

Andreas Kemmerling

Ideen des Ichs

Studien zu Descartes' Philosophie

KlostermannSeminar

Dank an die Studenten, die in Los Angeles, München und Potsdam meine Seminare zur Cartesischen Philosophie durchlitten haben. Dank für Kritik und Aufmunterung auch an Ansgar Beckermann, Christoph Erenkamp, Paul Grice, Dieter Henrich, R.-P. Horstmann, Peter Lanz, Paolo Leonardi, Brian Loar, Katia Saporiti, Eike von Savigny, Stephen Schiffer und Margaret D. Wilson – ganz besonders aber an Dominik Perler, H.-P. Schütt und Rainer Specht.

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek


Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

2. Auflage 2005

1. Auflage 1996, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2005

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  ISO 9706

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1612-4545

ISBN 3-465-03412-0

Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage	7
Einleitung	9
1. Ideen	21
2. »Ich denke, also bin ich«	93
3. Die Ich-Idee	122
4. Zweifel an der eigenen Existenz	149
5. Bewußtsein	198
Bibliographie	237
Stellenregister	241
Namenregister	243

Vorwort zur zweiten Auflage

Dieser zweiten Auflage meines kleinen Buchs zu Descartes' Philosophie habe ich eine Bibliographie hinzugefügt, die eine Auswahl einschlägiger Arbeiten enthält, die in der Zwischenzeit (d.h. seit 1996) erschienen sind. Außerdem habe ich einige Druckfehler und Anachronismen verschiedener Art korrigiert.

Am Text der ersten Auflage habe ich darüber hinaus nichts verändert. Nicht, weil ich ihn für unverbesserbar halte, sondern weil er das ist, was ich nun einmal geschrieben hatte, und ich beim Durchlesen, nach fast zehn Jahren, nichts inhaltlich falsch daran fand. Heute würde ich über diese Dinge anders schreiben, aber nichts Anderes.

Für Hilfe bei der Vorbereitung der Druckvorlage danke ich Béatrice Lienemann, Tim Schöne, Miriam Wildenauer und ganz besonders Claudia Nissle.

Heidelberg, im November 2004

Einleitung

Repräsentation und Subjektivität gelten noch heute – Wittgenstein hin oder her – als die entscheidenden Merkmale des Geistigen. Kaum ein einzelner wird sich finden lassen, der für diese Art der Kennzeichnung des Geistigen einflußreicher war als Descartes. Seine Lehren zu diesen Dingen werden von fast niemandem geglaubt und von noch weniger verstanden. Doch wie er diese Dinge philosophisch angeht, das wird bis heute von vielen bewußtlos imitiert.

Descartes ist zu ehren als ein tiefer, scharfsinniger und einflußreicher Denker – jedenfalls in der Philosophie. Die war ihm etwas thematisch viel Reicheres als uns heute. Heutzutage übliche Rubriken für philosophische Arbeitsgebiete – »Metaphysik«, »Erkenntnistheorie«, »Philosophie des Geistes« und dergleichen – eignen sich nicht gut dazu, um das einzuordnen, was ihm letztlich das Wichtigste oder überhaupt nur wirklich wichtig war. Selbst daß ihm überhaupt etwas von dem, was wir heute »Philosophie« nennen, ganz ernst war, wird manchmal in Zweifel gezogen. Anders gesagt, seine philosophische Redlichkeit ist bei manchen umstritten. Derlei Verdacht halte ich übrigens für an den Haaren herbeigezogen. Doch spielt das keine Rolle für meine Untersuchungen. Denn sogar angenommen, er hätte manchmal gar nicht gemeint, was er gesagt hat; er hätte z. B. gar nicht an Gott und erst recht nicht an seine eigenen Beweise von dessen Existenz geglaubt – für uns Philosophen heute sollte das keinen Unterschied machen.

Biedersinn ist ein Gegenteil von Philosophie. (Eines der vielen Gegenteile.) Ein scharfsinniger Täuscher müßte in der Philosophie immer mehr gelten als jeder Aufrichtige, dessen Gedanken sei's auch nur um ein Geringes flacher geraten sind. Was zählt in der Philosophie, ist die Kraft der Argumentation. Sie zählt mehr als »die Lehre«, mehr als die hochtrabenden Ismen, mit denen Doktrinen etikettiert werden, mehr als die verheißungsvollen Programme, mehr als

die grandiosen Thesen, mehr als die belanglosen Vormeinungen, mehr als die sogenannten Intuitionen, mehr als all die schicken neuen Begriffe und Sichtweisen. In einem Wort: Eine reizvolle Argumentation zählt mehr als alles andere, das an Philosophie zu faszinieren vermag.

Was aber ist es eigentlich an einer philosophischen Argumentation, das ihren Reiz ausmacht? Das ist schwer zu sagen und sicher nicht weniger umstritten als manche dieser Argumentationen selbst. Und wozu sollen philosophische Argumentationen denn eigentlich gut sein? Der Wahrheitsgehalt jedenfalls ist nicht das Entscheidende. Es gibt Gedankengänge, deren philosophischer Rang und Wert durch die ersichtliche Falschheit ihrer Prämissen und Konklusionen nicht beeinträchtigt wird. Berkeley liefert dafür besonders schöne Beispiele. Aber die Kette reicht gewiß von Sokrates und Platon bis zu Wittgenstein und Quine. Man läse die großen Philosophen falsch, wenn man es täte, um aus ihren Texten unmittelbar die Wahrheit zu entnehmen. Man liest Philosophie ja überhaupt nicht zu diesem Zweck. Für mich selbst zumindest darf ich gestehen, philosophische Texte zwar manchmal in der Hoffnung gelesen zu haben, einsichtiger zu werden, niemals jedoch, um mehr darüber zu erfahren, wie die Welt wirklich ist.

Beiläufig gesagt, halte ich Descartes' Philosophie gerade in dem, was sie zu den beiden Themen »Ich« und »Idee« – oder: Subjektivität und Repräsentation – beiträgt, für grundlegend, ja für abgrundtief falsch. Ich lese Descartes also nicht mit verborgener Verbeugung vor einem, der es – zumindest im Ansatz – immer schon richtig gesehen hätte. Auch glaube ich nicht, er habe eines dieser Themen entdeckt oder erfunden. Er ist also, in meinen Augen zumindest, bei keinem dieser Themen der Beste oder auch nur der Erste.

Aber er war es, soweit ich sehe, der diese beiden thematischen Stränge – ob nun zum Guten oder nicht, das sei dahingestellt – aufs innigste zusammengebracht hat. Er hat sie

auf eine besondere Weise ineinander verdreht und damit unsere Vorstellung davon, was menschlicher Geist ist, nachhaltiger geprägt als irgend jemand nach ihm. Es ist ihm gelungen, seine Konzeption von Geist auf die philosophische Tagesordnung der Moderne zu setzen. Oder besser: Ohne jene gäbe es diese nicht einmal. Was unsern (theoretischen) Begriff von Geist angeht, sind wir – oder: fast alle unter uns – geborene Cartesianer.¹ Bestreitet heute irgendein Doctor subtilis oder ein intellektueller Rowdy die Existenz des Geistes, des Bewußtseins, des Ichs, dann wird fast immer etwas attackiert, für das sich ohne die Cartesische Philosophie nicht einmal ein passender Pappkamerad aufstellen ließe.

Pappkamerad ist ein Wort, das leider auf Descartes selbst paßt. Lange war er in der Philosophie zu so etwas verkommen. An die Stelle seiner Thesen und Argumente waren deren Clichés und Verballhornungen getreten. Ihn gnadenlos oberflächlich zu lesen, war über Jahrhunderte hin allgemeine Übung. (Arnauld, Spinoza und Reid sind Ausnahmen.) Gerade auch in der deutschsprachigen Philosophie von Kant bis Schopenhauer und von Nietzsche bis Heidegger galt Descartes als jemand, den man im einzelnen gar nicht ernst zu nehmen hat. Die ihn womöglich gründlich und mitdenkend gelesen haben, waren vielleicht zu sehr mit sich selbst und ihrer eigenen Philosophie beschäftigt, um ihre Leser auf die oftmals bemerkenswerten Einzelheiten der Cartesischen Argumentationsgänge aufmerksam zu machen. – Ingesamt läßt sich, wenn milde Vergröberung gestattet ist, über die Rezeption der Philosophie Descartes'

¹ Ich will das kurz erläutern. Unser theoretischer Begriff von Geist – d. h. die Klasse der Begriffsmerkmale, die wir auf die Frage »Was ist (ein) Geist?« als Antwort anzubieten geneigt sind – paßt deswegen schlecht dazu, wie wir mit dem Vokabularium für geistige Ereignisse und Zustände tatsächlich umgehen. Beim Reden über »den Geist« verfallen wir wie von selbst in Cartesianismen; beim gewöhnlichen Reden über Menschen und ihre psychischen Eigenschaften hingegen nicht.

bis tief in unser Jahrhundert hinein sagen: All das Feine in ihr wurde einfach übergangen. Wie sich das bei einem Pappkameraden eben ziemt.

So sprang man mit Descartes bis vor kurzem gerne auch innerhalb der Strömung der zeitgenössischen Philosophie um, die man als »analytische« bezeichnet.² Ich gebe zwei Beispiele. Gilbert Ryle zog 1949 in seinem Klassiker *The Concept of Mind*³ unter anderem auch gegen eine Konzeption des Geistigen zu Felde, die er als »den Cartesischen Mythos« etikettierte; sein Schüler Daniel Dennett hat erst kürzlich⁴ für eine gewisse Vorstellung davon, wie sich bewußtes Erleben im Hirn abspielt, die Bezeichnung »das Cartesische Theater« eingeführt. Jede dieser beiden Benennungen hat mit der Cartesischen Lehre so viel zu tun wie eine Schlagzeile der Bildzeitung mit dem Ereignis, auf das sich zu beziehen sie vorgibt. Zwei bedeutende Philosophen der letzten fünfzig Jahre benutzen das Adjektiv »Cartesisch« wie einen frei verfügbaren Stempel, den sie ihrem Lieblingspappkameraden ohne große Umstände aufdrücken.

Diese beiden Beispiele sind deshalb so besonders aufschlußreich, weil sowohl Ryle als auch Dennett – wie aus vielen ihrer Arbeiten deutlich hervorgeht – genau lesen und scharfsinnig denken können. Was Descartes angeht, so haben sie beide, mit verblüffender Selbstverständlichkeit, von diesen Fähigkeiten keinen Gebrauch gemacht. Wenn das schon in der Philosophie so gehalten wird, dann ist es kein Wunder, daß es um sich greift – bis hinein in die Psychologie und die Neurowissenschaften.

Ryle und Dennett sind Philosophen von der Art, wie Descartes selber einer war: solche, die vornehmlich »system-

² Doch nur gelegentlich. Es gibt innerhalb der sog. analytischen Philosophie eine Reihe erstklassiger Werke zur Philosophie Descartes'. Anthony Kenny, Margaret Dauler Wilson und Bernard Williams z. B. haben hervorragende Monographien verfaßt.

³ G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949.

⁴ D. Dennett, *Consciousness Explained*, Harmondsworth 1991.

matisch« arbeiten, nicht »historisch«. In der Philosophie ist der Unterschied zwischen dem sog. Systematischen und dem sog. Historischen wichtig und ihre Trennung unmöglich. Der Unterschied ist wichtig, weil ohne das Bemühen um eine Abgrenzung – die Abgrenzung zwischen der Interpretation einer vorgefundenen Philosophie einerseits und dem eigenen Beitrag zur Sache andererseits – auf keinem der beiden Gebiete etwas Lohnendes entstehen könnte. Wir hätten sonst, ohne das Bemühen um diese Abgrenzung, nur jenes unsäglich langweilige Ineinanderschwappen von Selbstphilosophieren und Textauslegung, das niemals Philosophie war und auf Dauer jeden philosophischen Antrieb ersticken würde. Doxographie der Philosophie, auch wenn sie kritisch betrieben wird, ist eben Doxographie. Sie handelt nur von Philosophie, ist aber selbst keine. (Auch wenn es oft philosophischer Qualitäten bedarf, um auf diesem Gebiet etwas zu leisten.) Deshalb ist der Unterschied zwischen »dem Systematischen« und »dem Historischen« wichtig. Unmöglich ist die Trennung, weil das Systematische in der Philosophie ohne das Historische nicht einmal denkbar ist.

Zurück zu Descartes. Neuerdings gibt es eine schillernde Vokabel, die gut auf ihn paßt: »Kognitionswissenschaftler«. Dieses Etikett soll, falls ich es richtig verstehe, zweierlei signalisieren. Erstens eine am Computermodell des Geistes orientierte Forschungsmethode. (In dieser Hinsicht paßt es natürlich nicht auf Descartes.) Zweitens verheißt es die Überwindung akademischer Aufteilungen in Fächer und Studiengänge. Einer ist Kognitionswissenschaftler, sofern er sich (gleichgültig ob in der Informatik, Psychologie, Biologie, Sprachwissenschaft oder Philosophie) vornehmlich mit Fragen beschäftigt, die das Wesen und die Funktionsweisen dessen betreffen, was wir Geist nennen. Wenn wir uns auf diese zweite Bedeutungskomponente von »Kognitionswissenschaftler« beschränken, so paßt dieses seltsame Epitheton ornans auf Descartes wie auf sonst kaum einen. Dann

war er ein Kognitionswissenschaftler par excellence: Formalwissenschaftler, empirischer Forscher und spekulativer Denker zum Thema *Der Mensch in seiner Welt und sein Wissen von allem dreien*. Ihm ging es um Kognition aller Art: mathematische, physiologische, theologische, psychologische, moralische, physikalische, metaphysische, botanische, medizinische und epistemologische. Ihm war jede verfügbare Quelle recht; er las die Schriften des Aquinaten und sezierte – wie ich mir denke: mit etwa gleicher Gemütsverfassung – die frisch vom Metzger besorgten Teile toter Tiere. Auf einigen der genannten Fachgebiete war er ein Champion seiner Zeit.

Descartes wird oft dargestellt als einer, der eine offizielle Lehre hat (die mechanistische Naturkonzeption; die klaren&deutlichen Ideen; den Körper/Geist-Dualismus; die Unmöglichkeit des Vakuums; und so weiter, usw.) und der sie mit allen – wenn's sein muß auch mit für verfehlt gehaltenen – Mitteln durchpauken möchte. Als einer, der vornehmlich – und vornehmlich doktrinär – antwortet. Natürlich hat er Doktrinen zuhauf, er setzt immer gerne ein Dekkelchen auf ein Töpfchen. Das tut jeder, der Spaß am Denken und Zutrauen zur eigenen Intelligenz hat. Aus ihm ist jedoch, philosophisch, mehr zu gewinnen, wenn er gelesen wird, als jemand, der ernsthaft fragt – jedenfalls überhaupt erst einmal fragt, bevor er antwortet. Eine besondere Peinlichkeit in der Philosophie sind ja die vielen ganz präzisen Antworten auf eine fehlende klare Frage – all die Lehren, die ins Leere zielen. Oftmals machen Philosophen sich daran, Lücken zu füllen, bevor sie überhaupt nachgeschaut haben, worin diese eigentlich bestehen, wie tief sie wohl reichen, wie weit sie überhaupt klaffen. Nicht so Descartes.

Ich schicke diese Bemerkungen meinen nachfolgenden Studien zur Cartesischen Philosophie voraus, um die Haltung, in der ich ihr begegne, deutlicher zu machen, als sie aus jeder einzelnen von ihnen selbst zu entnehmen sein mag. Diese Arbeiten gehören in die Abteilung »Histori-

sches«. Es geht mir zunächst einmal darum, Descartes' Lehre zu verstehen. Meinen Widerspruch, was die Sache angeht, habe ich immer zu bändigen versucht. Manchmal schimmert er dennoch durch – so sei es.

Was mich bei allem inhaltlichen Widerspruch dazu brachte, diese Arbeiten zu verfassen, war vornehmlich meine Hochachtung vor dem Niveau seiner Argumentationen. Daran entzündete sich mein Wunsch, ein paar Kleinigkeiten richtigzustellen. Wenn Descartes' Philosophie mit den heutigen Waffen attackiert wird (wozu, wie ich finde, guter Grund besteht), dann aber tunlichst auf einem Niveau, das ihr aus den verfügbaren Texten ersichtlich zusteht. Dabei kommt es mir nicht nur auf philosophisches *fair play* an, sondern auch auf inhaltliche Einsicht: wie nahe Descartes uns steht, was die Problemstellungen und das intellektuelle Niveau angeht (wir haben wenig Anlaß zu viel philosophischem Überlegenheitsgefühl), und wie fern er uns gerade auch in dem ist, wo wir allzu leicht inhaltliche Berührungspunkte wähen. Um dergleichen geht es in den nachfolgenden Arbeiten.

Kapitel 1 handelt vom Cartesischen Begriff der mentalen Repräsentation. Alle wichtigen Diskussionen der vergangenen dreihundert Jahre zu diesem Thema wurden von Descartes' Begriff der »*ideae*« mitgestaltet. Doch immer noch wird nicht recht verstanden, was Ideen à la Descartes eigentlich sein sollen. Und das ist kein Zufall. Descartes hatte zwar keine törichte Lehre der »geistigen Bildchen«, wie sie ihm manchmal zugeschrieben wird; nichts dergleichen hätte er im Rahmen seines Leib/Seele-Dualismus überhaupt vertreten können. Aber seine Ideenlehre ist bei genauerem Hinsehen dennoch zutiefst irritierend und meines Erachtens letztlich unverständlich. In ihr wird ein Typ von Entität postuliert, der sowohl im Geiste als auch in der Körperwelt vorkommt – wenn auch in unterschiedlichen Seinsweisen. (Dieses Postulat ist in dem Maße unverständlich, in dem das Reden von »Seinsweisen« unerläutert bleibt – also völlig.)

Wodurch fühlt sich Descartes zu diesem Postulat getrieben? Vielleicht dadurch, daß mit Hilfe des Ideenbegriffs allzu vieles allzu direkt unter einen theoretisch präsentablen Hut gezwängt werden soll. Mit diesem Begriff versucht Descartes ja, wenigstens viererlei in einem anzugehen: (i) eine subjektive Psychologie des Denkens, (ii) eine Semantik des Denkens, (iii) eine Ontologie der Denkvehikel und (iv) eine Ontologie der gedachten Sachen. Diese große einheitliche Theorie gelingt Descartes nicht. Der Ideenbegriff bleibt letztlich disparat und unverständlich.

Kapitel 2 handelt vom »*Cogito ergo sum*«. Wie schließt Descartes denn wirklich vom Denken auf die Existenz? Ich beschränke mich auf den Text der *Meditationen*. Der dort vorgeführte Schluß vom Denken aufs Sein findet unter epistemischen Extrembedingungen statt; der Denker befindet sich im Großen Zweifel, und mit jenem Schluß soll dieser Zweifel aufs schlagendste überwunden werden. Der entscheidende Punkt dabei ist nicht, wie so oft unterstellt wird, daß dem Denker sein eigener Geist durch das Vermögen der »Introspektion« (das es bei Descartes, soweit ich weiß, gar nicht gibt) unmittelbar und unfehlbar bewußt ist. Der entscheidende Punkt liegt gar nicht in einem erkenntnistheoretischen Postulat, sondern in einer besonderen logisch-semantischen Eigenheit des Gedankens oder Satzes »Ich existiere«. Descartes ist aufgefallen, daß dieser Gedanke unbestreitbar ist – und zwar in einem Maße, das keine Steigerung mehr zuläßt: Jeder Versuch der Leugnung müßte scheitern, weil er auf einen Selbstwiderspruch hinauslaufen müßte. Und damit hat Descartes gewiß recht. Meine leitende Frage in diesem Kapitel ist jedoch, was genau der im Großen Zweifel befindliche Denker eigentlich denken *kann*, wenn er denkt, daß *er* denkt und existiert. Mein Ergebnis ist, daß die extremen Auflagen, unter die er sich im Großen Zweifel gestellt hat, einen Sinn des Wortes »ich« nach sich ziehen, der eher logisch dubios als philosophisch verheißungsvoll ist. Der Tenor meiner Kritik ist keineswegs

neu, wohl aber meine Rekonstruktion des Sinns, den Descartes dem Wort »ich« an dieser wichtigen Stelle seines Argumentationsgangs beilegen muß. Zumindest historisch gesehen ist der genaue Sinn des Wortes »ich« an just dieser Stelle von Interesse. Denn hier tritt zum ersten Mal das großgeschriebene Ich der philosophischen Moderne auf – ein denkendes Ding, das von sich erst einmal nur weiß, daß es denkend existiert, nicht aber, wer oder was es ist.

In Kapitel 3 wird das Thema der Selbstkenntnis bei Descartes weiterverfolgt. Die leitende Frage ist, ob ein Ich von der Art, wie Descartes es konzipiert, überhaupt eine Idee von sich selbst haben kann, die seiner eigenen Individualität gerecht wird. Zu diesem Zweck resümiere ich möglichst kurz, was sich bei Descartes über das Ich findet, und versuche zu zeigen, daß die Antwort auf die genannte Frage verneinend sein muß. Ein Ich à la Descartes mag sein, was es will (z. B. »ein vereinheitlichter Ort der Subjektivität«,⁵ was auch immer genau das heißen mag), es vermag jedoch nicht zu denken, daß es etwas wesentlich Einziges ist. In dieser wichtigen Hinsicht ist Descartes' philosophischer Ich-Begriff sehr weit entfernt vom gewöhnlichen Sinn des Wortes »ich«. Descartes' Begriff tut sich gerade schwer mit dem, was wir heute gerne für das Wichtigste am Ich halten: eine ganz eigene Perspektive und unverdoppelbare Individualität.

Kapitel 4 handelt davon, ob Descartes für seinen Denker nicht doch einen Zweifel am anscheinend Unbezweifelbarsten zugelassen hat: Zweifel an der eigenen Existenz. Der erste Teil des Kapitels ist dem Versuch gewidmet nachzuweisen, daß Descartes seinen Denker in den *Meditationen* in der Tat einen solchen Zweifel hegen lassen möchte. Später behandle ich einige damit zusammenhängende Fragen, die das Wesen des Zweifels und zwei unterschiedliche Formen der metaphysischen Gewißheit betreffen. Unter anderem

⁵ »A unified locus of subjectivity«, wie Gaukroger (*Descartes – An Intellectual Biography*, Oxford 1995, S. 346) sich erst vor kurzem ausdrückte.

wird es darum gehen, ob der Glaube an einen guten Gott laut Descartes eine Voraussetzung für wirkliches Wissen ist (und die Antwort wird sein: Nein, auch der Atheist kann nach Descartes über wirkliches Wissen verfügen). Ein Nebenergebnis dieses Kapitels ist, daß Descartes in seiner Argumentation für die Zuverlässigkeit der klaren&deutlichen Ideen keinen Zirkel begeht, wie ihm das sehr oft vorgehalten wurde.

Kapitel 5 ist gegen eine weitverbreitete Fehldeutung Descartes' als Bewußtseinsphilosoph (oder Wegbereiter der sog. Bewußtseinsphilosophie) gerichtet. Descartes hat mit Bewußtsein nichts am Hut. Jedenfalls nichts philosophisch Besonderes, das über das Denken hinausginge. In elf Punkten wird einiges von dem dargelegt, was Descartes' Lehre über das Bewußtsein, wenn es sie gäbe, besagen müßte. Auf einen darunter möchte ich hier im Vorhinein aufmerksam machen; und zwar auf den dritten. Manch gebildeter Tierfreund hegt allein schon deshalb eine Abneigung gegen Descartes, weil er meint, der habe gelehrt, Tiere hätten keine Gefühle, insbesondere also auch keine Schmerzen, sie seien bloße Automaten, die Mitleid genausowenig verdienen wie die hydraulischen Kunstfiguren in den Parks des siebzehnten Jahrhunderts. Das ist nicht Descartes' Lehre. Wir dürfen ihn uns als einen Menschen ohne jede theoriebasierte Kälte gegenüber Tieren vorstellen. Nichts in seiner Philosophie spricht dagegen. Und manches von dem wenigen, das wir über sein privates Leben wissen, spricht dafür, daß sein Umgang mit Tieren eher freundlich war. Immerhin hatte er einen Hund, dessen Name überliefert ist. (Welcher andere bedeutende Philosoph kann das von sich sagen?)⁶ Und übri-

⁶ Beim Nachdenken fällt mir nur ein aufdringlicher Pudel namens Phisto ein. – Was war eigentlich mit den Hunden von Sokrates, Kant oder Wittgenstein? Selbst von Schopenhauers berühmtem Pudel ist der Name offenbar nicht überliefert – wohl aber, daß er von seinem Herrn in der Öffentlichkeit als »Du Mensch« beschimpft wurde. Dankenswerterweise hielt uns David Lewis über die Namen seiner Kater auf dem laufenden.

gens ernährte er sich vorzugsweise von Obst und Gemüse. – Ganz am Ende des Kapitels versuche ich, eine Erklärung dafür zu geben, warum »das Bewußtsein« Descartes nicht wichtig genug war, um eine Theorie darüber zu haben.

Dieses Buch ist keine Einführung in die Cartesische Philosophie. Die nachfolgenden Kapitel bieten nichts, was einem Überblick über diese Philosophie auch nur nahe käme. Im Gegenteil, es geht darin ausschließlich um einige wenige Fragen, die mich faszinieren und die Descartes selbst wohl eher als abgelegene Detailprobleme betrachtet hätte. Wenn wir das heute anders sehen, dann ist das vielleicht – eine schnippische Wendung aufgreifend, die derzeit en vogue ist – *nicht Descartes' Fehler*. (Auch so hätte das Buch heißen können.)

Einen ausgezeichneten Überblick über den ganzen Descartes (nicht nur über den Metaphysiker und Erkenntnistheoretiker) und seine intellektuelle Entwicklung geben:

Rainer Specht: *Descartes*, Hamburg 1966

Stephen Gaukroger: *Descartes*, Oxford 1995

Was diese beiden Monographien so besonders lohnend macht, ist, daß Descartes' Denken in ihnen vor dem Hintergrund der historischen (insbesondere der wissenschaftlichen) Gegebenheiten des 17. Jahrhunderts dargestellt wird.

Zur Zitierweise: Die Schriften Descartes' werden nach der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery (*Œuvres de Descartes*, Neuauflage Paris 1973) zitiert; die Angabe »AT VII 25« verweist also auf S. 25 des siebten Bands dieser Ausgabe.

Publikationsnachweise: Von geringfügigen Veränderungen abgesehen sind die ersten vier Kapitel dieses Buches bereits an anderer Stelle erschienen:

Kapitel 1, unter dem Titel »Cartesische Ideen«, in dem *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 36 (1993), S. 43–94.

Kapitel 2, unter dem Titel »Eine reflexive Deutung des *Cogito*«, in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Henrich: *Theorie der Subjektivität*, hrsg. von Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann und Ulrich Pothast, Frankfurt a. M. 1987, S. 141–166.

Kapitel 3, unter dem Titel »Die Denkbarkeit des ganz eigenen Ichs«, in dem *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 75 (1993), S. 299–318.

Kapitel 4, unter dem Titel »Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz«, in: *Descartes nachgedacht*, hrsg. von Andreas Kemmerling und Hans-Peter Schütt, Frankfurt a. M. 1996, S. 80–127.