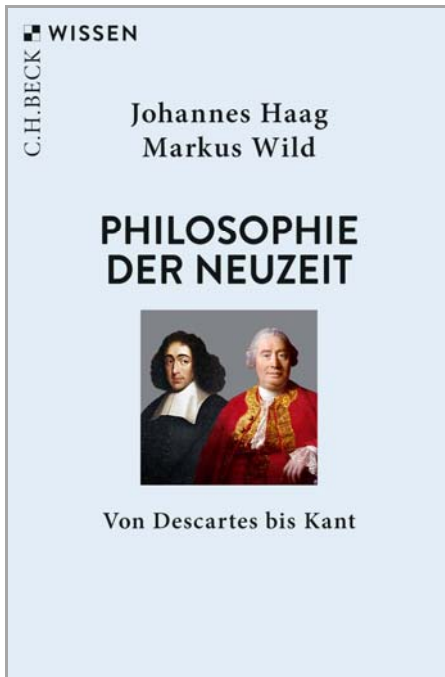


Unverkäufliche Leseprobe



Johannes Haag, Markus Wild
Philosophie der Neuzeit

2019. 128 S.

ISBN 978-3-406-73210-2

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/26895337>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

Mit der Neuzeit rückt die Urteilskraft des Menschen ins Zentrum des Denkens. Ab dem 17. Jahrhundert entwickeln sich auf europäischem Boden vielfältige aufklärerische Bewegungen, die das Bewusstsein menschlicher Freiheit nicht nur zum Maßstab der Erkenntnis, sondern auch zum Fundament der Politik machen. Diese Einführung in Rationalismus, Empirismus und politische Philosophie stellt die Untrennbarkeit von Wissen und Handeln als Leitidee des intellektuellen Aufbruchs vor. Im Zentrum der Darstellung stehen Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume und Rousseau.

Johannes Haag ist Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Potsdam.

Markus Wild ist Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Basel.

Johannes Haag/Markus Wild

**PHILOSOPHIE
DER NEUZEIT**

C.H.Beck

Originalausgabe
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2019
Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen
Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Reihengestaltung Umschlag: Uwe Göbel (Original 1995, mit Logo),
Marion Blomeyer (Überarbeitung 2018)
Umschlagabbildungen: Baruch de Spinoza, 1670, akg-images /
Erich Lessing; David Hume, Portrait von Allan Ramsay, 1766,
akg-images / De Agostini Picture Library
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 73210 2

www.chbeck.de

Inhalt

Vorwort	7
1. Descartes: Fundierung des Wissens und Therapie der Leidenschaften	9
Methode und Skepsis	10
<i>Cogito</i> und Ideentheorie	16
Die Existenz Gottes und die Fundierung von Wissen .	18
Die Beziehung zwischen ausgedehnter und denkender Substanz	21
Die Diskussion mit Elisabeth von der Pfalz	24
Die Seele und ihre Leidenschaften	27
2. Hobbes: Bürgerkrieg und Naturzustand	33
Die Autonomie der politischen Philosophie	35
Naturzustand und Selbsterhaltung führen zum Vertrag	36
Absolute Souveränität, Vorbehalte und Religion . . .	38
3. Spinoza: Substanzmonismus	41
Spinozas Kritik an Descartes	43
Die göttliche Substanz, ihre Attribute und Modifikationen	46
Monistische Ideentheorie und Arten der Erkenntnis .	49
4. Ideentheorie und «Schau der Dinge in Gott»: Der Streit zwischen Arnauld und Malebranche	52
Antoine Arnauld und die Schule von Port Royal . . .	53
Malebranche, Arnauld und die Allmacht Gottes . . .	55
Ideentheorie und Okkasionalismus	58

5. Locke: Empirismus und Liberalismus	62
Empirismus: Alle Ideen stammen aus der Erfahrung . . .	63
Körperliche Substanzen, primäre und sekundäre Qualitäten	65
Probleme mit der Substanz, Sprachtheorie und Erkenntnistheorie	67
Liberalismus: Toleranz und Naturrecht	69
Lockes Spätphilosophie und die Cambridge Platoniker und Platonikerinnen	75
6. Leibniz: Prästabilisierte Harmonie und Theodizee	77
Substanzen als Monaden	79
Substanzpluralismus	83
Die beste aller möglichen Welten	86
Ethik und die ‹wahre Liebe Gottes›	88
Christian Wolff und seine Schule	91
7. Kausalität und Sentimentalismus: Berkeley, Hume und Smith	94
Berkeleys Immaterialismus	94
Humes Analyse der Kausalität	97
Hume als Skeptiker, Naturalist und Sentimentalist . .	101
Smith entwickelt Humes Moralphilosophie weiter . .	106
8. Freiheit und Aufklärung: Hume, Rousseau und die philosophes	110
Hume reist nach Paris: Aufklärung, Enzyklopädie und Salons	110
Rousseaus Philosophie der Freiheit: Selbstliebe, Selbstregierung, Selbstgefühl	115
Von Rousseau zu Kant	120
Literaturhinweise	122
Personenregister	127

Vorwort

Die Kurzdarstellung der Philosophie einer ganzen Epoche braucht einen Leitgedanken, der die Epoche als Einheit wahrnehmbar macht. Einen solchen zentralen Orientierungspunkt stellt für die neuzeitlichen Denkerinnen und Denker der Gedanke der Autonomie dar.

Offensichtlich gilt dies für die praktische Philosophie: So setzt sich in der Moralphilosophie in dieser Zeit die philosophische Überzeugung durch, dass ein rationales Individuum in der Lage sein sollte, sich selbst der Idee einer Moralität der Selbstregierung [Schneewind 1998] zu unterwerfen und in ihrem Sinne mit anderen rationalen Individuen zusammenzuleben. Dieser Autonomiegedanke findet eine Entsprechung keineswegs nur in der Überzeugung, dass auch die aus dieser Selbstgesetzgebung resultierenden Staaten autonom sein sollten; auch im Bereich der Erkenntnistheorie und der Methodologie bietet sich Autonomie als ein Leitgedanke an, der bereits im selbstbewussten Unterfangen einer Selbstprüfung unseres Wissens bei Descartes seinen ersten Ausdruck findet und sich als Thema durch die ganze Philosophie der Neuzeit zieht. Ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluss findet diese Entwicklung des Autonomiegedankens in der Philosophie Kants, die in diesem Band nicht mehr ausführlich behandelt wird (vgl. «Philosophie des 19. Jahrhunderts» in dieser Reihe). Auch wenn man die Philosophie der Neuzeit nicht als eine geistige Entwicklung betrachten sollte, die zielgerichtet auf Kant zuläuft, scheint es uns doch hilfreich, sie als eine geistige Entwicklung zu betrachten, die Kants kritische Wende in der Philosophie überhaupt erst ermöglicht.

Wir wollen die Philosophie dieser Epoche allerdings keineswegs auf diesen Leitgedanken reduzieren und verfolgen daher in unserer Darstellung der Epoche auch eine Reihe anderer Leitmotive, die zum Teil eng ineinander verwoben sind, wie etwa

den Wandel des Substanzbegriffs, die Theorie der Ideen, die Fragen nach dem Verhältnis von Moral, Gefühl und Verstand, die Frage nach dem Naturzustand und dem Wesen des Staates.

Andere wichtige Themen konnten nur kurz angerissen werden oder mussten ganz in den Hintergrund treten, darunter die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und neuer Naturwissenschaft, die Auseinandersetzung mit den hellenistischen Denkschulen (Skepsis, Stoa, Epikureismus), die Philosophie der Religion, die Anthropologie oder die philosophische Ästhetik. Die Übersicht über weiterführende Literatur soll diesen Missetand wenigstens zum Teil beheben.

1. Descartes: Fundierung des Wissens und Therapie der Leidenschaften

Als der junge Soldat René Descartes im Winter 1619 auf dem Weg in die Dienste des bayerischen Herzogs Maximilian I. vor dem einbrechenden Winter in Ulm Schutz suchte, veränderten in der Nacht vom 10. November drei Träume den Gang seines Lebenswegs – und zugleich die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie. Descartes, geboren am 31. März 1596 in der Kleinstadt La Haye, stammte aus dem niedrigen Landadel; sein Vater war ein hochrangiger Regierungsbeamter, seine Mutter starb 14 Monate nach der Geburt. Seine Erziehung erfuhr er seit seinem neunten Lebensjahr am Collège Henri-IV in La Flèche, das von Jesuiten geführt wurde und als eine der besten Schulen Europas galt. Die Ausbildung in La Flèche war philosophisch und naturwissenschaftlich sehr umfangreich. Neben ersten Kenntnissen der modernen Naturwissenschaften (Unterricht am Teleskop) erwarb Descartes vor allem eine gründliche Kenntnis der scholastisch geprägten Schulphilosophie seiner Zeit, die er später teils kritisch zurückwies (etwa die aristotelische Naturerklärung), teils in die eigene Philosophie integrierte (etwa das metaphysische Vokabular). Nach Abschluss seiner Studien 1614 begann er vermutlich im Herbst 1615 ein Rechtsstudium in Poitiers, das er dort ein Jahr später abschloss. Im Sommer 1618 trat er in die holländische Armee ein und wurde in Breda (Niederlande) in moderner Kriegsführung ausgebildet. Gleichzeitig partizipierte er am liberalen geistigen Leben, das die humanistisch geprägten Niederlande auszeichnete. Von größter Bedeutung für seine geistige Entwicklung war die dortige Zusammenarbeit mit Isaac Beeckman (1588–1637). Beeckman war einer der führenden mathematischen Naturwissenschaftler seiner Zeit, der Descartes nicht nur durch seine Ablehnung der aristotelischen Ansätze in den Naturwissenschaften von diesen

abbrachte, sondern insbesondere auch durch eine atomistische Konzeption nachhaltigen Einfluss auf Descartes' naturwissenschaftliche Vorstellungen nahm. Neben kinematischen und hydrostatischen Untersuchungen brachten die beiden jungen Forscher der mathematisch-mechanischen Beschreibung musikalischer Proportionen besonderes Interesse entgegen, die Descartes in seiner ersten, zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift *Compendium Musicae* dokumentierte.

Nachdem seine Reise von Breda nach München vorerst in Ulm ein Ende fand, verbrachte Descartes den harten deutschen Winter in wissenschaftliche Studien und Kontemplation vertieft zurückgezogen in seiner Stube. In seiner *Abhandlung über die Methode* (*Discours de la Methode*, 1637) berichtet er später von diesem Aufenthalt, freilich ohne ein Erweckungserlebnis zu erwähnen, von dem wir durch Descartes' ersten Biographen Adrien Baillet (1649–1706) wissen: Nach einem Tag intensiver geistiger Arbeit hat er in der Nacht drei aufwühlende Träume, die er selbst sofort als nachdrückliche Aufforderung zur Abkehr von der soldatischen Laufbahn und zur Wahl eines der Wahrheitssuche in den Wissenschaften gewidmeten Lebenswegs interpretiert. Viele der zentralen methodologischen Elemente, die Descartes' Bemühen um einen Bruch mit der scholastischen Schulphilosophie in besonderer Weise charakterisieren, stehen im Zusammenhang mit der Rückbesinnung auf diesen Aufenthalt und der damit verbundenen Wende zu wissenschaftlichen und philosophischen Studien, die seinen weiteren Lebensweg bestimmt haben.

Methode und Skepsis

Als zentrales Motiv dieser neuen Methodologie identifiziert Descartes die Notwendigkeit, sich in Ermangelung einer autoritativen Leitung von außen letztlich nur auf sich selbst und seine eigenen geistigen Fähigkeiten besinnen zu können, kurz: sich geistig autonom zu verhalten. Bereits kurz nach dem geschilderten Erweckungserlebnis, in seinen im Fragment erhaltenen *Regulae ad Directionem Ingenii* (1619; weiter 1627) war dieses

Bemühen um einen methodologischen Neuanfang klar zu erkennen. Fast zwei Jahrzehnte später schreibt Descartes nun im *Discours*:

Deshalb konnte ich mir niemanden wählen, dessen Überzeugungen mir einen Vorzug vor anderen zu verdienen schienen, und fand mich gleichsam gezwungen, es selbst zu übernehmen, mich zu leiten. [*Discours* AT VI 16]

Denn alle vermeintlichen Autoritäten sind, wie Descartes in einer verblüffend modern wirkenden Argumentation deutlich macht, letztlich gebunden an die Epoche und den Kulturraum, in die sie hineingeboren werden. Descartes glaubt sein eigenes Denken von diesen Zufälligkeiten frei halten zu können, indem er eine *Methode* entwickelt, die es ihm erlauben soll, in systematischer Weise von solchen zufälligen Gegebenheiten abstrahieren und so den Blick für die überzeitlichen, ewigen Wahrheiten frei machen zu können. Sind diese Wahrheiten erst einmal freigelegt, so können sie als sicheres Fundament des Wissens und der Wissenschaft dienen.

Wissen und Weisheit beruhen nicht auf Tradition, Kultur oder Gemeinschaft, sondern auf der epistemischen Autonomie des Subjekts. Diese Autonomie besteht im freien Gebrauch der Vernunft als Maßgabe für das Denken und das Erkennen. Wie Descartes im *Discours* zu verstehen gibt, besitzt die epistemische Autonomie höchste Dignität, weil sie ihren Ursprung in Gott hat:

Da Gott einem jeden von uns etwas von dem natürlichen Licht gegeben hat, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, konnte ich mich auch nur für einen Augenblick mit den Meinungen anderer zufriedengeben, bevor ich mich nicht dazu gebracht hatte, mein eigenes Urteil anzuwenden, um sie zu prüfen. [*Discours* AT VI 27]

Die epistemische Autonomie besteht allerdings nicht allein in der Zurückweisung ungeprüfter Meinungen und im freien Gebrauch der Vernunft, sondern ebenso sehr in einer Methode zur

schrittweisen Auffindung von Wahrheiten. Diese Methode stellt Descartes im zweiten Teil des *Discours* in der gerafften Form von vier Regeln vor:

1. Akzeptiere niemals etwas als wahr, bevor Du es nicht selbst klar und deutlich als wahr erkannt hast.
2. Trenne die Probleme, damit Du sie einzeln untersuchen und lösen kannst.
3. Halte dich an die Ordnung des Denkens, die bei den einfachen Dingen beginnt und schrittweise zu den komplexeren gelangt.
4. Vergegenwärtige Dir immer wieder diese Ordnung, um sicherzugehen, dass Du nichts ausgelassen hast.

Im Anhang zum *Discours* gibt Descartes Beispiele für die Fruchtbarkeit dieser Methode in der Form von drei ausführlichen Abhandlungen über Optik (*De la dioptrique*), Himmelsphänomene (*Les meteoeres*) und Geometrie (*La géometrie*). Bekannt geworden sind etwa Descartes' Versuche, optische Brechungsgesetze zu formulieren oder das rätselhafte Phänomen des Regenbogens zu erklären. Descartes verstand die Methode offenbar als ein universelles Instrument zur Auffindung sowohl von empirischen Wahrheiten (etwa in der Physik) als auch von apriorischen oder, wie Descartes sagt, ewigen Wahrheiten (beispielsweise in der Geometrie). Auch die in den sechs *Meditationen über die erste Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*, 1641) entwickelte Metaphysik stellt ein Beispiel der Anwendung dieser Methode dar.

Die *Meditationes* sind das philosophisch bedeutendste Werk Descartes'. Sie setzen einen neuen Standard der Klarheit der Argumentation, und die in ihnen ausgeführten Fragestellungen bestimmen die Agenda für die theoretische Philosophie der frühen Neuzeit bis hin zu Kant. Sie sind damit das Gründungsdokument der theoretischen Philosophie der frühen Neuzeit. Das gilt insbesondere für die Wende zur erkenntnistheoretischen Fundierung metaphysischer Themen wie der Frage nach der Existenz Gottes und dem Verhältnis von Geist und Körper. Die

Erkenntnistheorie wird damit der Metaphysik gleichsam vorge-schaltet.

Diese erkenntnistheoretische Wende liegt offensichtlich auch unserem methodologischen Ausgangsproblem zugrunde. Die Grundprämisse der cartesischen Methodologie ist eine Position, die wir heute als epistemologischen Fundamentalismus bezeichnen: die Vorstellung, dass die Überzeugungen, die wir als Wissen klassifizieren können – also die Überzeugungen, die nicht nur (zufällig) wahr, sondern auch gerechtfertigt sind –, auf einem festen Fundament von Überzeugungen ruhen müssen, die selbstrechtfertigend oder unmittelbar gewiss sind. Dies gilt natürlich erst recht für die systematische Ordnung des Wissens, die Wissenschaft.

Wenn sich solche grundlegenden Überzeugungen identifizieren lassen, garantieren sie einen Ausweg aus einer skeptischen Überlegung, die dem pyrrhonischen Skeptiker Agrippa zugeschrieben wird: dem Agrippinischen Trilemma. Dieses Trilemma geht von der Beobachtung aus, dass meine Rechtfertigung für eine Überzeugung, dass p , in der Regel eine weitere Überzeugung, q , sein wird. Wenn q die Rechtfertigung für p sein soll, muss q selbst aber auch gerechtfertigt sein. Man sieht sofort, dass hier eine Rechtfertigungskette entsteht, die uns entweder (1) in einen infiniten Regress oder (2) in einen Zirkel oder (3) zum willkürlichen Abbruch der Rechtfertigung führen muss.

Eine Klasse von Überzeugungen, die unmittelbar gewiss sind, scheint als Fundament einer Wissenschaft dienen zu können, die diesem Trilemma entgeht: Unmittelbar gewisse Grundwahrheiten halten den Überzeugungsregress an, indem sie als Anfangspunkte einer Kette von Gründen dienen können, die gerade *nicht* beliebig sind. Doch wie kann sichergestellt werden, dass das in der Tat nicht der Fall ist? Um diesen Nachweis zu führen, verwendet Descartes eine *methodische Skepsis*: Der Skeptiker ist hier nicht der Alleszerstörer, der das Gebäude des Wissens und der Wissenschaft zum Einsturz bringt, sondern sein systematischer Zweifel dient als Mittel der Läuterung, das am Ende des Zweifelsprozesses die fundamentalen Wahrheiten umso klarer und deutlicher zum Vorschein bringt. Damit der

Zweifel diese methodologische Aufgabe erfüllen kann, muss er *radikal* und *umfassend* sein: Jedes Urteil ist, bevor es dieser Prüfmethode unterzogen wird, ein Vorurteil; und Überzeugungen können nicht einzeln geprüft werden, sondern ganze Klassen von Überzeugungen werden auf einmal getestet, indem die Erkenntnisquelle, aus der sie entspringen, auf ihre Zuverlässigkeit untersucht wird. Sofern sich Zweifelsgründe für eine Erkenntnisquelle finden lassen, werden alle Produkte dieser Erkenntnisquelle bis auf weiteres in Frage gestellt.

In der ersten seiner *Meditationen* führt Descartes diese Prüfung durch, indem er nacheinander die beiden grundlegenden klassischen Erkenntnisquellen untersucht: die sinnliche Wahrnehmung einerseits und die apriorische Erkenntnis durch Verstand oder Vernunft andererseits. Beide Quellen, so stellt sich heraus, können der methodischen Skepsis nicht entgehen.

Die Argumentation ist komplex, aber zwei berühmte Argumente sollen kurz angesprochen werden: das sogenannte Traumargument gegen das *Zeugnis der Sinne* und das Argument vom Täuschergott gegen die Zuverlässigkeit *apriorischer Erkenntnis*.

Träume sind sicherlich mehr oder weniger zusammenhängende Abfolgen sinnlicher Vorstellungen. Aber sie stellen uns nicht das vor Augen, was wirklich ist. Bloß geträumte Wirklichkeit ist keine Wirklichkeit. Träume können jedoch sehr lebendig sein und gaukeln uns manchmal Situationen vor, die denen verblüffend ähnlich sind, die wir im Wachzustand erleben. Ja, bisweilen können wir für kurze Zeit den Traum mit dem Wachen verwechseln. Doch ist das schon ein guter Zweifelsgrund? *Hier und jetzt* kann ich doch sicherlich wissen, dass ich wach bin und nicht träume! Doch der Skeptiker fragt zurück: Sind wir von ähnlichen Gedanken nicht auch schon im Traum getäuscht worden?

Hinter dieser scheinbar harmlosen Bemerkung verbirgt sich ein wirkungsvolles philosophisches Argument, das an die Regressstruktur des Agrippa-Trilemmas erinnert: Wenn mir im Traum auch ein bloß geträumtes Hier und Jetzt als reales Hier und Jetzt erschienen ist, dann kann ich mir nicht mehr sicher sein, dass ich mich hier und jetzt in einer realen und nicht etwa

geträumten Situation befinde. Wie sollte ich Traum und Wirklichkeit in dieser Situation unterscheiden? Ich konnte es im Traum bisweilen nicht. Wieso glaube ich, es hier und jetzt zu können? Dafür bräuchte ich ein sicheres *Kriterium*. Worin aber soll das bestehen, wenn ich doch selbst wieder nur träumen kann, dass dieses Kriterium Anwendung findet? Descartes schließt resigniert, dass es kein sicheres Kriterium geben könne, den Traum vom Wachzustand zu unterscheiden.

Mit dem Traumargument steht die sinnliche Wahrnehmung bis auf weiteres unter Generalverdacht. Es ist ein für Descartes typisches Argument, dessen Faszination bis heute anhält, denn es ist konzise und suggestiv, überzeugt auf den ersten Blick und lässt bei genauerem Nachdenken schnell zweifeln – und generiert so auf Anhieb eine produktive Dialektik des Weiterdenkens.

Das gilt in ganz ähnlicher Weise auch für das Argument, mit dem Descartes nun auch einen Zweifelsgrund für die apriorische Erkenntnis liefern will: das Argument vom *Täuschergott*. Apriorische Erkenntnis wie beispielsweise unser Wissen von logischen und mathematischen Wahrheiten scheint so robust zu sein, dass sich daran nicht mit gutem Grund zweifeln lässt. Descartes muss deshalb schweres Geschütz auffahren, um auch für solche Gewissheiten Zweifelsgründe zu finden. Unsere Vorstellung eines allmächtigen Gottes erfüllt diese Voraussetzung: Sicherlich *scheinen* uns mathematische Wahrheiten äußerst gewiss zu sein. Aber könnte nicht ein allmächtiger Gott uns selbst im Hinblick auf diese Gewissheiten *täuschen*? Selbst mathematische Wahrheiten wären demnach bloß *scheinbare* Wahrheiten – und damit eben *keine* Wahrheiten.

Obwohl dieser Zweifelsgrund schwach und bloß metaphysisch ist, wie Descartes einräumt, reicht er doch unter den strengen Bedingungen des methodischen Zweifels aus, um nach der Sinnlichkeit auch die apriorische Erkenntnis als Quelle von Gewissheit zu diskreditieren. Am Ende der *Ersten Meditation* stehen wir deshalb mit leeren Händen da. Weder die sinnliche Wahrnehmung noch ein unmittelbarer Zugang zu ewigen Vernunftwahrheiten kann, so scheint es, als Fundament des Wissens dienen. Gibt es also gar nichts, was wir wissen können?

Cogito und Ideentheorie

Descartes löst die Malaise, in die uns der methodische Zweifel gebracht hat, gleich zu Beginn seiner *Zweiten Meditation* mit der vermutlich berühmtesten Überlegung der Philosophiegeschichte auf: dem *Cogito*-Argument.

Ich habe in mir eine Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper: also bin doch auch ich nicht da? Nein, ganz gewiss war ich da, wenn ich mich von etwas überzeugt habe! ... Nachdem ich so alles genug und übergenuge erwogen habe, muss ich schließlich festhalten, dass der Satz «Ich bin, ich existiere», sooft ich ihn ausspreche oder im Geist auffasse, notwendig wahr sei. [*Meditationes* AT VII 24 f.]

Diese Überlegung weist darauf hin, dass es notwendige Wahrheiten gibt, die sich dem methodischen Zweifel entziehen müssen: nämlich die Existenz des Subjekts von Gedanken – und damit insbesondere auch die Existenz des Subjekts von Zweifelsgedanken. Damit sind diese Existenzbehauptungen vom Zweifel ausgeschlossen, denn selbst der Zweifel an der eigenen Existenz ist der Gedanke eines Denkers und zerstört sich so gleichsam selbst. Die einzige Gewissheit ist also die Gewissheit der Existenz eines Denkers – eines Subjekts von Gedanken oder, wie Descartes formuliert, eines *denkenden Dinges* (*res cogitans*). Für ein Fundament von Wissen oder gar einer ganzen Wissenschaft ist das nicht eben viel.

Allerdings hat Descartes mit der *res cogitans* etwas mehr eingeschmuggelt, als ihm aufgrund seiner Argumentation erlaubt war. Denn diese *res cogitans*, so erfahren wir bald darauf, ist eine denkende *Substanz*. Substanzen werden von ihm scheinbar ganz klassisch aristotelisch definiert: Substanzen sind Subjekte der Prädikation, die selbst von nichts prädiziert werden können: Substanzen haben Eigenschaften, sind aber keine Eigenschaften. Doch Descartes' Formulierung gibt der klassischen Definition eine interessante Wendung: Reale Prädikate sind nämlich nach Descartes das, was auch immer wir perzipieren (*percipere*)

[AT VII 161]. Was wir perzipieren, sind Eigenschaften, von denen wir *Ideen* haben. Ideen sind für Descartes die grundlegenden Einheiten unserer bewussten geistigen Zustände. Der cartesische Substanzbegriff ist also wesentlich bezogen auf bewusste geistige Zustände eines denkenden Subjekts – eben des Subjekts, das wir als *res cogitans* am Ende des *Cogito*-Arguments zum Fundament des Wissens machen sollten.

Der grundlegende Gegenstand philosophischer Untersuchung kann deshalb in einem durch den radikalen Zweifel geläuterten Erkenntnissubjekt nichts anderes sein als die bewussten Geisteszustände dieses Subjekts. Descartes verfolgt diesen Ansatz mit großer Konsequenz im weiteren Verlauf seiner *Meditationen*. Es ist deshalb von größter Bedeutung für das Verständnis des cartesischen Projekts, genau zu verstehen, was geistige Zustände für Descartes sind. Wir werden sehen, dass Descartes' Charakterisierung geistiger Zustände die Philosophie der Neuzeit entscheidend prägt. Insbesondere seine Konzeption der *Ideen* hatte kaum zu überschätzenden Einfluss. Descartes' Ideentheorie formuliert eine moderne Auffassung der Intentionalität geistiger Zustände. Mit seiner Ideentheorie rückt Descartes die Thematik der Intentionalität in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses der kommenden 150 Jahre. Seit Franz Brentanos Werk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) versteht man unter der Intentionalität geistiger Zustände die Eigenschaft, dass sie *von etwas* (ihrem Gegenstand) handeln und ihren Gegenstand dabei *als etwas* charakterisieren (ihm Eigenschaften zuschreiben). Interessanterweise können sie das auch dann, wenn der Gegenstand zwar existiert, die ihm so zugeschriebene Eigenschaft aber nicht besitzt (wie im Gedanken «Elefanten sind Reptilien»), und sogar dann, wenn der Gegenstand, von dem sie handeln, überhaupt nicht existiert (wie im Gedanken «Einhörner sind Säugetiere»).

Wir haben bereits erwähnt, dass die Ideen die Grundbausteine unserer geistigen Zustände sind. Ideen können wir zunächst in zweierlei Hinsicht betrachten: als *geistige Akte* oder *Denkakte* einerseits (*idea materialiter spectata*) und als *Inhalte* oder *repräsentationale Gehalte* dieser Denkakte andererseits (*idea obiective spectata*). Als Denkakte (*idea materialiter*) un-

terscheiden sich Ideen nicht voneinander: Sie alle sind Tätigkeiten des Geistes, Zustände der *res cogitans*. Verantwortlich für ihre spezifische Verschiedenheit muss deshalb etwas anderes sein. Die Idee eines Hauses ist unterschieden von der Idee eines Baumes, weil sie unterschiedliche Dinge in unterschiedlicher Weise repräsentieren bzw. unterschiedliche Inhalte haben. Damit diese Ideen etwas repräsentieren können, ist es allerdings nicht erforderlich, dass der repräsentierte Gegenstand auch existiert. Es reicht dafür aus, dass er, wie Descartes in Anlehnung an scholastische Terminologie sagt, *in objektiver Seinsweise* existiert – mithin als bloß *gedachtes* Bezugsobjekt einer Idee. Gegenstände können allerdings nicht nur objektiv existieren, sondern auch schlechthin oder an sich. Diese Seinsweise nennt Descartes ihre *formale Seinsweise*. Offensichtlich hat das Verhältnis von objektiver Seinsweise – Gegenstände als (bloße) Inhalte von Gedanken – zur formalen Seinsweise – Gegenstände als an sich existierend – etwas zu tun mit der Frage nach der Übereinstimmung von Repräsentation (Idee) und repräsentierter Wirklichkeit. Sofern der Denker die Idee auf die von ihr repräsentierte Wirklichkeit qua an sich existierende Wirklichkeit bezieht, betrachtet er die Idee *formaliter*.

Die Existenz Gottes und die Fundierung von Wissen

Es gibt geistige Zustände, die nicht mehr enthalten als eine Idee. Allerdings sind die meisten geistigen Zustände Komplexe aus Ideen und einer Einstellung zu diesen Ideen. Solche Einstellungen können Hoffnungen, Wünsche, Furcht, Skepsis usw. sein. Für diese Einstellung ist nicht der Verstand verantwortlich, sondern der Wille. Beide Vermögen der *res cogitans* befinden sich in ständiger Interaktion. Besonders wichtig ist diese Interaktion im Prozess des *Urteilens*. Urteile sind für Descartes komplexe geistige Zustände, die sich zusammensetzen aus einer Idee und einer willentlichen Zustimmung oder Ablehnung dieser Idee. Erst im Urteil beziehen wir unsere Ideen auf eine unabhängig von unserem Denken existierende Welt: Wir behaupten, dass sich etwas so-und-so verhält – und betrachten die Idee damit

formaliter. Diese Betrachtungsweise ist, so Descartes, das Ergebnis eines Willensakts der Zustimmung oder Ablehnung. Nur Urteile, nicht aber Ideen, können deshalb wahr oder falsch sein.

Nun haben wir bislang aber noch kein Kriterium dafür, wahre von falschen Urteilen zu unterscheiden. Denn dem methodischen Zweifel konnten sich bisher lediglich die Existenz eines denkenden Subjekts und die Existenz von dessen geistigen Zuständen entziehen. Wie kann sich darauf das Gebäude unseres Wissens stützen? Sicherlich nicht einfach so, dass diese Grundwahrheit alle anderen Wahrheiten implizieren würde. Descartes ist eher der Ansicht, dass unser Zugang zu unseren Gedanken uns auch einen Zugang zu einigen Grundbegriffen (Ideen) eröffnet, die wir in uns vorfinden. Darunter sind einerseits grundlegende mathematische oder logische Wahrheiten (wie die Vorstellung, dass $2 + 2 = 4$ ist, oder der Satz vom Widerspruch, der besagt, dass nicht zugleich P und nicht-P der Fall sein kann), andererseits auch ein zentraler Begriff der cartesischen Philosophie: die Idee Gottes. Diese Idee hat Descartes bereits im Argument vom Täuschergott verwendet. Der Zweifel selbst setze also die Gottesidee bereits voraus. Descartes widerlegt diesen Zweifel, indem er zunächst die *Existenz* Gottes zu beweisen versucht (3. *Meditation*) und in einem zweiten Schritt argumentiert, dass Gott kein Täuschergott sein kann (4. *Meditation*). Der Grundgedanke seines Gottesbeweises ist ein Schluss von der (vom Skeptiker, wie wir gesehen haben, im metaphysischen Zweifel selbst vorausgesetzten) Tatsache, dass wir die Idee Gottes besitzen, auf dessen Existenz. Solche Schlüsse vom Gedanken auf die Wirklichkeit sind normalerweise natürlich problematisch. In diesem besonderen Fall glaubt sich Descartes jedoch zu diesem Schluss berechtigt, weil die Idee Gottes die Idee einer *unendlichen* Substanz ist. Eine solche Idee kann nicht aus uns selbst stammen, da wir *nicht* unendlich sind und wir sie auch nicht durch die bloße Negation unserer Endlichkeit gebildet haben können, da der Begriff der Unendlichkeit Gottes der Begriff von etwas Realem, ja sogar des Allerrealsten ist. Die Idee muss mithin von etwas von uns Verschiedenem in uns gelegt worden sein. Unmittelbar dafür verantwortlich könnten zwar andere

endliche Substanzen sein, doch letztlich müssen wir – sofern wir nicht in einen Regress geraten wollen – annehmen, dass diese Kausalkette von einer Substanz in uns gelegt wurde, die diese Idee nicht von etwas anderem erhalten musste, da sie selbst die fragliche Eigenschaft hat. Diese kausaltheoretische Überlegung erlaubt es also, im Fall der Idee Gottes – und nur in ihrem Fall! – vom Denken einer Entität auf deren Existenz zu schließen. Descartes gibt neben diesem kausaltheoretischen Gottesbeweis noch einen weiteren, diesmal ontologischen Gottesbeweis aus dem Begriff Gottes als vollkommenstem Wesen (5. *Meditation*): Sofern Existenz eine positive Eigenschaft ist, muss ein Wesen, zu dessen Begriff es gehört, alle positiven Eigenschaften zu haben, auch diese Eigenschaft besitzen. Dieser Beweis steht in der Tradition von Thomas von Aquin und ist zu unterscheiden von dem ontologischen Beweis in der Tradition des Anselm von Canterbury, der aus dem Begriff Gottes als notwendig existierendem Wesen auf dessen Existenz schließt.

Mit dem kausaltheoretischen Gottesbeweis haben wir erstmals im cartesischen Fundierungsprojekt die Grenzen der Erkenntnis über den Denker und seine Gedanken hinaus zur Existenz von etwas von ihm Verschiedenem erweitert. Doch ist damit nur dann etwas gewonnen, wenn wir ausschließen können, dass dieser Gott ein Täuschergott im Sinne des metaphysischen Zweifels ist. Descartes widmet seine (häufig unterschätzte) *Vierte Meditation* diesem Nachweis. Zwar können wir aufgrund des Inhalts unserer Idee Gottes mit Fug und Recht behaupten, dass Gott ein gütiger Gott sein muss. Doch es bleibt das bereits oben angesprochene Problem, dass Gott es offenbar zulässt, dass wir uns bisweilen täuschen. Wie verträgt sich das mit seiner Güte? Descartes argumentiert, dass wir als Wesen, die sich täuschen können, vollkommener sind, als wenn das nicht der Fall wäre. Denn nur so sind wir *frei* in unserem Urteil – und diese Urteilsfreiheit, die für Descartes eine Freiheit des *Willens* ist, ist die einzige unter unseren Eigenschaften, hinsichtlich derer wir selbst an die Unendlichkeit heranreichen: Wir haben in jeder epistemischen Situation die Wahl, einer Behauptung zuzustimmen, sie abzulehnen, oder uns des Urteils zu enthalten, und

darin besteht die größte Vollkommenheit, die der Mensch hat. Problematisch wäre das nur, wenn wir diese Freiheit nicht auch ausschließlich positiv nützen könnten. Gott hat uns aber so geschaffen, dass wir Irrtum trotz unserer Endlichkeit vermeiden können – nicht dadurch, dass wir alles wissen können, sondern dadurch, dass wir uns entscheiden können, uns im Zweifelsfalle und unter Bedingungen rationaler Unterbestimmtheit des Urteils zu *enthalten*. Und das sollten wir streng genommen immer dann tun, wenn das einzige Kriterium für Wahrheit nicht erfüllt ist: Wenn die Idee, die wir perzipieren, *nicht* klar und deutlich ist (sondern noch dunkel und verworren – und sei es auch nur in geringem Ausmaß), können wir uns ihrer Wahrheit nicht sicher sein und sollten nicht urteilen. Willensfreiheit wird so bei Descartes zu einer Voraussetzung vollkommener epistemischer Autonomie.

Die Beziehung zwischen ausgedehnter und denkender Substanz

Nach der Zurückweisung dieses Arguments vom Täuschergott haben wir zumindest das Feld der klar und deutlich erkannten apriorischen Wahrheiten für die Erweiterung unserer Erkenntnis zur Verfügung. Das reicht aus für Mathematik und das, was man in der frühen Neuzeit als reine Naturwissenschaft bezeichnet hat. Existenzbehauptungen können wir allerdings bisher nur im Hinblick auf Gott als unendliche Substanz und auf uns selbst als *res cogitans* aufstellen. Nicht von anderen endlichen Substanzen und insbesondere nicht von der Existenz der nicht-geistigen Außenwelt. Doch die Konzentration auf das, wovon wir klare und deutliche Ideen haben, erlaubt uns nunmehr eine Erweiterung, die vor der Widerlegung des metaphysischen Zweifels unmöglich war. Denn wir haben, wie Descartes bereits am Ende der *Zweiten Meditation* gezeigt hat, eine klare und deutliche Idee einer endlichen *ausgedehnten* Substanz. Da wir diese ausgedehnte Substanz zudem klar und deutlich als existierend denken, kann er nun in der *Fünften Meditation* folgern, dass ihre *Existenz* gesichert ist.

Ausdehnung ist das Wesen der körperlichen Dinge; Ausdehnungseigenschaften wie Gestalt sind die einzigen Eigenschaften, die nicht bloß im Hinblick auf den Betrachter im Gegenstand sind – wie etwa Farben – und die eine mathematische Beschreibung zulassen. (Descartes verwendet hier implizit den Gegensatz zwischen primären und bloß sekundären Qualitäten, der in der theoretischen Philosophie der frühen Neuzeit eine zentrale Rolle spielt und uns unten bei John Locke ausführlicher beschäftigt wird.) Auf diesen Begriff einer endlichen ausgedehnten Substanz können wir eine ganze mit mathematischen Mitteln operierende Naturwissenschaft aufbauen – und Descartes selbst leistet dies in großem Detail in seinen als Lehrbuch konzipierten *Prinzipien der Philosophie* (*Principia philosophiae*, 1644). In diesem Werk entwickelt er ein Bild von der Natur als ganz und gar wirkursächlich zu erklärendem Mechanismus. Dieses Bild von Natur und ihrer wissenschaftlichen Erklärung vollzieht den nahezu vollständigen Bruch mit der aristotelischen Naturwissenschaft, die bis dahin die Naturerklärung beherrscht hat: In wissenschaftlichen Erklärungen der letzteren Art wird danach gefragt, *wozu* etwas da ist, d. h. nach seinem Ziel oder Zweck, und die Erklärung eines Sachverhalts dann dadurch geleistet, dass er als ein Mittel zu eben diesem Zweck begriffen wird («Körper bewegen sich, weil sie auf andere Körper einwirken sollen»). Solchen teleologischen Erklärungen setzt Descartes nun eine vollständige Erklärung der Natur aus dem Prinzip von Ursache und Wirkung entgegen («Körper bewegen sich, weil andere Körper auf sie einwirken»). Solche Kausalerklärungen sind die Grundlage der modernen Naturwissenschaft, der Descartes den Weg bereitet hat.

Dass die *Existenz* ausgedehnter Gegenstände gesichert ist, gilt insbesondere auch für die Existenz unseres *eigenen* Körpers: Unser Körper ist ausgedehnte Substanz. Allerdings wissen wir noch nicht, ob wir selbst nicht einfach Substanzen sind, die sowohl denkend als auch ausgedehnt sind. Descartes verneint diesen für uns so natürlichen Gedanken in seiner *Sechsten Meditation* vehement. Zwar haben wir Menschen Geist und Körper, aber wir müssen das verstehen als eine Zusammensetzung aus zwei wesentlich verschiedenen Substanzen. Denn Ausdehnung

und Denken können nicht Eigenschaften ein und derselben endlichen Substanz sein, da Ausdehnung geradezu definiert ist als das, was nicht denkt, und Denken als das, was nicht ausgedehnt ist. Weil sich ihre wesentlichen Prädikate ausschließen, müssen die *res extensa* und die *res cogitans* verschiedene Substanzen sein – und wir Menschen uns als aus zwei endlichen Substanzen zusammengesetzt begreifen.

Descartes wird aufgrund dieser Argumentation, die die *Meditationen* beschließt, immer wieder vorgeworfen, ein gespaltenes Menschenbild propagiert zu haben. Mit dem Dualismus von Körper und Geist habe er eine in der Konsequenz für die Neuzeit unheilvolle Trennung zwischen Geist und Körper inauguriert. Nun verwandte Descartes einige Mühe auf die Frage, wie Geist und Körper beim Menschen zusammenwirken. Neben den metaphysischen Ausführungen, die sich zu diesem Thema in den *Meditationen* finden, vertrat er auch eine empirische Theorie des Zusammenwirkens von Körper und Geist. Wie er in der vor 1637 entstandenen Schrift *Abhandlung über den Menschen* (*Traité de l'homme*, 1662) ausführt, erhält ein spezielles Hirnorgan, die Zirbeldrüse, den Kontakt zwischen geistigen und körperlichen Prozessen aufrecht. Auch in seinem letzten Werk, den *Leidenschaften der Seele* (*Les passions de l'âme*, 1649), greift Descartes auf diese Lehre zurück. Die sogenannten Lebensgeister – dabei handelt es sich um sehr feine, materielle Körper, die sich in unseren Nervenbahnen bewegen – kommen aufgrund körperlicher Reizungen und Zustände in der Zirbeldrüse in bestimmten Mustern an und verursachen dadurch Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsbilder oder sie werden von der Zirbeldrüse in den Körper gesandt und veranlassen körperliche Prozesse und Bewegungen. Allerdings wurde Descartes nach der Veröffentlichung der *Meditationen* durch Prinzessin Elisabeth von der Pfalz (1618–80) in mehreren Briefen dazu gedrängt, sich nicht nur als Naturwissenschaftler, sondern auch als Metaphysiker zur Frage zu äußern, ob denn der Körper überhaupt auf den Geist einwirken könne und umgekehrt, d. h. zum Problem der mentalen Verursachung. Wer war diese adlige Philosophin?

Die Diskussion mit Elisabeth von der Pfalz

Elisabeth war die Tochter des protestantischen Kurfürsten Friedrich V. von Böhmen (1596–1632), der kurze Zeit König von Böhmen war (1619/20) und anschließend in die Niederlande ins Exil musste. Der Dreißigjährige Krieg verwehrte der Familie die Rückkehr. Elisabeth erhielt im Exil eine umfassende Ausbildung in klassischen Sprachen und wurde vermutlich auch in Logik, Mathematik, Politik und Philosophie unterrichtet. Sie ist ein Beispiel dafür, dass im 17. Jahrhundert zahlreiche Frauen trotz sozialer Hindernisse philosophisch tätig waren. Neben ihr zählen Marie de Gournay (1556–1645), Anna Maria von Schürman (1607–78), Margaret Cavendish (1623–73), Anne Conway (1631–79), Gabrielle Suchon (1632–1703), Damaris Masham (1659–1708), Mary Astell (1666–1731) oder Émilie du Châtelet (1706–49) zu Denkerinnen, die philosophisches Interesse verdienen. Wir werden ihnen teilweise in späteren Kapiteln noch begegnen. Anders als Elisabeth haben alle diese Philosophinnen philosophische Abhandlungen publiziert und nicht wenige unter ihnen sympathisierten mit dem Cartesianismus. Weil die *res cogitans*, wie etwa auch der Cartesianer François Poulain de la Barre (1647–1723) in *De l'égalité des deux sexes* (*Über die Gleichheit der beiden Geschlechter*, 1673) ausdrücklich argumentierte, kein Geschlecht haben kann, konnte mithilfe des Cartesianismus der intellektuellen Ungleichbehandlung der Geschlechter entgegengetreten werden. Aufgrund dieses emanzipatorischen Potenzials des Cartesianismus wäre es verkehrt, den cartesianischen Dualismus letztlich als Repression des Körpers und damit mutmaßlich auch der Frau zu betrachten. In dieser Debatte nahmen Denkerinnen dezidiertere Positionen ein.

So argumentierte Mary Astell in *A Serious Proposal to the Ladies* (*Ein ernsthafter Vorschlag für Damen*, 1694, 1697), dass Frauen und Männer dasselbe rationale Vermögen zu komme und sie deshalb vergleichbare Bildungschancen verdienen. Dies erscheint vor dem Hintergrund des cartesianischen Dualismus zwingend, bestimmt doch die rationale Seele (*res co-*

gitans) die Natur des Menschen, und diese hat im Unterschied zum Körper (*res extensa*) kein Geschlecht. Im Unterschied zur tugendhaften Frau, die der rationalen Natur des Menschen entsprechend lebt, passt sich die untugendhafte Frau den überkommenen Gewohnheiten und den Meinungen anderer an, legt zu viel Wert auf Schönheit und Jugend und entwickelt ihre intellektuellen Fähigkeiten unzureichend. Während die untugendhafte Frau in ihrer zweiten, von der Gewohnheit bestimmten Natur aufgeht und sich auf ihren Körper konzentriert, bemüht sich die tugendhafte Frau um ein Leben gemäß ihrer eigentlichen, von Gott gegebenen Natur, ihrer rationalen Seele. Astells Argumentation ist nicht nur eine Forderung nach intellektueller Autonomie, sondern auch nach Authentizität – wie Jacqueline Broad [2015] argumentiert.

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de