

# Thomas Grundmann

## Descartes' Cogito-Argument

### Versuch einer sinnkritischen Rekonstruktion

»*Cogito ergo sum* – ich denke, also bin ich« (CES), sagt Descartes. Keiner, der diesen Satz unvoreingenommen erwägt, kann sich des Eindrucks erwehren, dass er wahr und unbezweifelbar ist. Wie sollte man auch ernsthaft daran zweifeln können, dass man selbst, der man diesen Gedanken ja immerhin denkt, existiert? Es sieht fast so aus, als handelte es sich um eine Binsenweisheit. Dennoch ist, von Augustinus einmal abgesehen,<sup>1</sup> niemand vor Descartes auf den Gedanken gekommen, diese Einsicht explizit zu machen. Vielleicht liegt das daran, dass wir gewöhnlich im Denken so sehr von den Gegenständen unseres Denkens absorbiert werden, dass wir dabei unsere subjektive Perspektive auf sie einfach übersehen. Sobald man einmal auf sie aufmerksam geworden ist, erscheint die Sache aber offensichtlich und trivial. Auf jeden Fall war Descartes der Erste, der diese Gewissheit zum höchsten Prinzip der Philosophie erhoben hat. Darin, so sagt man, liegt seine unverwechselbare Modernität, dass er eine subjektive Gewissheit zum Fundament alles Wissens er-

1 Augustinus' Cogito-Argument findet sich in *De Civitate Dei*, Buch XI, 26. Dort heißt es: »Denn wenn ich mich täusche, bin ich. Wer nämlich nicht ist, kann sich keinesfalls täuschen; und auf diese Weise bin ich, wenn ich mich täusche. Da ich demnach bin, wenn ich mich täusche, wie könnte ich mich dann darüber täuschen, dass ich bin, wenn doch sicher ist, dass ich bin, wenn ich mich täusche? Da ich es also bin, der sich täuscht, auch wenn ich mich täusche, steht außer Zweifel, dass ich weiß, dass ich bin« (Übersetzung nach C. Horn, »Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?« *De Civitate Dei*, Buch XI, 26«, in: *De civitate Dei*, herausgegeben von C. Horn, Berlin 1997, S. 109-129; hier S. 110). Diese Stelle legt eine Interpretation nahe, die meiner späteren Descartes-Interpretation sehr nahe kommt, da ich in dieser Interpretation sehr viel aus dem Gedanken des Getäuscht-werdens mache. Ich glaube also, dass Augustinus' und Descartes' Cogito-Argumente nahe verwandt sind. Aber bei Descartes hat das CES eine ganz andere Funktion als *fundamentum inconcussum* alles Wissens und als Rahmen des methodologischen Solipsismus. Diese beiden Gedanken spielen bei Augustinus noch keine zentrale Rolle. Vgl. auch dazu Horn, C., »Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?«, a. a. O.

hoben hat. Ein Fundament, auf dem das gesamte Haus unseres Wissens aufgebaut werden soll und dessen ontologische Interpretation Descartes dazu geführt oder – vielleicht besser – verführt hat, den Referenten des »ich« als denkende, nicht-materielle Seelensubstanz zu verstehen.

Beide Gedanken – also das CES als erkenntnistheoretisches Fundament zu betrachten und die durch diesen Satz ausgedrückte eigene Existenz als rein geistig zu interpretieren – haben eine atemberaubende Wirkungsgeschichte gehabt, vor allem wenn man an die Rezeption im Deutschen Idealismus denkt.<sup>2</sup> Heute steht man dem cartesianischen Fundamentalismus und seinem Dualismus häufig mit größerer Distanz gegenüber. Doch auch Philosophen, die diesbezüglich Vorbehalte haben, sind vielfach der Überzeugung, dass der Satz CES einen epistemischen Sonderstatus besitzt. Wenn es überhaupt sicheres Wissen gibt, dann scheint es in diesem Satz paradigmatisch verkörpert zu sein, egal ob sich daraus andere Wahrheiten begründen lassen oder nicht.

In diesem Artikel möchte ich mich auf den epistemischen Status des Descartes'schen Cogito konzentrieren und von seiner weiteren Funktion für das System der Philosophie absehen. Auch wenn wir alle irgendwie von der Gewissheit der eigenen Existenz in der Reflexion auf unser Denken überzeugt sind, so sind wir doch nach wie vor weit davon entfernt, genau zu verstehen, welchen epistemischen Status Gedanken von der Art »Ich denke«, »Ich bin« oder eben »Ich denke, also bin ich« haben und wie sie diesen Status bekommen. Vor allem ist aber unklar, wie Descartes selbst die Sache gesehen hat. Es gibt in diesem Zusammenhang Äußerungen von ihm, die sich zunächst zu widersprechen scheinen. *Erstens* betont Descartes an vielen Stellen den *Schlusscharakter* seines Grundsatzes CES. Dem scheint zu widersprechen, dass er an anderer Stelle die *unmittelbare Gewissheit* des eigenen Denkens und der eigenen Existenz hervorhebt und eine *sylogistische Interpretation* ausdrücklich *ablehnt*. *Zweitens* spielt der Schluss CES gerade in Descartes' Hauptwerk – seinen *Meditationen* – keine tragende Rolle. Und *drittens* behauptet Descartes in der »Zweiten Meditation« zwar, dass die eigene Existenz unbezweifelbar gewiss sei. In der »Dritten Meditation« scheint

<sup>2</sup> Vgl. zur Wirkungsgeschichte Frank, M., *Selbstgefühl*, Frankfurt am Main 2002, Kapitel VII; Brands, H., »*Cogito ergo sum*«. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg/München 1982.

er das jedoch gleich wieder zurückzunehmen, wenn er sagt, dass nichts gewiss sei, solange nicht die Existenz eines allgütigen, nicht-betrügerischen Gottes bewiesen ist.

Ich werde zu zeigen versuchen, dass und wie sich die scheinbaren Widersprüche in Descartes' Texten auflösen lassen. Ich möchte außerdem dafür plädieren, dass Descartes für die Gewissheit der eigenen Existenz im stärksten epistemischen Sinne eintritt und diese *nicht* vom Gottesbeweis abhängig macht. Schließlich möchte ich zeigen, dass der Nachweis dieser Gewissheit in der »Zweiten Meditation« auf einem Argument beruht, das nicht von der Struktur CES ist. Die genaue Analyse dieses Arguments wird, so hoffe ich, zeigen, dass sich Descartes' Gewissheitsanspruch mit Bezug auf die eigene Existenz auch sachlich verteidigen lässt. Im *ersten Teil* werde ich einige wichtige Grundbegriffe Descartes' klären. Im *zweiten Teil* werde ich versuchen, das CES kohärent zu interpretieren. Im *dritten Teil* werde ich zeigen, dass und warum die Gewissheit der eigenen Existenz nicht durch das CES verteidigt werden kann. Ich werde sodann die herkömmlichen Interpretationen der relevanten Passage in der »Zweiten Meditation« kritisieren. Schließlich werde ich im *vierten Teil* meinen eigenen Interpretationsvorschlag textnah und in Auseinandersetzung mit sachlichen Einwänden vorstellen, um dann mit einigen Überlegungen über die Konsequenzen meiner Interpretation zu schließen.

## I

Beginnen möchte ich mit einigen Begriffsklärungen. Descartes sagt, dass die eigene Existenz gewiss, ja sogar im höchsten Maße gewiss (*certissimum*) sei (AT VII 25). Sein Begriff der Gewissheit gehört in eine Reihe mit anderen epistemischen Begriffen wie *subjektive Gewissheit*, *Evidenz* und *Infallibilität*, muss aber von all diesen Begriffen sorgfältig unterschieden werden. Für Descartes liegt Gewissheit (oder Unbezweifelbarkeit) genau dann vor, wenn es keine »wohlerwogenen Gründe« zum Zweifeln gibt (AT VII 21). Solche Gründe bestehen, wenn sich Situationen vorstellen lassen, in denen uns die Dinge genau so erscheinen, wie sie uns tatsächlich erscheinen, in denen unsere auf die Erscheinung gestützte Überzeugung jedoch falsch ist. Wenn sich solche Situationen vorstellen lassen und nicht

mit Hilfe von Gründen ausgeschlossen werden können, dann ist die fragliche Überzeugung bezweifelbar und nicht gewiss. Wenn Täuschungssituationen dagegen prinzipiell unvorstellbar sind oder ausnahmslos alle mit guten Gründen ausgeschlossen werden können, dann liegt eine cartesianische Gewissheit vor.<sup>3</sup>

Es ist offensichtlich, dass damit extrem hohe epistemische Anforderungen verbunden sind, die die Bedingungen subjektiver Gewissheit weit überschreiten. Von *subjektiver Gewissheit* spricht man, wenn eine felsenfeste und unerschütterliche Überzeugung vorliegt. Diese psychologische Einstellung kann beispielsweise ein Dogmatiker auch dann haben, wenn nicht alle vorstellbaren Täuschungsmöglichkeiten ausgeschlossen sind. Er kann diese Möglichkeiten schlichtweg ignorieren.<sup>4</sup>

Descartes unterscheidet die cartesianische Gewissheit auch von der Evidenz. Wenn gilt, dass eine Proposition für jeden, der sie erwägt, so einleuchtend ist, dass er sie glauben muss, dann kann man von Evidenz sprechen (AT VII 36). Für Descartes haben klare und deutliche Vorstellungen diesen Status der Evidenz. Doch natürlich ist es sehr wohl denkbar, dass ein Betrügergott uns auch in den Propositionen täuschen könnte, die für uns evident sind. Darauf macht Descartes ausdrücklich aufmerksam, wenn er in der »Ersten Meditation« zeigt, dass die mathematischen Einsichten zwar evident, aber möglicherweise auf einer Täuschung durch einen Betrügergott beruhen könnten (AT VII 21).

Schließlich ist auch die Infallibilität nicht hinreichend für cartesianische Gewissheit. Es kann nämlich sein, dass wir zwingende Gründe für eine Meinung haben (und sie in diesem Sinne infallibel ist), wir aber nicht in der Lage sind, die Unmöglichkeit von Täuschungsszenarien aus unserer Perspektive zu erkennen. Die cartesianische Gewissheit ist also offenbar eine maximale epistemische Auszeichnung.

3 In der »Ersten Meditation« entwickelt Descartes verschiedene vorstellbare skeptische Situationen (wie Sinnestäuschungen, die Traumhypothese oder den betrügerischen Gott), um ein operationales Kriterium für Gewissheit in seinem Sinne an der Hand zu haben.

4 Für cartesianische Gewissheit ist die subjektive Gewissheit jedoch nicht einmal notwendig. Es gibt Menschen, die Zweifel selbst dann noch plagen würden, wenn alle Täuschungsmöglichkeiten ausgeschlossen wären. Insofern schließt die cartesianische Gewissheit die Existenz von psychologischen Zweifeln nicht aus.

Kommen wir nun zum Begriff des Denkens (*cogitare*). Descartes verwendet ihn bekanntlich sehr viel weiter als wir heute. Wir sagen, dass jemand an etwas denkt, wenn wir ihm einen rein begrifflichen Bewusstseinsinhalt zuschreiben (im Unterschied zum anschaulichen Gehalt der Wahrnehmung, Empfindung oder Imagination) und wenn wir annehmen, dass er eine spezifische Einstellung zum Inhalt hat (er denkt bloß daran, es liegt keine Überzeugung, kein Zweifel und kein Wunsch vor). Wenn Descartes dagegen vom Denken spricht, dann liegt eine beliebige Einstellung zu einem beliebig verfassten Inhalt vor. Man denkt auf irgendeine Weise immer irgendetwas. Man könnte also sagen, dass *Denken* bei Descartes als Gattungsbegriff für intentionale Einstellungen im Allgemeinen fungiert.<sup>5</sup> Deshalb sagt er: »Ein denkendes Wesen! Was heißt das? Nun – ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet« (AT VII 28).

## II

Der Satz CES taucht (in lateinischer oder französischer Fassung) an zahllosen Stellen in Descartes' Werk auf, allerdings interessanterweise nicht in den *Meditationen*, worauf ich noch zurückkommen werde. Wie ist dieser Satz zu verstehen? Nahe liegend wäre die Interpretation, dass hier ein enthymematischer Syllogismus vorliegt. Aus der Prämisse »ich denke« und dem (unterdrückten) Obersatz »Alles, was denkt, existiert« wird geschlossen, dass ich existiere. Für eine solche Interpretation spricht das für syllogistische Schlüsse charakteristische »ergo« als Inferenzterminus.<sup>6</sup> Außerdem scheint Descartes in seinen *Prinzipien* (I, 10) ausdrücklich im Sinne eines Schlusses mit unterdrückter Prämisse zu argumentieren, wenn er sagt:

5 *Vorstellungen* scheiden aus, weil *cogitationes* bei Descartes auch Willensakte sein können. *Bewusstsein* muss nicht auf etwas gerichtet sein, sondern kann einfach einseitig verstanden werden (»eine Person hat Bewusstsein«).

6 Brands, H., *Cogito ergo sum*, macht in seiner sorgfältigen Studie auf etwa 50 Textstellen aufmerksam, an denen CES beziehungsweise das französische Äquivalent ausdrücklich vorkommen oder wo sonstige Inferenztermini einen Schluss kenntlich machen.

»Wenn ich deshalb hier gesagt habe, der Satz: *Ich denke, also bin ich* sei von allen der erste und gewisseste, der sich dem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was ›Denken‹, was ›Dasein‹, was ›Gewissheit‹ sei; ebenso, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht existiert, und dergleichen; sondern ich habe nur ihre Aufzählung nicht für nötig erachtet, weil das die einfachsten Begriffe sind und sie für sich allein nicht die Erkenntnis eines existierenden Dinges gewährleisten« (AT VIII 18).

Offenbar ist Descartes der Ansicht, dass man aus dem *Ich denke* nur dann *Ich existiere* erschließen könne, wenn man zusätzlich weiß, daß es unmöglich ist, daß das, was denkt, nicht existiert, oder – was dasselbe ist – dass es notwendig ist, dass alles, was denkt, existiert. Genau hier lässt sich der unterdrückte Obersatz lokalisieren. Dagegen spricht allerdings Descartes' ausdrückliche Zurückweisung der syllogistischen Interpretation des CES in seinen Er widerungen auf die »Zweiten Einwände« von Mersenne, die ich in ganzer Länge anführen möchte:

»Wenn wir aber bemerken, daß wir denkende Dinge sind, so ist das ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird; und auch, wenn jemand sagt: ›Ich denke, also bin ich, oder existiere ich‹, so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas ›durch sich selbst Bekanntes‹ durch einen einfachen Einblick des Geistes an, wie sich daraus ergibt, daß, wenn er sie durch einen Syllogismus ableiten wollte, man vorher den Obersatz erkannt haben müßte: ›Alles, was denkt, ist oder existiert‹, während man vielmehr umgekehrt diesen erst daraus erfährt, daß man bei sich erfährt, es sei unmöglich zu denken, ohne zu existieren. Denn es ist die Natur unseres Geistes, daß er die allgemeinen Sätze nur aus der Erkenntnis des Besonderen bildet« (AT VII 140 f.).

An dieser Stelle nennt Descartes zwei Argumente gegen eine syllogistische Interpretation des CES. Erstens müsste der Obersatz »Alles, was denkt, existiert« unabhängig vom »ich denke« als gewiss erkannt werden. Doch das würde dem Status des CES als erstes Prinzip der Philosophie widersprechen. Wir müssten dann nämlich mit dem Obersatz noch ein weiteres Prinzip annehmen; und die eigene Existenz hätte gar keinen Prinzipienstatus mehr, sondern wäre selbst abgeleitetes Theorem. Das zweite Argument gegen die syllogistische Interpretation hängt von einer bestimmten Auffassung des Obersatzes ab. Wenn wir diesen Satz als *synthetischen Satz* über existierende Dinge in der Welt verstehen, dann müssen wir ihn nach

Descartes durch eine vollständige Induktion rechtfertigen. Wir müssten also zunächst mit Bezug auf jedes einzelne denkende Ding (einschließlich unserer selbst) herausfinden, dass es existiert, um auf diesem Wege erkennen zu können, dass alle denkenden Dinge existieren. Doch dann würde der Syllogismus offensichtlich epistemisch zirkulär. Um den Obersatz zu rechtfertigen, müssten wir die Wahrheit der Konklusion bereits voraussetzen.<sup>7</sup> Deshalb scheint Descartes zu fordern, dass wir unser Denken und unsere eigene Existenz unmittelbar durch Intuition erkennen müssen.<sup>8</sup>

Burman hat Descartes bereits zu Lebzeiten auf den drohenden Widerspruch zwischen den beiden zitierten Äußerungen hingewiesen (AT V 147). Meines Erachtens besteht jedoch gar kein Widerspruch. Für Descartes ist die syllogistische Interpretation nur insofern problematisch, als sie das Problem des Rechtfertigungszirkels aufwirft und durch den Verlust der unmittelbaren Einsicht in die Wahrheit der Konklusion den Prinzipienstatus des CES gefährdet. Diese Probleme lassen sich jedoch lösen, ohne den Schlusscharakter des CES aufzugeben. Wenn man den Obersatz nämlich, wie Descartes in den *Prinzipien* vorschlägt, als »ewige Wahrheit« (*Prinzipien* I, 49) auffasst, das heißt als einen analytischen oder logischen Satz, dann kann man dessen notwendige Wahrheit auch direkt durch rationale Intuition einsehen, ohne die Eigenschaften aller einzelnen denkenden Dinge in der Welt erkennen zu müssen. Das Zirkularitätsproblem entfällt in diesem Fall.

Wie ist die unterdrückte Prämisse genauer zu verstehen? Descartes war sicher nicht der Meinung, dass der Begriff des Denkens notwendigerweise den Begriff der Existenz enthält, wie ihm von Kant zu Unrecht vorgeworfen wird (KrV, B 422 Fußnote). In diesem Fall würde hier ein ähnlicher Fehler wie im ontologischen Gottesbeweis begangen, wo aus dem Begriff Gottes auf dessen Existenz geschlossen wird. Descartes recurriert vielmehr auf ein

7 Das gilt natürlich nur, wenn man mit Descartes annimmt, dass das Verfahren der induktiven Rechtfertigung immer eine vollständige Induktion erfordert. Letztlich lässt sich Descartes' Urteil wohl nur im Kontext seiner umfassenden Kritik des Syllogismus in den *Regulae* verstehen.

8 Bereits in den *Regulae* sagt er in diesem Sinne: »So kann jeder intuitiv mit dem Verstand sehen, daß er existiert, daß er denkt, daß ein Dreieck von nur drei Seiten (...) begrenzt wird und Ähnliches (...).« Vgl. *Regulae* III (AT X 368); vgl. auch den Brief Descartes' an den Marquis von Newcastle, März/April 1648 (AT V 137 f.).

gewisses semantisches Wissen, über das jeder verfügt, der den Satz »Ich denke« versteht. Wenn man diesen Satz für wahr hält, dann legt einen seine logische Form – das Auftreten eines singulären Terminus und eines Tätigkeitsprädikats – auf die Annahme fest, dass es einen Referenten des Personalpronomens »ich« gibt. Etwas abstrakter gesprochen: Ein Prädikat F kommt einem Individuum a nur dann zu, wenn ein mit a identisches Individuum existiert.<sup>9, 10</sup> Damit komme ich zum zweiten Argument gegen die syllogistische Interpretation – die fehlende unmittelbare Einsicht in die Konklusion. Descartes möchte das CES offenbar so verstehen, dass aus einer intuitiv evidenten Prämisse – dem »ich denke« – auf eine Existenzpräsupposition geschlossen wird. Diesen Schluss könnte man formal zweifellos durch die Explikation einer zusätzlichen Prämisse als Syllogismus rekonstruieren. Aber Descartes hält das für unnötig, ja sogar redundant, weil jeder, der die Prämisse versteht, unmittelbar erkennt, dass die Konklusion daraus folgt, da ein evidentes logisches Axiom den Zusammenhang herstellt. Diese Interpretation passt nun vorzüglich zu Descartes' Charakterisierung des CES als intuitive Einsicht. An einer wichtigen Stelle in den *Regulae* bezeichnet er nämlich selbst Propositionen, die aus Prinzipien unmittelbar *erschlossen* werden, als intuitive Erkenntnisse.<sup>11</sup> Es

9 Formal:  $Fa \rightarrow \exists x (x = a)$ . Eine Interpretation in dieser Richtung hat bereits Scholz, H., »Über das cogito, ergo sum«, in: *Kantstudien* 36 (1931), S. 126-147, hier: S. 137, vorgeschlagen. Hintikka, J., »Cogito, ergo sum: Inference or Performance?«, in: *René Descartes. Critical Assessments*, a. a. O., Band II, S. 162-184, hält den Schluss für zirkulär, weil seine Gültigkeit von der Annahme abhängt, dass unsere Namen auf aktual existierende und nicht auf fiktionale Gegenstände referieren.

10 Deshalb hat Gassendi in seinen »Fünf Einwänden« gegen Descartes sicher Recht damit, dass der Schluss auf die eigene Existenz genauso aus »ich laufe« hätte gezogen werden können. Dieser Schluss würde dasselbe Schema erfüllen. Descartes macht in seiner Erwiderung nur darauf aufmerksam, dass die Prämisse »ich laufe« im Unterschied zu »ich denke« nicht gewiss ist (AT VII 352).

11 Vgl. *Regulae* III (AT X 370): »Hier also unterscheiden wir die Intuition des Geistes von der zuverlässigen Deduktion dadurch, daß in dieser eine Art Bewegung oder Zeitfolge erfaßt wird, in jener nicht so, und außerdem, weil zu dieser die gegenwärtige Evidenz nicht notwendig ist, wie zur Intuition, sondern sie vielmehr ihre Zuverlässigkeit gewissermaßen von dem Gedächtnis erborgt. Woraus folgt, daß man zwar von jenen Propositionen, die aus ersten Prinzipien unmittelbar erschlossen werden, je nach Gesichtspunkt sagen kann, daß sie bald durch Intuition, bald durch Deduktion erkannt werden, von den Prinzipien selbst dagegen, daß sie nur durch Intuition, von den entfernteren Schlußfolgerungen aber,

besteht also gar kein Widerspruch zwischen Descartes' Behauptung (in seiner Erwiderung auf Mersenne), dass das CES unmittelbar durch Intuition erkannt werde, und seiner Behauptung (in den *Prinzipien*), dass hier ein inferentielles Wissen vorliegt.

### III

Der Satz CES beinhaltet gemäß dieser *Standardinterpretation* eine unmittelbar evidente Folgerung (»ich existiere«) aus einer unmittelbar evidenten Prämisse (»ich denke«).<sup>12</sup> Er ist im zuvor erklärten Sinne insgesamt unmittelbar evident. Seine Evidenz verbürgt jedoch keine cartesianische Gewissheit, wie ich eingangs gezeigt habe. Evident ist ein Satz, dessen Wahrheit jedem sofort einleuchtet, der ihn erwägt. Doch das schließt die Vorstellbarkeit von Täuschungsmöglichkeiten nicht aus. Descartes sagt ausdrücklich und wiederholt, dass evidente Vorstellungen durch einen Betrügergott getäuscht werden könnten (AT VII 21, 36). Wie kann also die Gewissheit des CES gesichert werden? An dieser Stelle ergibt sich offenbar eine Zwickmühle der folgenden Art: Entweder Descartes bleibt bei der Evidenz des CES stehen, dann kann dieser Satz kein *Prinzip* der ganzen Philosophie darstellen, weil ein solches Prinzip Gewissheit haben soll. Oder Descartes versucht die Gewissheit dieses Satzes aus weiteren Prämissen abzuleiten, dann verliert das CES jedoch den Status eines *ersten* Prinzips, weil es inferenziell gestützt wird.

Wie befreit sich Descartes aus dieser Klemme? Hier muss man zwei unterschiedliche Strategien unterscheiden. In seinen eher populären Schriften wie dem *Discours* oder den *Prinzipien* bleibt die Gewissheit des Prinzips CES eine bloß dogmatische Behauptung.

daß sie ausschließlich durch Deduktion erkannt werden« (meine Hervorhebung).

12 Diese Rekonstruktion des Arguments wird von Wilson, M., *Descartes*, London 1978, S. 53, als »naive Interpretation« bezeichnet. In diesem Sinne interpretieren auch Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Sussex 1978, Kapitel 3, und Perler, D., *René Descartes*, München 1998, das Cogito-Argument. Allerdings verstärken sie den epistemischen Status der Ausgangsprämisse zusätzlich durch Anleihen bei der performativen Interpretation (s. u.), indem sie sagen, dass die Prämisse einen selbst verifizierenden Charakter habe.

Sie wird vorausgesetzt, aber nicht erwiesen. In seinen *Meditationen* versucht Descartes hingegen, die cartesianische Gewissheit der eigenen Existenz wirklich nachzuweisen. Diesen Nachweis der Gewissheit möchte ich im Folgenden genauer untersuchen.

Bevor ich auf einzelne Interpretationsvorschläge eingehe,<sup>13</sup> hier zunächst die entscheidende Textpassage aus der »Zweiten Meditation« in ganzer Länge. Descartes hat durch seinen radikalen Zweifel alle seine Vormeinungen ohne jede Einschränkung in Frage gestellt. Er fährt nun fort:

»Aber woher weiß ich denn, daß es nichts anderes als alles bereits Aufgezählte gibt, an dem zu zweifeln auch nicht der geringste Anlaß vorliegt? Gibt es etwa einen Gott, oder wie ich den sonst nennen mag, der mir diese Vorstellungen einflößt? – Weshalb aber sollte ich das annehmen, da ich am Ende selbst ihr Urheber sein könnte? Also wäre doch wenigstens ich irgend etwas? Aber – ich habe bereits geäußert, daß ich irgendeinen Sinn, irgendeinen Körper habe. Doch hier stütze ich: was soll daraus folgen? Bin ich etwa so an den Körper und die Sinne gefesselt, daß ich ohne sie nicht sein kann? Indessen, ich habe mir eingeredet, daß es schlechterdings nichts in der Welt gibt: keinen Himmel, keine Erde, keine denkenden Wesen, keine Körper, also doch auch wohl mich selbst nicht? Keineswegs; sicherlich war ich, wenn ich mir etwas eingeredet habe. – Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich täuscht. – Nun, wenn er mich täuscht, so ist unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: »Ich bin, ich existiere«, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist« (AT VII 24 f.).

Zweierlei ist an dieser Textpassage auffällig. Erstens kommt der Satz CES nirgendwo explizit vor; und zweitens hört sich vor allem der letzte Satz so an, als ginge es Descartes bei dem Verhältnis zwischen Denken und der eigenen Existenz gar nicht um eine inferenzielle Relation zwischen Prämisse und Konklusion, sondern darum, dass bestimmte Gedanken von ihrem Inhalt her reflexiv auf ihre eigenen Existenzbedingungen gerichtet sind. Dann würde allein *das Auftreten* des Gedankens »Ich bin, ich existiere« in einem Denker *den Inhalt* dieses Gedankens wahr machen. Diese *performativ-reflexive*

<sup>13</sup> Vgl. den neueren nützlichen Überblick Hofmann-Riedinger, M., »Das Rätsel des Cogito ergo sum«, in: *Studia Philosophica* 55 (1996), S. 115-136.

*Interpretation* des Arguments wurde in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts erstmals von Hintikka vorgeschlagen und wiederholt von anderen Interpreten aufgegriffen und modifiziert, unter anderem von Andreas Kemmerling.<sup>14</sup> Der Grundgedanke dieser Interpretation ist folgender: Normalerweise sind die Tatsachen, die einen Gedanken wahr (oder falsch) machen, von diesem Gedanken unabhängig. Nun gibt es aber reflexive Gedanken, wie den Gedanken »Der Denker dieses Gedankens (ich) existiert jetzt«, die durch ihre Existenz (als konkrete Gedanken eines Denkers) allein wahr gemacht werden. Diese Gedanken sind *selbst verifizierend*; und sie sind auch unfehlbar, weil es unmöglich ist, dass sie falsch sind, wenn sie existieren. Umgekehrt würde im Fall einer Negation dieser Gedanken (also wenn ich glaube, dass ich nicht existiere) ein Widerspruch zwischen ihren Existenzbedingungen und ihrem Gehalt auftreten. Solche Gedanken wären, wie Hintikka sagt, *existentiell inkonsistent*. Genau diese Eigenschaften sollen den epistemischen Sonderstatus von Gedanken der Art »Ich existiere« ausmachen.

Obwohl sich die performativ-reflexive Interpretation des Cogito-Arguments derzeit großer Beliebtheit erfreut, ist sie meines Erachtens sowohl aus interpretatorischen als auch aus sachlichen Gründen unbefriedigend. Zunächst die interpretatorischen Bedenken: (1.) Der Satz, der die performative Interpretation zu bestätigen scheint, also der Satz, »daß dieser Satz: »Ich bin, ich existiere«, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist«, leistet bei Descartes keineswegs die ganze Begründungsarbeit – was er tun müsste, wenn die Interpretation richtig wäre –, sondern er ist vielmehr die Konklusion einer vorangehenden Argumentation – einer Argumentation, die von der performativen Interpretation einfach unter den Tisch fallen gelassen wird. (2.) In diesem vorangehenden Argument macht Descartes deutlich, dass die eigene Existenz auch aus dem Denken beliebiger anderer Dinge neben der eigenen Existenz begründet werden kann, das heißt auch von Gedanken ausgehen kann, die keinen selbstverifizierenden Charakter haben. Im Text heißt es beispielsweise: »Nun, wenn er [der Betrü-

<sup>14</sup> Vgl. dazu Hintikka, J., »Cogito ergo sum«, a. a. O.; Slezak, P., »Descartes's Diagonal Deduction«, in: *René Descartes. Critical Assessments*, a. a. O., S. 235-260; Kemmerling, A., »Eine reflexive Deutung des Cogito«, in: *Theorie der Subjektivität*, herausgegeben von K. Cramer u. a., Frankfurt am Main 1987, S. 141-166, und *Ideen des Ichs*, Frankfurt am Main 1996.

gergott, T. G.] mich [hier muss man hinzusetzen: in irgendeinem Gedanken, T. G.] täuscht, so ist unzweifelhaft, daß ich bin.« Die Wahrheit des Gedankens »ich existiere« wird also bei Descartes weder durch diesen Gedanken allein begründet, noch spielt er eine notwendige Rolle in der Begründung. Descartes kommt nur zu dem Ergebnis, dass er immer wahr ist, wenn er gedacht wird. Wie er zu diesem Ergebnis kommt, ist vorläufig noch ganz offen.

Es gibt aber auch einen sachlichen Einwand gegen die performative Rekonstruktion des Cogito-Arguments. Aus der Perspektive von Descartes sind selbstverifizierende Gedanken nur ontologisch, nicht aber epistemisch in irgendeiner Weise ausgezeichnet. Ihre Wahrheit hängt allein von ihnen selbst ab. Aber – und das ist der springende Punkt – ihre Wahrheit lässt sich aus dem Verständnis ihres propositionalen Inhalts allein nicht erkennen. Um diese Wahrheit zu erkennen, müssen wir über eine minimale Theorie der Existenzbedingungen von Gedanken verfügen. Wir müssen also wissen, dass propositionale Gehalte nur existieren können, wenn sie konkret instantiiert sind und einem existierenden Subjekt angehören. Vielleicht ist dieses Wissen selbstverständlich. Aber es ist doch ein *Wissen*, das vorausgesetzt werden muss, damit wir den selbstverifizierenden Charakter der betreffenden Gedanken erkennen können. Oder wir setzen ein unmittelbares Selbstwissen von propositionalen Einstellungen und deren Zugehörigkeit zu uns als denkenden Subjekten voraus. Erst wenn wir wahlweise ein theoretisches Wissen oder ein Selbstwissen *dogmatisch* voraussetzen, können wir erkennen, dass der Gedanke »ich existiere« sich selbst verifiziert beziehungsweise dass der Gedanke »ich existiere nicht« existentiell inkonsistent ist.<sup>15</sup> Solches Wissen ist normalerweise nicht strittig, und genau das macht das performative Argument auf den ersten Blick so plausibel. Wenn es jedoch darum geht, cartesianische Gewissheiten zu erweisen, dann sind selbst solche minimalen Annahmen unzulässig. Deshalb gelingt es der performativen Interpretation nicht, Descartes' Argument als überzeugendes Argument zu rekonstruieren.<sup>16</sup>

15 Vgl. zu einer ähnlichen Kritik auch Gallois, A., »The Indubitability of the Cogito«, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 81 (2000), S. 363-384; hier S. 367.

16 Dass die Eigenschaft der Selbstverifikation als Kriterium cartesianischer Gewissheit nicht ausreicht, kann man auch daran erkennen, dass einige Wahrheitsträger oder Tätigkeiten diese Eigenschaft besitzen, die offensichtlich die Anforderung einer solchen Gewissheit nicht erfüllen. Wenn ich zum Beispiel an die Tafel

Alternativ zur performativ-reflexiven Interpretation des Cogito-Arguments gibt es den Vorschlag, das Argument als indirektes Argument zu verstehen. Indirekte Argumente verteidigen Prinzipien durch den Nachweis, dass diese sich nicht konsistent bestreiten oder bezweifeln lassen.<sup>17</sup> Meines Erachtens ist der Münsteraner Philosoph Heinrich Scholz der Erste gewesen, der das Cogito-Argument als indirektes Argument gedeutet hat. In seinem berühmten Descartes-Aufsatz aus den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts heißt es:

»Wir haben den radikalen Zweifel Descartes' eingeschränkt auf den Zweifel an allem, was sinnhaft bezweifelt werden kann; denn an allem kann ich deshalb nicht zweifeln, weil ich dann auch bezweifeln müßte, daß ich an allem zweifle.«<sup>18</sup>

Scholz macht sich in diesem Argument die Auffassung zunutze, dass es hinreicht, irgendeine Einstellung zu Propositionen wie »Ich denke« oder »Ich existiere« einzunehmen, um diese Propositionen wahr zu machen. Er unterstellt dabei, dass jede propositionale Einstellung ein Modus des Denkens (im Sinne von »cogitare«) ist und dass propositionale Einstellungen immer von existierenden Subjekten unterhalten werden müssen. Nun muss man aber für die Existenz einer propositionalen Einstellung gegen den Skeptiker gar nicht mehr argumentieren, weil das Zweifeln selbst eine propositionale Einstellung ist, die der Skeptiker akzeptieren muss. Der Zweifel konstituiert sich ja allererst, indem ich die Einstellung des Zweifels zu den fraglichen Meinungen einnehme. Wenn nun gilt, dass die Existenz jeder beliebigen propositionalen Einstellung die Wahrheit der Propositionen »Ich denke« oder »Ich existiere« garantiert, dann garantiert paradoxerweise auch das *Bezweifeln* dieser Propositionen

schreibe, dass ich diesen Satz an die Tafel schreibe, so verifiziert mein Anschreiben das, was ich anschreibe. Dennoch sind natürlich Zweifel möglich. Ich könnte mich etwa aufgrund einer Sinnestäuschung bezüglich der Existenz der Tafel irren.

17 Bereits Aristoteles verwendet ein indirektes Argument, um den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als Prinzip zu verteidigen. Er weist in seiner *Metaphysik* (1006a) darauf hin, dass jeder, der dieses Prinzip bestreitet, es bereits voraussetzen muss, damit er überhaupt etwas Bestimmtes und nicht sein Gegenteil bestreitet. Dieses Prinzip lässt sich folglich nicht konsistent bestreiten.

18 Vgl. Scholz, H., »Über das Cogito, ergo sum«, in: *Kantstudien* 36 (1931), S. 126-147; hier S. 144; ähnliche Interpretationen haben Röd, W., *Descartes, Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, München 1995, Kapitel III.4, und Stone, J., »Cogito ergo sum«, in: *Journal of Philosophy* 90 (1993), S. 462-468, vorgeschlagen.

ihre Wahrheit. Deshalb kann niemand durch seinen Zweifel an diesen Propositionen ihre Wahrheit konsistent in Frage stellen. In diesem Sinne sind sie unbezweifelbar.<sup>19</sup>

Scholz kann sich mit seiner Interpretation auf Bemerkungen von Descartes in den, wenn man sie so nennen will, vorkritischen *Regulae* berufen.<sup>20</sup> Die Interpretation wird aber vor allem durch die folgende Passage aus der populären Spätschrift *Recherche de la Vérité* gestützt:

»EUDOXOS: Da Ihr nun einmal nicht leugnen könnt, daß Ihr zweifelt, und es im Gegenteil gewiß ist, daß Ihr zweifelt, und sogar so gewiß, daß Ihr daran nicht zweifeln könnt, so ist es auch wahr, daß Ihr, die Ihr zweifelt, seid; und das ist sogar so wahr, daß Ihr auch daran nicht zweifeln könnt« (AT X 515).<sup>21</sup>

Offenbar hat Descartes den Nachweis der Unbezweifelbarkeit beziehungsweise der Gewissheit der eigenen Existenz mitunter genau so verstanden, wie Scholz es vorschlägt. Es ist jedoch signifikant, dass diese Überlegungen in der angeführten Passage aus der »Zweiten Meditation« keinerlei Rolle spielen. Sie sind als Interpretation dieser Stelle ungeeignet. Obwohl der Vorschlag sachlich zunächst überzeugender aussieht als das performativ-reflexive Argument, kann auch er einer genaueren Überprüfung nicht standhalten. Das Argument unterstellt, dass die skeptische Herausforderung davon abhängt, dass es jemanden mit einer ganz bestimmten – nämlich einer zweifelnden – Einstellung zu den fraglichen Propositionen gibt. Diese Annahme erscheint mir jedoch zu stark. Es lassen sich einfach verschiedene, miteinander unverträgliche mögliche Welten rein propositional beschreiben. Angesichts dieser Alternativen ist es unklar, welche der Beschreibungen wahr ist. Es ist möglich, dass Descartes im Winterrock vor seinem Kamin sitzt und das Papier seines Manuskripts in seinen Händen spürt. Aber es ist genauso mög-

19 Vgl. Stone, J., »Cogito ergo sum«, a. a. O.

20 Vgl. *Regulae* XII (AT X 421): »Wenn zum Beispiel Sokrates sagt, er zweifle an allem, so folgt hieraus notwendig: also erkennt er wenigstens dies, daß er zweifelt (...).«

21 Vgl. auch *Recherche* AT X 523: »EUDOXOS: Darin bin ich in der Tat mit Euch einverstanden, Epistemon, daß wir vorher wissen müssen, was Zweifel, was Denken ist, bevor wir völlig überzeugt sind von der Wahrheit dieses Schlusses: Ich zweifle, also bin ich; oder, was dasselbe ist: ich denke, also bin ich.« Übersetzung nach Schmidt, A. (Hg.), *Meditationen*, S. 261.

lich, dass es keinen Himmel, keine Erde, keine denkenden Wesen und keine Körper gibt. In diesem Fall wären Descartes, seine Hände, sein Winterrock, sein Manuskript und der Kamin inexistent. Beides sind alternative Beschreibungen der aktualen Welt. Welche wirklich zutrifft, bleibt offen. Wenn man die skeptische Problemstellung so beschreibt, dann muss man nicht auf zweifelnde Subjekte rekurrieren, um das Problem zu erzeugen; und damit scheidert auch dieser Vorschlag, die Grenzen jedes sinnvollen Zweifels zu erweisen.

#### IV

Die beiden bislang behandelten Vorschläge zur Rekonstruktion des Cogito-Arguments unterscheiden sich, insofern dieses Argument einmal (im Fall der performativ-reflexiven Interpretation) als direktes und das andere Mal (in der Interpretation von Scholz) als indirektes Argument verstanden wird. Beiden Vorschlägen ist jedoch gemeinsam, dass sie die subjektiven Vollzugsbedingungen des Denkens beziehungsweise Zweifelns zum Angelpunkt des Arguments machen. Ich glaube, dass man Descartes' Cogito-Argument, wenigstens soweit es sich in der »Zweiten Meditation« manifestiert, als indirektes Argument verstehen muss, dass sich dieses Argument jedoch *nicht* auf die subjektiven Vollzugsbedingungen des Zweifels, sondern die notwendigen *inhaltlich-semantischen Elemente* jeder nur möglichen skeptischen Hypothese bezieht. Wenn sich solche Elemente finden ließen, dann wären sie unbezweifelbar gewiss. Ich möchte im Folgenden anhand einer detaillierten Analyse der bereits zitierten Passage aus der »Zweiten Meditation« zeigen, dass Descartes genau in diesem Sinne argumentiert.<sup>22</sup>

Führen wir uns zu diesem Zweck noch einmal die Ausgangslage vor Augen. In der »Ersten Meditation« hat Descartes seinen radikalen Zweifel konsequent bis ans Ende getrieben. Es ist möglich, dass es keinerlei Dinge in der Außenwelt gibt und dass auch das Subjekt der *Meditationen* als Wesen aus Fleisch und Blut nicht

22 Der Einzige, der ebenfalls bis zu einem gewissen Grade in diese Richtung argumentiert, ist Frankfurt, H. G., »Descartes's Discussion of His Existence in the Second Meditation«, in: *René Descartes. Critical Assessments*, a. a. O., Band II, S. 185-206.

existiert. All das könnte Inhalt einer grandiosen Täuschung durch einen Betrügergott sein. Es sieht so aus, als gäbe es keine Grenzen möglichen Irrtums, als würden uns alle vermeintlichen Gewissheiten zwischen den Händen zerrinnen. Genau an dieser Stelle ändert Descartes seine Methode, allerdings ohne es wirklich explizit zu sagen. Er fragt von nun an nicht mehr, ob es irgendetwas gibt, das noch außerhalb des Bereichs möglicher Täuschung liegt, denn zumindest die letzte Stufe des Zweifels – der so genannte metaphysische Zweifel – scheint sich auf alle Bereiche unseres vermeintlichen Wissens zu beziehen. Von nun an lautet Descartes' Frage, ob die skeptischen Hypothesen selbst auf irgendwelche inhaltlichen Annahmen festgelegt sind. Wenn jede – auch die radikalste – skeptische Hypothese zu bestimmten inhaltlichen Annahmen über die Welt gezwungen wäre, dann ließen sich nämlich diese Annahmen nicht mehr konsistent bezweifeln. Eine zusätzliche positive Rechtfertigung dieser cartesianischen Gewissheiten würde damit überflüssig werden.

Diese Überlegung wendet Descartes zu Beginn der relevanten Textstelle zunächst direkt auf die Hypothese des Betrügergottes an. Wenn alle unsere Vormeinungen nur mit Hilfe dieser Hypothese in Zweifel gezogen werden könnten, dann wäre zumindest die Existenz eines betrügerischen Gottes unbezweifelbar gewiss. Genau das erwägt Descartes, wenn er sich fragt: »Gibt es etwa einen Gott, oder wie ich den sonst nennen mag, der mir diese [trügerischen, T. G.] Vorstellungen einflößt?« Doch diese Vermutung wird sofort zurückgewiesen. Die Hypothese des *Genius malignus* ist zwar eine Möglichkeit, den radikalen Zweifel in Szene zu setzen, doch es gibt auch Alternativen, die ohne die Existenz eines wie auch immer gearteten göttlichen Wesens auskommen. Descartes begnügt sich hier damit, eine einzige alternative Erklärung der möglichen globalen Täuschung anzuführen. »Weshalb aber sollte ich das [nämlich die Existenz Gottes, T. G.] annehmen, da ich doch am Ende selbst ihr Urheber sein könnte?« Wenn wir uns täuschen, müssen wir also nicht durch einen bösen Dämon getäuscht werden, wir könnten auch selbst (unbewusst) die Ursache der Täuschung sein.<sup>23</sup> Angesichts dieser und anderer denkmöglicher Alternativen zeigt sich, dass der

23 In der »Ersten Meditation« hatte Descartes auch das Schicksal, den Zufall oder eine Verkettung unglücklicher Umstände als mögliche Ursache in Betracht gezogen (AT-VII 21).

Zweifel auf keine bestimmte Erklärung der Täuschung festgelegt ist. Deshalb lässt sich auch die eigene Existenz nicht als einzig mögliche Ursache der Täuschung beweisen.

Descartes geht deshalb in seinen weiteren Überlegungen nicht mehr auf die Ursachen der Täuschung ein. Er erwägt stattdessen, ob er sich nicht diesseits aller Täuschungen als Subjekt seiner Denktätigkeit gewiss ist. Schließlich habe er sich ja – gegen Ende der »Ersten Meditation« – die Fiktion eingeredet, dass die Welt überhaupt nicht existiert; und »sicherlich war ich, wenn ich mir etwas eingeredet habe«. An dieser Stelle ist nun zweierlei höchst bemerkenswert. Erstens haben wir hier endlich eine – wenn auch versteckte – Version des CES gefunden. Das Sich-etwas-Einreden ist sicherlich ein Modus des *cogitare*. Und daraus soll hier die eigene Existenz geschlossen werden.<sup>24</sup> Zweitens, und das scheint mir der entscheidende Punkt zu sein, identifiziert sich Descartes nicht mit diesem Argumentationsvorschlag, sondern weist ihn zurück mit dem Hinweis, dass es [gemäß der Betrügergotthypothese] »einen, ich weiß nicht welchen, allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger [gibt], der mich geflissentlich stets täuscht«. Descartes scheint also der Rekurs auf die Selbstevidenz des Subjekts aller Denktätigkeiten nicht auszureichen, um einen archimedischen Punkt gegen den Zweifel sicherzustellen. Diese Evidenz erweist sich in der Konfrontation mit dem Zweifel als dogmatisch, weil sie dem Zweifel einfach nur entgegengestellt wird und kein Element der skeptischen Hypothese selbst ist. Das CES wird von Descartes im Rahmen der »Zweiten Meditation« also gerade *nicht* als Argument für die cartesianische Gewissheit der eigenen Existenz gewertet.

Der wirkliche Haltepunkt des Zweifels wird erst mit dem nächsten Schritt erreicht. So unterschiedlich die Ursachen auch sein mögen, die verschiedene skeptische Hypothesen zur Erklärung der Täuschung anführen, eines ist ihnen doch allen gemeinsam: dass es jemanden gibt, der getäuscht wird. Eine skeptische Hypothese ohne ein Opfer der Täuschung wäre keine. Descartes sagt: »[W]enn er [der Betrügergott oder ein anderer Urheber, T. G.] mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin.« Jede skeptische Hypothese enthält also analytisch die Annahme von Täuschung, das heißt, sie

24 Ich möchte hier davon absehen, dass sich die Formulierung auf die Vergangenheit bezieht.

impliziert die Existenz eines Subjekts, das falsche Gedanken für wahr hält. Das ist der entscheidende Punkt.

Wenn ich also glaube, dass ich existiere, dann kann meine Täuschung unmöglich umfassend sein. Die Annahme, dass ich auch in meiner Überzeugung, dass ich existiere, getäuscht werde, ist nämlich *semantisch widersprüchlich* oder inkonsistent. Diese Annahme impliziert einerseits, dass ich existiere, da ich Opfer einer Täuschung bin; und sie impliziert andererseits, dass ich nicht existiere, da meine Überzeugung, dass ich existiere, Teil der Täuschung ist. Selbst ein allmächtiger Betrügergott hat jedoch nicht die Macht, in sich widersprüchliche Weltbeschreibungen zu realisieren. Deshalb heißt es im Text weiter: »Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertigbringen, daß ich nicht bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.«

Wenn meine Rekonstruktion des Cogito-Arguments in der »Zweiten Meditation« richtig ist, dann hat Descartes bislang gezeigt, dass sich radikale skeptische Hypothesen wie die Betrügergottthese nicht konsistent gegen den Satz »Ich existiere« richten lassen. Doch was folgt daraus für die Wahrheit dieses Gedankens?

Nehmen wir also meinen Gedanken »Ich existiere«. Entweder ich nehme ihn für bare Münze und akzeptiere seinen Inhalt als eine unmittelbar gegebene Tatsache. Dann nehme ich den Standpunkt des naiven Realismus ein und kann an seiner Wahrheit nicht rütteln. Oder ich versuche, den Gedanken skeptisch in Frage zu stellen. Eine skeptische Distanzierung vom naiven Realismus kann nur gelingen, wenn ich den Inhalt eines Gedankens nicht alternativlos als Tatsache auffasse, sondern auch die Alternative berücksichtige, dass es sich möglicherweise nur um eine bloße Erscheinung oder bloße Überzeugung handeln könnte, die nicht den Tatsachen entspricht. Ich kann mich von fast jeder Tatsache dadurch skeptisch distanzieren, dass ich von *p* zu *es erscheint mir so, als ob p* aufsteige. Aber das gelingt eben nicht bei allen Gedanken. Eine Ausnahme ist der Gedanke »Ich existiere«. Entweder ich halte ihn unmittelbar für wahr oder ich erwäge, dass es mir bloß so erscheint, als ob ich existiere, und unterliege aber in Wahrheit einer Täuschung.

Der zweite Fall ist jedoch unmöglich, weil er – wie wir gesehen haben – semantisch inkonsistent ist. Doch dann ist eine Distanzierung von der Wahrheit des Gedankens »Ich existiere« unmöglich.

Deshalb kommt Descartes am Ende zu der Konklusion, »daß dieser Satz: »Ich bin, ich existiere«, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.« So weit meine Interpretation der Textstelle.

Wenn wir den Gedanken CES erwägen, dann ist das, was er besagt, evident für uns, wir erfassen seine Wahrheit klar und deutlich. Das genügt jedoch nicht, um die cartesianische Gewissheit dieses Gedankens zu erweisen. Dafür bedürfte es zusätzlich eines Nachweises seiner Unbezweifelbarkeit. Deshalb entwickelt Descartes in der »Zweiten Meditation« ein *indirektes Argument* gegen den Zweifel. Es soll zeigen, dass es bestimmte *semantische Sinnbedingungen* jeder möglichen skeptischen Hypothese gibt. Solche Sinnbedingungen sind *per se* nicht mehr konsistent bezweifelbar und deshalb im von Descartes gewünschten Sinne gewiss. Zu den Sinnbedingungen jeder skeptischen Hypothese gehört nun nach Descartes die eigene Existenz (und die Existenz des eigenen Denkens), weil jede skeptische Hypothese den Bezug auf ein Opfer der Täuschung (mich selbst) und dessen getäuschte Gedanken enthalten muss.

Ich halte dies nicht nur für die richtige Interpretation des Cogito-Arguments, sondern möchte darüber hinaus die These vertreten, dass Descartes' indirektes Argument auch in der Sache überzeugt. Dagegen gibt es jedoch mindestens zwei Einwände. *Erstens* kann man sich fragen, ob die skeptischen Hypothesen tatsächlich Täuschungen und Getäuschte ins Spiel bringen müssen oder ob Descartes den Skeptiker damit unzulässigerweise mehr behaupten lässt, als nötig ist. Warum genügt es nicht, so lautet der Einwand, wenn man einfach die *Möglichkeit* anführt, dass es keine materielle Welt und auch keine denkenden Wesen gibt?

Dieser Einwand lässt sich nur dann beantworten, wenn man den Ausgangspunkt der methodischen Skepsis richtig lokalisiert. Wäre es so, dass uns zwei konkurrierende mögliche Beschreibungen der Welt zur Auswahl stünden, von denen eine die Welt so beschreibt, wie wir sie normalerweise auffassen, während die andere eine metaphysisch leere Welt ohne materielle Dinge und denkende Wesen beinhaltet, dann würde sich das Problem der Unentscheidbarkeit zwischen ihnen ergeben. Der Zweifel wäre dann nicht auf Täuschungshypothesen angewiesen.

Die Sache verhält sich jedoch anders. Bevor die philosophische Reflexion einsetzt, stehen wir auf dem Standpunkt des naiven Rea-

lismus. Wir nehmen unsere Gedanken für bare Münze, und das heißt, dass wir uns unmittelbar den Tatsachen gegenübersehen. Wenn der Skeptiker nun einfach die *Möglichkeit* einer alternativen Weltbeschreibung ins Spiel bringt, dann können wir uns auf die uns gegebenen Tatsachen berufen, um auszuschließen, dass diese Alternative wirklich ist. Der Skeptiker kann den Standpunkt des naiven Realismus nur dadurch angreifen, dass er eine alternative Beschreibung des Gegebenen vornimmt. Demnach sind uns nicht die Tatsachen, sondern bloße Erscheinungen beziehungsweise Überzeugungen hinsichtlich dieser Tatsachen direkt gegeben; und von denen ist vorstellbar, dass sie trügerisch sind. Wir müssen also unser eigenes Subjekt und dessen intentionale Einstellungen nicht dogmatisch gegen den Skeptiker ins Feld führen, sondern er selbst muss das Subjekt und seine Zustände ins Spiel bringen. Ohne diesen Zug verliert die Skepsis ihr skeptisches Potenzial, mit ihm sind dem Zweifel jedoch die genannten Sinnbedingungen gesetzt.<sup>25</sup>

Es gibt zweitens noch einen weiteren Einwand, der in diesem Zusammenhang häufig zu hören ist. Warum muss die skeptische Hypothese neben der Existenz von getäuschten Gedanken auch die Existenz eines getäuschten Subjekts annehmen? Ist diese Annahme nicht viel zu stark, wenn es um die essenziellen Minimalbedingungen für einen sinnvollen Zweifel geht? Lichtenberg hat als Erster diesen Verdacht gehabt. Ihm zufolge reicht es völlig aus, wenn man sagt »Es denkt«. Zu den Wahrheitsbedingungen dieses Satzes gehört aber genauso wenig die Existenz eines ontologischen Subjekts, wie man bei dem Satz »Es blitzt« irgendeinen Träger der Blitze unterstellen muss.<sup>26</sup>

Zunächst sieht es tatsächlich so aus, als wäre die Existenz falscher Gedanken hinreichend für das Phänomen der Täuschung. Eine genauere Analyse dieses Begriffs zeigt jedoch, dass dies nicht richtig sein kann. Propositionen können wahr oder falsch sein. Eine Täu-

25 Vgl. in diesem Sinne auch Gallois, A., »The Indubitability of the Cogito«, a. a. O.

26 Vgl. Lichtenberg, C. G., *Sudelbücher*, Heft K, Aphorismus 76, in: ders., *Vermischte Schriften*, Göttingen 1844, Bd. I, S. 99: »Es denkt«, sollte man sagen, so wie man sagt: »es blitzt«. Zu sagen »cogito« ist schon zu viel, sobald man es durch »Ich denke« übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist ein praktisches Bedürfnis.« Eine ähnliche Kritik gibt es auch von Russell, B., *Philosophie des Abendlandes*, Darmstadt 1950, S. 471.

schung erfordert darüber hinaus jedoch, dass der falsche propositionale Gehalt auch *für wahr gehalten wird*. Eine Täuschung kann also ohne eine spezifische propositionale Einstellung zum Gehalt des Gedankens nicht vorliegen. Solche Einstellungen müssen jedoch als Relationen eines Subjekts zu diesem Inhalt verstanden werden. Sie implizieren insofern die Existenz eines Subjekts. So viel zum zweiten Einwand.

Ich möchte nun die Ergebnisse meiner Analyse zusammenfassen: Der Satz CES ist für Descartes das erste und unmittelbar evidente Prinzip aller Philosophie. Die unmittelbare Evidenz dieses Prinzips schließt – wie wir gesehen haben – nicht aus, dass dabei die Evidenz der eigenen Existenz aus der Evidenz des eigenen Denkens *erschlossen* wird. Allerdings kann dieser Schluss allein die cartesianische Gewissheit des Prinzips nicht sicherstellen. Dafür ist ein flankierendes, indirektes Argument erforderlich, das Descartes vor allem in seinen *Meditationen* entwickelt. Aus diesem Grunde spielt dort das CES als Argument keine zentrale Rolle. In der »Dritten Meditation« wird nun meines Erachtens dieses indirekte Argument gar nicht mehr in Frage gestellt. Was Descartes hier unter Berufung auf einen möglichen Betrügergott in Frage stellt, ist die Gewissheit klarer und deutlicher (das heißt evidenter) Vorstellungen. Das betrifft auch die Evidenz, dass der Betrügergott es nicht fertig bringen kann, »daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas bin«. Doch es betrifft nicht das antiskeptische Argument der »Zweiten Meditation«, weil dieses eben gerade nicht von irgendwelchen evidenten Einsichten abhängt. Wenn das richtig ist, dann lassen sich Descartes' Bemerkungen zum Cogito mit Hilfe meines Interpretationsvorschlags kohärent verstehen.

Und was wird von Descartes tatsächlich als unbezweifelbar gewiss erwiesen? Meines Erachtens ist die in der »Zweiten Meditation« erreichte Gewissheit *absolut punktuell*. Gewiss ist, dass ich existiere, insofern ich irgendetwas denke. Doch es bleibt unbestimmt, wer oder was ich im ontologischen Sinne bin und wie lange ich existiere. Das sind Fragen, die sich an dieser Stelle nicht mit Gewissheit beantworten lassen. Descartes setzt viel daran, dem Leser zu suggerieren, dass sich die Gewissheit der eigenen Existenz auch auf die verschiedenen Inhalte der eigenen Gedanken ausdehnen lässt. Dann hätten wir auch Gewissheit darüber, was jeweils Inhalt unserer eige-

nen Gedanken ist. Ich glaube jedoch nicht, dass diese Extension zulässig ist. Wir können uns von allen Tatsachen skeptisch distanzieren, indem wir die Möglichkeit einführen, dass es uns bloß so scheint, als ob die Tatsache bestehe. Diese skeptische Distanzierung verbürgt die eigene Existenz. Aber da sie sich im Prinzip auch auf die Tatsachen des eigenen Bewusstseinslebens anwenden lässt, besteht hier keine Immunität gegenüber dem Zweifel. Descartes' gegenteilige Behauptung (AT VII 29) ist nichts anderes als ein Dogma. Im Endeffekt bleibt die Gewissheit des CES also ein ausdehnungsloser Punkt.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Für Hinweise, Diskussion und Kritik möchte ich ganz besonders Manfred Frank, Heinz-Dieter Heckmann, Frank Hofmann, Jean-Christophe Merle, Catrin Misselhorn, Helge Rückert, Andreas Schmidt, Oliver Scholz und Konrad Utz danken.

## Tomis Kapitan Selbstbewusstsein und Freiheit

### I. Die Annahme offener Alternativen

Als praktische Wesen handeln wir mit einem Gefühl der Freiheit oder, um Kants denkwürdige Formulierung zu verwenden, »unter der Idee der Freiheit«. Diese Einstellung liegt immer dann vor, wenn wir entscheiden, was wir tun sollen. Sie zeigt sich am deutlichsten, wenn wir auf das reflektieren, was wir voraussetzen, während wir überlegen. Stellen Sie *sich* einen jungen Mann vor, Imad, der unter einer repressiven Militärbesatzung lebt und überlegt, ob er sich dem Widerstand anschließen, das Land verlassen oder stillschweigend mit seinem Studium fortfahren soll, in der Hoffnung, dass die Besatzung durch die Anstrengung anderer beendet wird. Jede dieser Alternativen hat voraussichtlich Folgen von großer Tragweite für seine physische Sicherheit, seine Selbstachtung und die Verwirklichung seiner Ziele. Dennoch kann er seine Unentschiedenheit nicht länger tolerieren und hat das Gefühl, dass er sich auf irgendetwas festlegen muss. Eines ist offensichtlich: Imad steht vor alternativen Handlungsverläufen, von denen er jeden für *offen* hält, von ihm zu diesem Zeitpunkt umgesetzt zu werden. Käme er zu der Ansicht, dass irgendeine der Alternativen keine echte Option mehr ist, würde er aufhören, darüber nachzudenken, *ob* er sie wählen soll.

Das »Gefühl« (*sense*) oder »Bewusstsein« (*awareness*) eines Handelnden für seine persönliche Freiheit besteht in nichts anderem als in der Annahme offener Alternativen, die durch die Reflexion explizit gemacht werden. Aber was genau ist ihr Inhalt? *Was* akzeptiert man, wenn man einen Handlungsverlauf für »offen« hält? Um sich über die Intuitionen klar zu werden, nehmen Sie an, ein Freund Imads würde seine Überlegungen unterbrechen und ihn fragen, worüber er genau nachdenkt.

*Freund:* Hast du das Gefühl, dass du jede der Handlungen, die du in Betracht ziehst, ausführen *kannst*?

*Imad:* Klar kann ich, je nachdem, welche ich wähle.

*Freund:* Das heißt, wenn du irgendeine dieser Handlungen wählst, würdest du sie mit Absicht ausführen?