfen des Beistands außenweltlich vorhandener Bezugsschaffer, die epistemisch besser dran sind, was die Verbindung von Namen und Denotat angeht, als der Verwender des außergewöhnlichen Namens selbst. So etwas gibt es nicht in der Zweiten Meditation. Mithin gibt es hier keine außergewöhnlichen Eigennamen für den Cartesischen Denker.

Also liefert (6) die Antwort auf die Frage nach der denotativen Funktionsweise von »ich« in CES: »ich« bezeichnet hier sein Denotat so, wie eine Kennzeichnung das tut (die allerdings den angeführten Bedingungen genügen muß).

Exkurs:

Semantischer und kognitiver Gehalt von »ich«

Bevor ich mich der Frage zuwende, welche Kennzeichnung in diesen Zusammenhang paßt, möchte ich einer naheliegenden Fehldeutung dieses Zwischenergebnisses vorbeugen und zugleich für meine bedauerlich gewundene Rede vom »denotativen Funktionieren« bzw. »denotativen Mechanismus« die Nachsicht des Lesers erlangen. Denn es galt, das Wort »Bedeutung« zu vermeiden. Und zwar aus folgenden Gründen:

Das in (6) festgehaltene Ergebnis besagt nicht, daß »ich« in (G*) semantisch gesehen eine (abgekürzte) Kennzeichnung ist. Gäbe die gesuchte Kennzeichnung, »der ψ «, die Bedeutung – den *semantischen Gehalt* – von »ich« an, dann wären die beiden Ausdrücke (»ich« und »der ψ «) strikt synonym. »Ich bin (der) ψ « wäre dann eine metaphysisch notwendige Wahrheit, und ψ unweigerlich die wesentliche Eigenschaft⁸

⁸ Descartes macht – zumindest an dieser Stelle – keinen Unterschied zwischen generisch und individuell wesentlichen Eigenschaften: eine Was?- und eine Wer?-Frage nach dem Wesen trennt er nicht. Im selben

dessen, der »ich« benutzt. Mithin wäre dann dem Denker bei jeder »aufmerksamen« semantisch korrekten Verwendung von »ich« unweigerlich bewußt, daß ψ seine wesentliche Eigenschaft ist.

Doch das darf nicht sein. Denn Descartes hält es auch nach CES – dem Schluß auf seine eigene Existenz – noch für eine offene Frage, wer bzw. was er ist: welches seine wesentliche Eigenschaft ist. In CES geht also keine Annahme – und auch kein semantisches Postulat – über das Wesen des Denkers mit ein. *Daß* ich bin, ist mit CES bewiesen; nicht aber, *was* ich bin. Daraus erwächst eine delikate Schwierigkeit, die sich, in überspitzter Formulierung, wie ein Dilemma ausnimmt: Einerseits soll die Prämisse von CES dem Denker ja in höchstem Maße gewiß sein; andererseits soll aber das Wort (die Idee) »ich« in der Prämisse für den Denker ohne Bedeutung sein. (G^*) mit einem bedeutungslosen »ich« – ein leerer Gedanke.

Auch das darf nicht sein. »Ich« darf in CES zwar keine Bedeutung im Sinne eines semantischen Gehalts haben; es bedarf aber einer irgendwie gearteten Bedeutung von »ich«, damit (G^*) überhaupt ein Gedanke ist.⁹ Nennen wir das Bedeutungsmoment, das »ich« in einem Gedanken wenigstens besitzen muß, den *kognitiven Gehalt* von »ich« (in dem betreffenden Gedanken).

Für das Verständnis des Unterschieds zwischen semantischem

Satz gleitet er von einem »*quis*(nam)« hinüber zu einem »*quid*« (AT 7, 25). Er ist einzig und allein auf generisches Wesen aus, und hier gibt es letztlich nur zwei einander wechselseitig ausschließende Möglichkeiten: die beiden höchsten Kategorien [summa genera] Geist und Körper (vgl. AT 8, 23). Deshalb und insofern ist seine Frage nach dem Wesen des Denotats von »ich« die Frage nach der (einzig) wesentlichen Eigenschaft des Denotats.

⁹ In der Dritten Meditation (AT 7, 42) spricht Descartes von der Idee, die ihm ihn selbst zeigt [exhibet], und in den Ersten Erwiderungen (AT 7, 107/108) bezeichnet er es als ein Gesetz der wahren Logik, daß man begriffen haben müsse, um welche Sache es sich handelt, bevor die Frage nach ihrer Existenz sich aufwerfen lasse. – Beide Stellen sind Belege dafür, daß Descartes die Platitüde nicht bestreitet, daß »ich« für den Denker eine gewisse Bedeutung hat.

und kognitivem Gehalt mag es hilfreich sein, sich vorzustellen, der Denker habe – zwischen den Zeilen – das Wort »ich« mit Rückgriff auf die Kennzeichnung »der ψ « explizit in seine lingua mentis (überraschenderweise das Deutsche) eingeführt.

Mit dem Postulat

(S) »Ich« sei gleichbedeutend mit »der ψ «

hätte er getan, was er nicht tun dürfte: den semantischen Gehalt von »ich« festgelegt. Mit

(K) »Ich« bezeichne den ψ (was auch immer das sei, also auch wenn ψ keine wesentliche Eigenschaft des ψ ist)

hingegen hätte er, mit dankenswerter Gewissenhaftigkeit, ausschließlich den kognitiven Gehalt von »ich« bestimmt.¹⁰

(S) und (K) sollen die unterschiedliche Stärke von semantischem und kognitivem Gehalt verdeutlichen: ersterer legt letzteren eindeutig fest, aber nicht umgekehrt. Die Differenz liegt in der metaphysischen Festlegung, die sich beim Gebrauch des eingeführten Namens ergibt. Gemäß (S) ist das Denotat von »ich« wesentlich ψ – und der Denker weiß dies, wenn er »ich« im Bewußtsein dieser Einführung benutzt. Keine derartige Festlegung geht mit dem Gebrauch von »ich« einher, die sich bloß nach (K) richtet. Der semantische Gehalt eines Inhaltsträgers (eines Wortes, einer Idee) ist also die Bedeutung sensu stricto: kognitive Rolle samt eingebauter metaphysischer Bestimmung des Denotats. Der kognitive Gehalt eines Ausdrucks ist, lax gesagt, dessen Bedeutungsplus/minus-Wesen: Der kognitive Gehalt läßt offen, ob er das Wesen der von ihm erfaßten Sache erfaßt. Wird »ich« mittels (K) eingeführt, dann gibt »der ψ « an, wie und was »ich« bei einer späteren Verwendung des Denkers bezeichnet, aber

¹⁰ Hier wird natürlich nur eine von D. Kaplan und S. Kripke herrührende Unterscheidung auf die lingua mentis angewandt, und zwar die zwischen zweierlei Art der Einführung eines Namens mit Hilfe einer Kennzeichnung: Einmal dient die Kennzeichnung als Synonym für den Namen – wie bei (S); ein andermal dient die Kennzeichnung zur bloßen Festlegung des Namensdenotats, ohne ein Synonym abzugeben – wie bei (K).

nicht, was »ich« bedeutet. Das Denotat von »ich« wird in diesem Fall mittels ψ zwar kognitiv bestimmt: an etwas ψ zu bemerken, heißt für den Denker, es als das Denotat von »ich« zu erkennen. Was aber das Wesen des Denotats angeht, so bleibt es dadurch unbestimmt.

Mit dieser Unterscheidung läßt sich das Ergebnis von Abschnitt III so zusammenfassen: »Ich« muß in (G^*) für den Denker einen kognitiven Gehalt haben, der sich mit einer Kennzeichnung angeben läßt. (Um die Bedeutung von »ich« ging es dabei gar nicht; deshalb habe ich dieses Wort vermieden.) Dies Ergebnis steht, nebenbei gesagt, nicht im Widerspruch zu der bekannten Auffassung von Castañeda, Perry und andern, daß »ich« wesentlich indexikalisch sei. Denn die gesuchte Kennzeichnung selbst mag ja auch wesentlich indexikalisch sein.

Wir suchen nun also eine Kennzeichnung, »der ψ «, so daß gilt:

- (I) Wenn »der ψ « sich irgendworauf bezieht, dann genau auf ein Individuum.
- (II) Die Bedeutung von »der ψ «¹¹ garantiert, daß diese Kennzeichnung, wann immer sie von jemandem benutzt wird, sich auf etwas Existierendes bezieht.
- (III) Die Bedeutung von »der ψ « greift auf nichts Außergeistiges zurück.
- (IV) Die Einsetzung von »der ψ « für »ich« in (G^*) bewahrt die evidente Wahrheitsautonomie von (G^*).

IV

Ein Kandidat für die gesuchte Kennzeichnung ist: »der Denker dieses Gedankens«. Wenn wir diese Kennzeichnung anstelle von »ich« in (G^*) einsetzen, ergibt sich

- 11 Hier von Bedeutung zu reden, ist kein Lapsus, sondern deshalb angemessen, weil die Bedeutung von »der ψ « der kognitive Gehalt von »ich« ist.

Der Denker dieses Gedankens hat diesen Gedanken.

Ist dies auch etwas ausgefallen, so kann es doch von mehreren gedacht werden. Die Kennzeichnung verstößt demnach gegen die Bedingungen, denn aus (I) und (II) folgt, daß die gesuchte Kennzeichnung sich garantiert auf genau ein Individuum bezieht, wenn der Denker sie benutzt.

Denselben Gedanken können mehrere haben, daran hapert es mit »der Denker dieses Gedankens«. Mehrere können aber nicht dasselbe *Gedankenvorkommnis* haben. Ein Gedanken-vorkommnis ist etwas im Prinzip Datierbares (und nach materialistischer Auffassung auch im Prinzip Lokalisierbares), das jeder – bzw. jeder Geist – haben muß, wenn er einen Gedanken (bewußt) hat. Gedanken-vorkommnisse sind Konkreta, ohne die ein Denker keine Gedanken haben kann; sie sind der (materielle oder geistige) Stoff, aus dem Gedanken sind, soweit ein Denker sie als seine ganz eigenen hat. Haben zwei denselben Gedanken (oder hat einer ihn zu verschiedenen Malen), so sind dabei jeweils verschiedene Gedanken-vorkommnisse im Spiel.¹²

¹² Eine vielleicht nicht bloß terminologische Schwierigkeit bei Descartes (und den britischen Empiristen) ist, daß mit »idea« nicht unterschieden wird zwischen dem Konkretum, das der Denker – wenn er eine Idee hat – unabdingbar für sich allein hat, und dem, was er da solchermassen hat, daß andere es auch haben können. Frege hat diesen Unterschied terminologisch markiert mit seiner Unterscheidung zwischen einer konkreten *Vorstellung* im Geiste des Denkers und einem außergeistigen, abstrakten *Sinn*, den der Denker mit seiner Vorstellung erfaßt, der aber auch mit andern Vorstellungen – desselben oder eines andern Denkers – erfaßt werden kann. Just beim Wort »ich« gerät seine Unterscheidung in arge Schwierigkeiten. Im Lichte des Folgenden wäre dies damit erklärbar, daß der kognitive Gehalt von »ich« zwischen Vorstellung und Sinn schillert.

Zumindest gelegentlich drückt Descartes sich so aus, als ziele er mit »idea« eher auf Gedanken-vorkommnisse ab als auf Gedanken (vgl. z. B. *AT* 7, 160 und 181).

Für unsere Zwecke paßt also besser: »der Denker dieses Gedankenvorkommnisses«. ¹³

Denn diese Kennzeichnung erfüllt nun tatsächlich alle vier Bedingungen. Angewandt auf Prämisse und Konklusion des fünften Versuchs ergibt sich daraus:

Sechster Versuch

Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses hat diesen Gedanken.

Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses existiert.

Darin steckt überflüssig viel Selbstbezüglichkeit von Gedanken. Daran stört auch, daß die Gültigkeit des Schlusses fragwürdig wird. Um wieviele Gedanken und Vorkommnisse von ihnen geht es? Wenn es zwei sind, ist der Schluß nicht gültig. Denn dann verweist die Kennzeichnung in der Prämisse nur auf die Prämisse (bzw. ein gedankliches Vorkommnis, das die Prämisse zum Inhalt hat), und die Kennzeichnung in der Konklusion verweist entsprechend nur auf die (bzw. ein gedankliches Vorkommen der) Konklusion. Der Bezug der Kennzeichnung ist dann beim Übergang von der Prämisse zur Konklusion nicht unausweichlich konstant: aus

→ »Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses hat diesen Gedanken«

folgt nicht

→ »Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses existiert«.

Handelt es sich im sechsten Versuch um zwei Gedankenvorkommnisse, dann ist der Schluß nicht gültig. – Diese Schwierigkeit hat eine einfache Lösung: Es handelt sich nur um einen einzigen Gedanken und sein Vorkommen, und zwar um:

¹³ Vorsichtshalber sei angemerkt, daß man Gedankenvorkommnisse, strenggenommen, bloß *hat* und sie nicht *denkt*. Vom »Denker« ist in dieser Kennzeichnung also nur des gefälligeren Ausdrucks wegen die Rede.

Letzter Versuch

(CES) Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses existiert.

(CES) drückt einen vollständigen Gedanken aus und ist evident wahrheitsautonom. Aber offenbar ist es nicht, was eingangs gesucht wurde: ein Schluß vom Denken aufs Sein. Doch das sieht nur an der Oberfläche so aus. Bildhaft gesprochen ist (CES) nicht die Konklusion des sechsten Versuchs, sondern die Verschmelzung von Prämisse und Konklusion: vom Subjekt der Prämisse wird das Prädikat der Konklusion ausgesagt. Der gesuchte Schluß ist in (CES) untergründig enthalten: das »cogito« steckt im Subjekt, das »sum« im Prädikat, und das »ergo« in der Entstehungsgeschichte. (CES) hat, in modernen Bildern gesprochen, dieselbe Tiefenstruktur wie

Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses [hat diesen Gedanken und] existiert [also].

Zurückübersetzt lautet (CES): »Ich existiere«. »Cogito ergo sum« und »Ich existiere« sind gemäß dieser reflexiven Deutung ein und dasselbe. Was ist also gewonnen im Vergleich zu den Deutungen, die beim »Ich existiere« als einer pragmatischen Tautologie ansetzen? Im wesentlichen dreierlei, so scheint mir. Erstens besagt die reflexive Deutung etwas über den kognitiven Gehalt von »ich«, und das sollte eine Deutung tun (oder sie sollte zeigen, warum dies nicht geht). Zweitens erklärt die reflexive Deutung, warum »Ich existiere« eine pragmatische Tautologie ist.¹⁴ Ein inhaltlich ungedeutetes »ich« läßt dieses Faktum ungeklärt. Drittens bietet die reflexive Deutung einen verlockend glatten Übergang vom Cogito Ergo Sum zum Sum Res Cogitans an. (Keine Deutung tut das, die bloß den Charakter von »Ich existiere« als einer pragmatischen Tautologie konstatiert.) Denn bei der Suche nach dem

¹⁴ Sie erklärt es damit, daß im kognitiven Gehalt von »ich« schon enthalten ist, daß das Denotat einen Gedanken hat, und mit der weiteren (bei Descartes stillschweigend gemachten) Annahme, daß alles, was Gedanken hat, existiert.

Wesen des Denotats von »ich« liegt dem Denker – zumal angesichts der wenigen verfügbaren Alternativen, die im Großen Zweifel bestehen – nichts näher, als den kognitiven Gehalt von »ich« nun für den semantischen zu nehmen. – Soviel zu den Vorzügen der vorgeschlagenen Deutung. Nach dieser Deutung ist das Cogito Ergo Sum ein in sich selbst kreisender Gedanke. Das Ich, von dem er handelt, ist möglicherweise sehr ephemeral: schon der nächste Gedanke könnte ein neues mit sich bringen. Noch vieles andere ist daran dubios und obskur, ganz besonders aber, wie dies den Ausgangspunkt für Descartes' anspruchsvolles Vorhaben abgeben könnte. – Ob all das gegen die vorgelegte Deutung oder vielmehr gegen ihren Gegenstand spricht, das ist eine der vielen schwierigen Fragen, die ich hier beiseite lasse.¹⁵

¹⁵ U. Blau, M. Drömmner, A. Koch, U. Moulines, F. Mühlhölzer, G. Ruhmann, E. v. Savigny, H. P. Schütt und W. Spohn danke ich für Hinweise zu früheren Fassungen dieser Arbeit. Frau Katia Saporiti bin ich für wertvolle Hilfe bei dem Versuch dankbar, einen Überblick über die zeitgenössische Literatur zum Thema zu gewinnen.