

Descartes’ „Ich denke, also bin ich.“

Philosophie und Wissenschaften

Stephan Siemens

Inhalt

1. Absolut sicheres Wissen	1
2. Der Zweifel	3
3. Ich denke, also bin ich	6
Exkurs: Ist „Ich denke, also bin ich“ ein Schluss?	8
4. Der Beweis vom Dasein Gottes	9
5. Begründung oder Kritik wissenschaftlicher Rationalität?	11

1. Absolut sicheres Wissen

Irren ist menschlich, und vielleicht geht es Ihnen genauso wie mir, dass Sie sich reichlich irren. Mitunter sind solche Irrtümer peinlich, und man erinnert sich deswegen an sie. Es gibt aber auch andere Fälle: Ich erinnere Irrtümer dann besonders gut, wenn ich viel aus ihnen, genauer gesagt aus ihrer Korrektur, gelernt habe. Vielleicht geht Ihnen auch das so. Warum erinnert man sich oft an die Korrektur eines Irrtums so gut? Vielleicht, weil sie mit einem bestimmten Aha-Effekt verbunden sind.

Wer sich im Irrtum befindet, kann nämlich nicht wissen, dass dies so ist. Wer sich im Irrtum befindet, irrt gewissermaßen doppelt, einerseits in dem, worin er sich sachlich irrt, und andererseits darin, dass er glaubt, sich nicht zu irren. Er irrt sich nicht nur in dem, worin er irrt, sondern auch darin, dass er irrt. Das kann man nicht nur in Gedanken unterscheiden, obwohl bei jedem Irrtum immer beides zusammen vorkommen muss. Das kann auch bei der Auflösung eines Irrtums eine wichtige Rolle spielen. Wenn ich mich auf dem Weg zum Bahnhof verlaufen habe, kann ich etwa nach einer gewissen Strecke feststellen, dass ich im Irrtum bin und der von mir eingeschlagene Weg nicht zum Bahnhof führt, obwohl ich nicht weiß, wie der Weg zum Bahnhof sich von dem Weg unterscheidet, den ich gegangen bin. Ich habe den Irrtum als Irrtum durchschaut, aber gewissermaßen nur zur Hälfte korrigieren können.¹

¹. Ich weiß dann, dass dieser Weg nicht zum Bahnhof führt. Irgendein anderer Weg führt zum Bahnhof. Mehr weiß ich nicht. Die Unbestimmtheit dessen, was ich weiß, hängt offenbar damit zusammen, dass ich zwar weiß, dass ich mich geirrt habe, nicht aber, worin ich mich geirrt habe. Wüsste ich das, so wäre ich auch in der Lage, zu bestimmen, welcher der richtige Weg zum Bahnhof ist. Ich könnte etwa sagen: Da und da bin ich falsch abgebogen. Ich hätte nicht nach rechts, sondern nach links gehen müssen. Der Unbestimmtheit, bzw. Bestimmtheit der Korrektur des Irrtums entspricht die Unbestimmtheit, bzw. Bestimmtheit der Verneinung

Der Irrtum zeigt sich dann darin, dass ich unmittelbar in meinem Bewusstsein eine Vorstellung oder Meinung habe, dass etwas so oder so sei, was außerhalb des Bewusstseins, in Wirklichkeit, gar nicht so ist. Ich meinte, auf diesem Weg zum Bahnhof zu kommen, in Wirklichkeit, außerhalb meines Meinens, aber zeigt es sich, dass der Weg woanders hinführt. (Es stellt sich hier also ein Gegensatz von Innerhalb und Außerhalb des Bewusstseins dar, wobei das Innen als fraglos und unmittelbar gegeben vorgestellt wird, während das Außen als durch das Innen erschlossen oder doch zumindest als erschließbar erscheint.) Es bleibt jedoch zweifelhaft, ob die Wirklichkeit außerhalb unseres Bewusstseins richtig aufgefasst wird, ob unseren Vorstellungen im Bewusstsein auch etwas außerhalb des Bewusstseins, im Sein, entspricht.

Von Wissen könnte man dann sprechen, wenn das, was ich mir in meinem Bewusstsein so und so vorstelle, auch einer Realität außerhalb des Bewusstseins entspricht. Gilt das nicht, dann handelt es sich nicht um Wissen, sondern um eine Täuschung. Ist diese Täuschung allgemein, dann ist die Wissenschaft auf einem falschen Wege. In ungefähr so einer Situation sieht Descartes die mittelalterliche Wissenschaft: Sie befindet sich auf dem falschen Weg. Aber man weiß nur, dass er falsch ist. Welches der richtige Weg ist und wie der richtige Weg einzuschlagen ist, wie man zu wahrhaftem, und das heißt zweifelsfrei wahrem Wissen kommt, das weiß man nach Descartes noch nicht. Es scheint überhaupt auch unsicher, ob so etwas uns sterblichen Vernunftwesen möglich ist. Wenn aber ein zweifelsfreier Ausgangspunkt des Wissens nicht gefunden werden kann, einer der gewiss wahr ist, dann kann es im eigentlichen Sinne keine Wissenschaft geben. Denn was auf untergrabenen Fundamenten ruht, kann nicht fest und zweifelsfrei gebaut sein. Es muss immer wieder einstürzen. Also kann es auch keine Wissenschaft sein.

Die mittelalterliche Wissenschaft ist schon erschüttert durch Galileo Galilei und seine naturwissenschaftlichen Experimente, die eine völlig andere Form der Wissenschaft als die mittelalterliche zeigen. Aber diese Form der Wissenschaft des Galileo Galilei, eine Art Erfahrungswissenschaft, genügt Descartes nicht. Denn sie führt nicht zu zweifelsfreiem Wissen. Erfahrungswissen ist und bleibt immer Zweifeln unterworfen. Deswegen kann sich Descartes auch nicht der Methode des Galileo Galilei für die Philosophie anschließen, wie das etwa der gleichzeitig lebende englische Philosoph Hobbes versucht. Die Philosophie hat nach Descartes eine Grundlegungsfunktion für die Einzelwissenschaften. Denn die Einzelwissenschaften setzen die Vernünftigkeit ihrer Methoden, ihre eigene Rationalität einfach voraus. Sie fragen sich nicht danach, inwiefern und warum ihre Methoden rational sind. Im Gegenteil scheint ihnen eine solche Frage müßig. Sie lösen sich aus den – der traditionellen Wissenschaftsform verbundenen – Überlegungen über theoretische Voraussetzungen und lesen stattdessen im „Buch der Natur“, wie das dann genannt wird. Ihnen ist die Hauptsache, dass diese Methoden funktionieren. Funktionieren sie nicht, dann müssen sie geändert werden, bis sie funktionieren. Das genügt Descartes nicht. Denn ein solches Verfahren ist

in dem Satz: Dies ist nicht der Weg zum Bahnhof. In einem der Fälle müsste man fortfahren: Lasst uns herauskriegen, welcher dann der Weg zum Bahnhof ist, denn da gibt es unendlich viele Möglichkeiten, die wir gar nicht eingrenzen können. Die andere Fortsetzung müsste lauten: Nicht dies ist der Weg zum Bahnhof, sondern jener andere hier. Denn zu einem bestimmten Ziel gibt es einen durch dieses Ziel bestimmten Weg, der also ein bestimmter anderer Weg als der irrtümlich für richtig gehaltene ist. Auf den richtigen Weg aber kommt es an, wenn ich zum Bahnhof will. Da reicht es nicht, zu wissen, dass es irgendein anderer ist.

nicht vernünftig, sondern im Gegenteil blindes Herumtappen. Eine wissenschaftliche und rationale Methode muss sich auch rational begründen und ableiten lassen. Nur das führt zu einem Wissen, das diesen Namen verdient. Eine solche Ableitung wissenschaftlicher Rationalität, die absolut sichere Erkenntnis ermöglicht, versucht Descartes in seinen „Meditationen über die erste Philosophie“ zu geben: Eine wissenschaftliche Begründung wissenschaftlicher Rationalität. Denn die Einzelwissenschaften verfahren insofern gerade nicht rational, als sie ihre Methoden selber nicht rational ableiten. Deswegen bedarf es der Philosophie, die eine solche rationale Ableitung der Rationalität der Einzelwissenschaften durchführt von einem ersten absolut zweifelsfreien Ausgangspunkt. Eine solche Begründung hat Descartes zu geben versucht. Ich werde am Ende auf die Frage zurückkommen, ob Descartes eine solche Begründung der einzelwissenschaftlichen Rationalität gelungen ist und was von einem solchen Vorhaben zu halten ist.

Nach Descartes jedenfalls befindet sich die mittelalterliche Wissenschaft auf einem unwahren Weg. Die Wissenschaft vom Typ des Galileo Galilei geht zwar einen anderen Weg, kümmert sich aber nicht um die Wissenschaftlichkeit ihres Wissens. Für eine wissenschaftliche, philosophische Begründung wissenschaftlichen Wissens bedarf es nach Descartes eines Neuanfangs. Diesen Neuanfang hat Descartes in den „Meditationen“ gemacht. Jeder und jede muss seiner Meinung nach einmal in seinem theoretischen Leben diesen Weg gemacht haben. Wir werden Descartes auf den ersten Schritten dieses Weges folgen. Descartes beschreibt sich, wie er diesen Weg geht, aber er meint mit „ich“ nicht sich als Individuum, sondern jeden und jede als mögliches Subjekt der Wissenschaft, als Wissenschaftlerin und Wissenschaftler, wie sich noch zeigen wird. Jeder und jede, der und die diesen Weg geht, wird sich als mögliches Subjekt wahrer Wissenschaft inne und kann also – theoretisch – wahre Wissenschaft betreiben. Voraussetzung dafür ist, dass er keine praktischen Sorgen hat, dass er frei von Alltagsorgen ist. Denn der Alltag und die Praxis bringen eigene, nicht zu hinterfragende Voraussetzungen in das Denken hinein, von denen zu abstrahieren ist, wenn man zu wissenschaftlicher Wahrheit gelangen will. Die Wissenschaft erscheint also von vorneherein als abstrahiert von der Praxis². Descartes hat keine Sorgen. Er hat alle Vorkehrungen getroffen, um seine Theorie – abstrahiert von der Alltagspraxis – treiben zu können.

2. Der Zweifel

Der Weg des Descartes zu sicherer Wissenschaft beginnt mit einem grundlegenden Zweifel. Denn Descartes stellt, ähnlich wie wir eben, fest, dass er sich häufig geirrt hat. Er hat zudem in seiner wissenschaftlichen Ausbildung viel Falsches gelernt. Nun will er dadurch sicheres Wissen erreichen, dass er an allem zweifelt, was irgend unsicheres Wissen ist. Ziel des

². Unter Praxis ist bei Descartes die individuelle Praxis zu verstehen, die Alltagsorgen und die Ethik. Eine gesellschaftliche Praxis liegt ganz außerhalb seines Horizonts. Aber da er die Wissenschaft aus der individuellen Alltagspraxis löst, verkennt er zugleich, dass sie Moment der gesellschaftlichen Praxis ist. So löst er die Wissenschaft aus den Zusammenhängen, deren Begreifen zur Erreichung wirklicher Autonomie notwendig wäre. Er bleibt bei der Abstraktion von der individuellen Praxis stehen und erreicht so nur eine eingebildete Autonomie dadurch, dass er von den wirklich heteronom machenden – aber damit auch von den wirklich Autonomie ermöglichenden – Zusammenhängen schlicht abstrahiert.

Zweifels ist es, zu einem grundlegenden, jedenfalls wahren Wissen zu gelangen, wenn es so etwas gibt. Denn nur auf einem solchen grundlegenden sicheren Wissen lässt sich wahre Wissenschaft aufbauen.

Es kann sich jedoch nicht darum handeln, jede einzelne Aussage einzeln bezweifeln zu wollen. Das wäre eine nie zum Ende kommende Aufgabe. Zu prüfen sind vielmehr die Grundlagen, auf denen ein bestimmtes Wissen aufgebaut ist. Diesen Grundlagen wendet sich Descartes zu. Die erste Grundlage bei der Beziehung unseres Wissens auf die Dinge außer uns sind unsere Sinne. Wir meinen, durch die Sinne von Dingen außer uns zu erfahren, dass und wie sie sind. Aber die Sinne können uns täuschen, wie wir aus Erfahrung wissen: Wir sehen von ferne einen Turm als eckig an, der in Wahrheit rund ist. Wir täuschen uns beim in Wasser gehaltenen Stab, den wir für gebrochen halten. Wir unterliegen zahlreichen optischen und akustischen Täuschungen. Die Sinne können also täuschen. Es kann nicht zweifelsfrei angenommen werden, dass das, was die Sinne uns vorgaukeln, wahr ist. Im Gegenteil: Wir haben allen Grund daran zu zweifeln. Also bezweifeln wir jede einzelne sinnliche Erkenntnis. Zweifeln hat hier die Bedeutung: Die Zustimmung des Bewusstseins zur Behauptung zurückzuhalten. Wir neigen dazu, anzunehmen, dass die Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, so sind, wie wir sie sinnlich wahrnehmen. Aber das hat sich schon oft als Täuschung erwiesen. Nicht daran, dass wir diese sinnlichen Vorstellungen haben, ist zu zweifeln, sondern dass die Dinge außer uns tatsächlich so sind, wie sie uns die sinnlichen Vorstellungen darstellen, daran allerdings gilt es zu zweifeln.

Wenn wir an unseren einzelnen Sinneswahrnehmung zweifeln, dann zumeist, um sie zu korrigieren, bzw. um festzustellen, ob sie stimmen oder nicht. Wir ziehen etwa den Stab aus dem Wasser. Wir stellen Untersuchungen an, die uns zeigen sollen, ob das, was wir sinnlich wahrnehmen, tatsächlich so ist oder nicht. Wir versuchen, unsere Sinneswahrnehmung der vorausgesetzten wirklichen Situation anzugleichen, d.h. durch eine andere als die falsche zu ersetzen, sie zu korrigieren.

Aber der Zweifel des Descartes geht offensichtlich weiter. Denn wir würden in diesem Falle mit der – gewissermaßen methodisch operierenden – Sinnlichkeit wieder dasselbe versuchen. Wir machen uns einen sinnlichen Eindruck von der Welt, wie sie außerhalb des Bewusstseins ist. Descartes wendet deswegen ein: Ich könnte träumen. Denn ich träume so und so oft Dinge, die gar nicht sind. So könnte es auch sein, dass die ganze Sinnenwelt von mir erträumt oder zusammenphantasiert wird. Ich könnte nur träumen, dass es die Dinge gibt, dass ich sehe, höre, schmecke, rieche oder taste, ebenso wie die gesehenen, gehörten, geschmeckten, gerochenen oder getasteten Dinge. Ich könnte bloß träumen, dass ich selbst einen Körper habe, dass es eine Welt außer meinem Bewusstsein überhaupt gibt. Solche Behauptungen sind mit anderen Worten in Zweifel zu ziehen. Sie könnten nicht zutreffen. Ich könnte auch verrückt sein oder krank, so dass ich mir die Welt bloß einbilde. In allen diesen Fällen könnte ich nicht wissen, dass ich mich täusche. Also muss ich nicht nur die einzelnen Sinneswahrnehmungen in Zweifel ziehen, sondern die Sinneswahrnehmung insgesamt und die Welt, auf die sich die Sinneswahrnehmung zu beziehen scheint. Zweifelhafte ist so betrachtet auch die Welt überhaupt, soweit ich sie bisher als existierend vorausgesetzt habe. Ich habe nicht im einzelnen eine falsche Vorstellung, sondern die Wirklichkeit, auf die ich mich zu beziehen versuche, gibt es vielleicht gar nicht. Astronomie, Physik, Chemie, alle diese Wissenschaften fußen auf der Existenz der Dinge, die ich sinnlich vorstelle. Wenn es diese

Dinge nicht gibt, dann gibt es auch diese Wissenschaften nicht. Kurz: Alles, was ich bisher im gegenständlichen Sinne für wahr gehalten habe, fällt dem Zweifel anheim.

Dieser Zweifel ist anderer Natur. Er dient nicht mehr der Korrektur der Vorstellung, so dass ich durch den Zweifel oder vermittels seiner eine bessere, zutreffendere Vorstellung dessen, was ist, bekäme, sondern er bezieht sich auf meine Beschaffenheit, die eine Verbesserung meiner Wahrnehmung geradewegs ausschließt. Die als falsch betrachtete Vorstellung ist nicht korrigierbar. Sondern der Zweifel wird zu einer allgemeinen Attitüde, die den Inhalt dessen, was einer für wahr hält, gar nicht betrifft. Denn die Beendigung des Zweifels wird nicht durch eine Korrektur der – falschen – Vorstellung möglich. Ich bewege mich nicht mehr in einem Zweifel, der sich auf ein bestimmtes „Worin“ des Irrtums bezieht, sondern auf das „Dass“ des Irrtums. Denn der Irrtum hängt jetzt mit unserer Beschaffenheit selbst zusammen. Wir träumen eben, oder sind verrückt, und es liegt nicht in unserer Macht, das beliebig zu ändern. Wir können nur abwarten, bis wir erwachen oder gesund werden, oder allgemein gesprochen, sich unsere Beschaffenheit wieder ändert. Der Fehler liegt nicht in unserem Bewusstsein allein, so dass wir ihn mit unserem Bewusstsein allein korrigieren könnten, sondern ist Ausdruck unserer Beschaffenheit, von der auch unser Bewusstsein bestimmt ist. Wir täuschen uns, weil wir so sind, wie wir sind, eben weil wir träumen, wahnsinnig sind, betrunken sind etc. Das Zweifeln hilft hier nichts, um aus dieser Täuschung zur Wahrheit zu gelangen, es bedarf einer wirklichen Veränderung unserer Beschaffenheit, des Aufwachens, der Ausnüchterung, der Heilung. Zu solchen Veränderungen trägt der Zweifel als gedankliche Operation nicht bei.

Einzelne sinnliche Vorstellungen sind also ebenso zweifelhaft wie die ganze als sinnlich vorgestellte Welt überhaupt. Aber gibt es denn nur Gegenstände, auf die ich mich als außer mir seiende beziehe? Gibt es nicht auch Gegenstände der Erkenntnis, die mit den Sinnen gar nichts zu tun haben? fragt sich Descartes. In der Mathematik hat man es mit Gegenständen zu tun, die gar keiner Sinnlichkeit bedürfen, um zu sein, oder doch wenigstens nur des Raumes überhaupt. Dass ein Dreieck etwa drei Winkel hat, die zusammengenommen 180 Grad ergeben, oder dass $2 + 3 = 5$, das gilt, ob ich nun träume oder nicht, ob ich betrunken bin oder nicht. Zweifelsfreies Wissen scheint hier klar vorzuliegen. Selbst einem Verrückten könnte man zeigen, dass die Gesetze der Mathematik gelten, in welcher Welt welcher Wahnsinnigen auch immer. Die Gesetze der Mathematik gelten immer, und damit scheint die Wahrheit gefunden zu sein, von der das Wissen seinen Ausgangspunkt nehmen kann.

Aber könnte es nicht sein, dass ein mächtiger und übelwollender Geist existierte, der mich in diesen – mir völlig klar vorkommenden – Erkenntnissen täuscht, mir etwas vormacht. Das ist doch höchst unwahrscheinlich. Aber darum handelt es sich hier nicht. Es könnte doch sein, dass mich so ein übelwollender Geist in dem täuscht, was ich schlechterdings für wahr halte. Da es sich um die geforderte absolute Sicherheit für die Wissenschaft handelt, kann man sich bei der Antwort, dass das unwahrscheinlich sei, nicht beruhigen. Denkbar ist es immerhin, dass es einen solchen Geist gibt, und dass ein solcher Geist mich täuscht. Ich kann also auch der Erkenntnisse nicht sicher sein, die ich mit der Sicherheit mathematischer Gesetze einsehe, denn gerade diese Sicherheit könnte ein Ausdruck der geschickten Täuschung durch einen übelwollenden Geist sein. Dass ich mich nicht zu täuschen glaube, wäre hier gerade das Resultat einer geschickten Täuschung durch eine vorausgesetzte höhere und übelwollende Macht. Dass ich etwas für wahr halte, gerade das ist Resultat einer Täuschung.

Diesen Zweifel möchte selbst Descartes als besonders schwach darstellen. Er soll als „bloß metaphysisch“ aufgefasst werden. Aber in metaphysischer Strenge genommen, ist er schwer zu widerlegen. Ich muss also auch an den Gesetzen der Mathematik und allen anderen intellektuellen Erkenntnissen zweifeln, weil ein übelwollender Geist mich in diesen Dingen täuschen könnte. Während sich der Zweifel bisher auf mein Wissen von Gegenständen außerhalb des Bewusstseins richtete, geht er diesmal auf gedachte Gegenstände, wenn man so will Bewusstseinsgegenstände. Dabei wird nicht bezweifelt, dass sie gedacht werden können, sondern dass diesen Gedanken objektive Gültigkeit zukommt, dass die gedachten Gegenstände nicht bloße Vorstellungen, sondern objektive Gegenstände „sind“. Der Zweifel hat damit die Gedanken selbst erfasst. Auch das Gedachte, nicht nur das mit der Sinnlichkeit Aufgefasste, ist zweifelhaft. Es scheint überhaupt nichts geben zu können, was wir erkennen können und dem Wahrheit und „Sein“ zukommt. Wir täuschen uns auch bei intellektuellen Gegenständen in uns, die gewissermaßen zu unserem Selbstverständnis gehören.

Diese Überlegung ermüdet Descartes, so dass er an dieser Stelle den Gedanken unterbricht. Alles hat sich als zweifelhaft erwiesen, was er bisher für wahr gehalten hat. Das Zweifelhafte aber kann zur Begründung von Erkenntnis nicht dienen. Es muss in diesem Sinne verworfen werden. Die bisherigen Wahrheiten stellt Descartes daher allesamt in Abrede, weil sie zweifelhaft sind. Sie gelten daher von jetzt an als unwahr. Alles, was Descartes bisher für wahr hielt, betrachtet er nun als unwahr. So beendet er den ersten Tag seines Nachdenkens in völliger Ratlosigkeit.

3. Ich denke, also bin ich

Am nächsten Morgen rekapituliert er noch einmal seinen Zweifel an allem, was die Sinne ihm im Einzelnen als wahr darstellen, seinen Zweifel an der Existenz der sinnlichen Welt überhaupt, ja seine Zweifel an der Welt intellektueller Gegenstände, wie Zahlen und geometrischen Figuren, Zweifel, die er sich durch den übelwollenden Geist begründet hat. Er fragt sich nun: Gibt es denn überhaupt nichts, was ich nicht bezweifeln kann? Aber woher wüsste ich dann das, dass es nichts gibt, was ich nicht bezweifeln kann? Woher kommen überhaupt die Vorstellungen, die ich habe? Vielleicht habe ich sie hervorgebracht oder vielleicht hat sie jener übelwollende Geist mir geschickt, um mich zu täuschen. In beiden Fällen aber setzt dies die Existenz des Ich voraus. Der übelwollende Geist kann mich täuschen, soviel er will, solange er mich täuscht, setzt das meine Existenz voraus. Habe ich sie selbst hervorgebracht, so setzt das ebenfalls meine Existenz voraus. Wie immer ich die Sache drehe und wende: Der Zweifel an meinen Vorstellungen setzt voraus, dass ich bin. Wann immer ich denke „Ich bin, ich existiere“, ist dieser Satz notwendig wahr. Ich selbst bin, oder meine Existenz ist also über jeden Zweifel erhaben: Ich bin. Dieser Satz ist, sooft und solange ich ihn denke, notwendig wahr. Der Zweifel hat hier also weder eine korrigierende Funktion, noch eine allgemein kritische, sondern eine widerlegende Funktion gegen sich selbst. Der Versuch an allem zu zweifeln scheitert daran, dass es den Zweifel und den Zweifler, bzw. die Zweiflerin geben muss. Er oder sie existiert also notwendig und absolut sicher, über jeden Zweifel erhaben, solange er oder sie zweifelt. Descartes scheint hier also einen Gegenstand gefunden zu haben, der ihm sicheres Wissen erlaubt, nämlich sich selbst. Dieses Wissen scheint unmittelbar zu sein: Es braucht weder Mittel noch bestimmte Bewegungen, wie es scheint, um von sich selbst zu wissen. So hat Descartes das Ich nicht nur als seinen ersten

wahren Gegenstand gefunden, sondern dieser Gegenstand ist mir auch – wie es scheint – unmittelbar gegenwärtig.

Aber wer ist „Ich“? Zu „Ich“ gehört nichts, was selbst zweifelhaft ist, also etwa nicht der Körper. Denn der erwies sich ja als bezweifelbar. „Ich“ ist also auch kein Mensch, denn ein Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt. Auch eine Seele im eigentlichen Sinne ist „Ich“ nicht, denn die Seele ist in ihrem Sein auf den Leib bezogen. Ich bezweifele aber die Existenz des Leibes und verneine sie also. Die Seele als Fähigkeit, den Leib selbständig in Bewegung zu setzen, entfällt ebenso wie die Seele als „Empfindung“: Denn die Empfindung als Beziehung der Seele auf körperliche Dinge außer ihr bleibt dem Zweifel verfallen. Wie aber steht es mit dem Denken? Das Denken ist das Moment der Seele, das nicht auf Sinnliches bezogen ist. Sooft und solange das Ich denkt oder sooft und solange ich denke, sooft und solange bin ich auch; denn dies ist notwendig, weil ich sonst nicht denken könnte. Was ich bin, darf ich nicht aus dem Bezweifelten voraussetzen, da ich das verneine; was ich bin, muss ebenso unbezweifelbar sein, wie die Existenz des Ich. Es muss ihm gerecht werden. Ich kann also nur bestimmt werden als denkend, oder wie Descartes sich ausdrückt, als denkendes Ding. Soviel weiß ich also schon einmal von mir: Ich bin ein denkendes Ding. (Hobbes hat eingewandt, dass das für alle meine Tätigkeiten gilt, etwa auch für das spazieren gehen. Ich gehe spazieren, also bin ich. Dem stimmt Descartes mit dem Hinweis auf das Traumargument nicht zu. Ich könnte träumen, dass ich spazieren gehe. Denn das Spazieren gehen setzt einen Körper voraus, eine Welt, in der man das tun kann, und meine eigene Bewegungsfähigkeit, alles Voraussetzungen, die zweifelhaft sind.)

Was soll ein denkendes Ding sein? Ich hatte schon zu Beginn gesagt, dass das „Ich“ des Descartes nicht nur in dem Sinne zu verstehen ist, dass er sich selbst als Individuum damit meint. Auch wir, die wir uns diesem „Ich“ im Gedankengang anschließen, uns gewissermaßen damit identifizieren, verstehen uns darin nur als individuelle „Ich“. Das „Ich“ ist nicht nur individuelles Selbstbewusstsein, sondern zugleich mögliches Subjekt der so begründeten Wissenschaft, möglicher Wissenschaftler oder mögliche Wissenschaftlerin. Descartes identifiziert diese beiden Bestimmungen als das Selbstbewusstsein: Das vorgefundene Ichbewusstsein von Individuen und das Subjekt möglicher Wissenschaft.³

Dieses Ich als Subjekt möglicher Wissenschaft abstrahiert sich aus der Welt des alltäglichen und sinnlichen Daseins in dem von Descartes beschriebenen Zweifel. Das Ich unterscheidet sich von der Welt der sinnlichen und der intellektuellen Dinge, die es im Zweifel als nicht existierend setzt. Im Anschluss daran versteht es sich selbst als unterschieden von all den Dingen, von denen es sich unterschieden hat. Dies, dass es sich unterscheidet, macht seinen Unterschied von allem anderen aus und damit das, was es ist. Dieses „Ich“ unterscheidet sich von allen Dingen, und bestimmt sich dann, wenn es sich fragt, was es ist, als von allen anderen Dingen unterschieden. Sich von allen anderen Dingen zu unterscheiden, das ist es, was es ist. Man kann sich das „Ich“ also nicht bildlich vorstellen, weil es nur dies sein soll, alles andere nicht zu sein. Hier meint Descartes nicht das individuelle Ichbewusstseins. Das „Ich“, von dem Descartes spricht, ist kein Gegenstand der Einbildungskraft oder der

³. Kant hat diese Identifikation des Subjekt möglicher Wissenschaft, des „transzendentalen Subjekts“, mit dem individuellen Ichbewusstsein, dem sogenannten „empirischen Ich“, als den Grundfehler von Descartes kritisiert. Allerdings folgt Kant dem Gedanken des Descartes, Wissenschaft logisch vorab – auf der Autonomie nun des „transzendentalen Subjekts“ – zu begründen.

Phantasie, sondern es ist selbst ein – wenn man so will – intellektuelles Ding. Es ist die Fähigkeit, sich von allem anderen zu unterscheiden, als selbständig gedacht oder vorgestellt, als denkendes Ding.

Dann ist ein „denkendes Ding“ ein Ding, das zweifelt, urteilt, einsieht, bejaht, verneint, will, sich vorstellt oder empfindet, und was sonst so an gedanklichen Operationen denkbar ist. Zu „mir“ gehören aber auch Vorstellungsbilder, die so aussehen, als bezögen sie sich auf Gegenstände außer mir, Vorstellungsbilder, die den Schein erzeugen, auf etwas außer mir bezogen zu sein. Auch dieser Schein gehört zu mir. Nur dies weiß ich nicht, ob dem Schein außerhalb des Bewusstseins irgendetwas entspricht, ob ich also etwa wirklich einen Körper habe, wie ich ihn zu haben scheine. Im Zweifel setze ich die Vorstellungsbilder zum bloßen Schein herab. Ich bestreite ihre Beziehung auf wirkliche Dinge außer mir.

Das Einzige, was ich weiß, definitiv und unabweisbar weiß, ist: Sooft und solange ich denke „Ich bin. Ich existiere.“ – oder Gedanken, die diesen Gedanken voraussetzen – , sooft und solange bin ich auch wirklich. Das „Ich“ ist der einzige Gegenstand des Denkens, auf den der Zweifel nicht anwendbar ist, weil seine Anwendung einen Widerspruch in sich hervorbringen würde: Denn das Zweifeln würde die Existenz dessen verleugnen, dessen es als Täter der gedanklichen Aktion des Zweifelns bedarf.

Exkurs: Ist „Ich denke, also bin ich.“ ein Schluss?

Nach Descartes soll die Überlegung, dass ich, sooft und solange ich denke, dass ich bin, auch wirklich existiere, kein Schluss sein, sondern eine unmittelbare und unvermittelte Einsicht. Denn als Schluss gedacht, würde es der kontinuierlichen Zeit bedürfen, um vom Obersatz des Schlusses zum Untersatz und zur Schlussfolgerung überzugehen. Die Kontinuität der Zeit bezweifelt Descartes jedoch. Sie lässt sich nach Descartes nur durch die seine Schöpfung erhaltenden Tätigkeiten Gottes verstehen. Gott aber ist noch nicht abgeleitet. Also kann der Gedanke „Ich denke, also bin ich.“ nach Descartes kein Schluss sein. Klaus Peters hat jedoch eine Form gefunden, wie man den Gedankengang des Descartes als Schluss verstehen kann. Er lautet dann so: Wenn ich nicht wäre, dann könnte ich nicht denken. Nun denke ich [nicht nicht]. Also bin ich [nicht nicht]. (s. Klaus Peters) So erscheint die Sache als ein Schluss, was zunächst nur als eine Sache möglicher Reflexion erscheint. Descartes sieht das Ichbewusstsein nicht als Resultat einer Entwicklung an, sondern er findet es unmittelbar vor. Also braucht Descartes keinen Schluss. Zugleich kann es sich nach Descartes nicht um einen Schluss handeln. Diese Vorstellung des Descartes von dem, was er selbst tut, verstellt aber nur die wirkliche Struktur der descartes'schen Bewegung: Denn in Wirklichkeit – im Unterschied zu dem, was Descartes zu tun glaubt – bestimmt er das Ich als Resultat des Zweifels, aus dem es herkommt und in dem es die Vorstellungen als Schein, als verneinte Gegenständlichkeit, auffasst. Descartes bestimmt das Ich als dasjenige, was die äußeren Dinge verneint, zu bloßem Schein oder zu Vorstellungen herabsetzt, eben das denkende Ding. Insofern hat Klaus Peters recht, wenn er dem Argument Schlusscharakter zuspricht. Denn das Ich ist nicht nur ein zufällig vorgefundenes ideelles Ding. Es ist zugleich auch Resultat des Schlusses, wie ja auch die Formulierung „Cogito, ergo sum.“ zeigt. Peters hat sogar doppelt Recht, indem die negative Form des Schlusses mit der doppelten Verneinung es mit sich bringt, dass die Negation der Negation sich selbst und damit den Schluss unmittelbar zum Verschwinden bringt und aufzuheben scheint. So ist noch die descartes'sche Leugnung des Schlusses dem Schluss und seiner Form geschuldet.

Descartes behauptet, das „Ich“ unmittelbar zu finden im Ichbewusstsein eines jeden von uns. Aber er bestimmt das „Ich“ nicht so, wie jedes Ich von unsereinem sich bestimmt oder bestimmt ist, sondern als intellektuelle Struktur, die er mit dem „gefundenen Ich“ dann identifiziert. Diese intellektuelle Struktur verdankt sich der Herkunft des Ich aus dem Zweifel: Der Zweifel als ein selbständiges Ding vorgestellt, das ist das Ich des Descartes. Damit ist das Ich in seiner Bestimmtheit als Ding Resultat eines Schlusses der oben genannten Form. Das Ich soll also einerseits unmittelbar gefunden werden, ist aber andererseits bestimmt durch den Zweifel und

also nur als Resultat des oben genannten Schlusses zu verstehen. Beides, Unmittelbarkeit und resultierende Bestimmtheit, sollen von dem Ich zutreffen, schließen sich aber gegenseitig aus.

Wann immer ich denke „Ich bin. Ich existiere.“, existiere ich auch wirklich, und zwar als ein denkendes Ding. Descartes kommt also zu dem Ergebnis, dass das Ich als ein denkendes Ding wesentlich klarer und deutlicher erkannt wird, als irgendein sinnliches Ding, eben zweifelsfrei. Er macht die Gegenprobe, indem er sich irgendein sinnliches Ding vorstellt. Dieses Stück Wachs etwa ist gelb, riecht stark nach Honig, ist kalt und hart. Es gelangt an das Feuer, wird weich und sogar flüssig, verliert seine Gestalt, verändert seine Farbe und seinen Geruch, ja sogar seine Größe. Alle seine sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften haben sich verändert. Aber es bleibt dasselbe Stück Wachs. Diese Identität des Gegenstandes aber nehme ich nicht sinnlich wahr. Alles, was ich wahrnehme, hat sich ja geändert. Ich denke diese Identität des Wachses. Nur mein Verstand, mein Geist erlaubt es mir, dieses Stück Wachs in seiner Identität zu erfassen, zu urteilen: Dies ist dasselbe Stück Wachs. Ich erkenne also auch die Dinge der Sinnlichkeit nur aufgrund des Denkens, eines geistigen Erfassens. Meinen eigenen Geist aber – der ja Voraussetzung der Erkenntnis der sinnlichen Dinge ist – erkenne ich viel klarer und deutlicher, weil ich von ihm die erste zweifelsfreie Erkenntnis habe, dass ich, solange ich denke, dass ich bin, auch tatsächlich bin. Ich kann nichts klarer und deutlicher erfassen als meinen eigenen Geist. Mit diesem ersten positiven und in gewissem Sinne beruhigenden Gedanken beendet Descartes die zweite Meditation. Denn so beruhigend er ist, so ungewohnt und anstrengend ist er auch.

4. Der Beweis vom Dasein Gottes

Die nächste Meditation beginnt mit einer Wiederaufnahme des Ergebnisses der letzten. Ich weiß also nun, dass ich bin, sooft und solange ich denke „Ich bin.“ oder einen anderen Gedanken, der diesen Gedanken unmittelbar enthält, wie etwa „ich träume“, „ich will“, „ich fühle“, „ich stelle mir vor“ etc. Bei all dem bin ich mir gewiss, dass ich bin. Diese Gewissheit ist zugleich eine unmittelbare Wahrheit, so dass ich an dieser Wahrheit die Merkmale einer wahren Aussage erkennen kann: Wenn ich das, was ich denke, mit so unwidersprechlicher Klarheit und Deutlichkeit einsehe, wie die Aussage „Ich denke, also bin ich“, dann ist diese Einsicht wahr. Beim Ich ist das einfach, weil das Ich – zumindest nach Descartes – unmittelbar gegeben ist. Es bedarf – nach Descartes – keines Weges und keiner Mittel, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Es stellt sich jedoch die Frage: Kann ich auch über andere Gegenstände etwas wissen? Gibt es überhaupt andere Gegenstände? Kann ich wissen und wie kann ich wissen, dass es andere Gegenstände gibt?

Auf die Sinne kann ich dabei selbstverständlich nicht vertrauen. Denn die erwiesen sich als Quelle der Täuschung. Jetzt aber kommt es auf absolute Sicherheit an. Die Sinne entfallen also. So kann ich allein von den Ideen ausgehen, die ich im Bewusstsein habe, und den gedanklichen Operationen, die ich mit diesen Ideen mache, wie etwa Wollen, Begehren, Urteilen etc. Hier kommt vor allem das Urteilen in Betracht, weil nur Urteile als Operationen mit Ideen wahr oder falsch sind. Dabei ist der häufigste Irrtum der, dass ich urteile, die in mir vorhandenen Ideen seien gewissen außer mir befindlichen Dingen ähnlich. Dieser Irrtum schleicht sich gewissermaßen spontan ein, wenn ich nicht aufpasse. Denn ich habe eine gewisse natürliche Tendenz, einen Trieb, das vor allem von bestimmten Ideen anzunehmen:

von den Ideen nämlich, die ich nicht als selbst gemacht erlebe. Diese Ideen drängen sich mir unwillkürlich auf, weshalb ich meine, dass sie auf Gegenstände außer mir zurückzuführen seien. Aber darauf kann ich mich nicht stützen, wenn ich nach Beweisen für Dinge außer mir suche. Noch viel weniger kann ich mich auf solche Ideen stützen, die jenen unwillkürlichen als einfache Voraussetzungen zugrunde liegen (später die sogenannten „eingeborenen“ Ideen), oder gar solche, die ich selbst als selbstgemacht erlebe (phantastische Ideen).

Aber es gibt einen anderen Weg. Denn die Vorstellungen sind zwar als Vorstellungen alle gleich, nämlich Vorstellungen, und als Vorstellungen können sie alle von mir hervorgebracht sein. Aber sie sind doch unterschieden hinsichtlich dessen, was ich mir in ihnen vorstelle. Es ist etwa ein Unterschied, ob ich mir eine Eigenschaft an einem Ding vorstelle, oder ein Ding. Denn die Eigenschaft ist ja unselbständig, ein Ding selbständig. Eine Eigenschaft (oder Tätigkeit) enthält daher als solche viel weniger Realität als ein Ding, und eine vorgestellte Eigenschaft oder Tätigkeit also auch viel weniger vorgestellte Realität als ein vorgestelltes Ding. Diese vorgestellte Realität nennt Descartes „objektive Realität“, denn sie ist die Realität, die Objekt der Vorstellung ist. Sie ist bloß vorgestellte Realität. (Heute bezeichnen wir meist umgekehrt nicht nur vorgestellte, sondern „wirkliche Realität“ als „objektive Realität“. Aber bei Descartes ist objektive Realität bloß vorgestellte Realität.) Demgegenüber nennt Descartes die Realität, die nicht bloß vorgestellt ist, die aktuale oder formale Realität, die also außerhalb des Bewusstseins sein soll. Für Descartes ist nun entscheidend der Grundsatz, dass die „objektive Realität“ einer Vorstellung letztlich eine mindestens ebenso große formale Realität als ihre Ursache voraussetzt. Stelle ich mir also ein Ding als objektive Realität in meiner Vorstellung vor, so setzt das die Existenz mindestens eines Dinges als die verursachende formale Realität voraus. Aber aus der objektiven Realität eines vorgestellten Dinges kann ich nicht auf ein von mir verschiedenes Ding schließen, weil ich selbst auch ein Ding bin und die Ursache der objektiven Realität des vorgestellten Dinges sein könnte. So geht es also nicht.

Alle meine Vorstellungen lassen sich aus drei Vorstellungen zusammensetzen oder aus ihnen ableiten, nämlich aus der Vorstellung von mir selbst, als einem denkenden Ding, aus den Vorstellungen von körperlichen Dingen, die ich als außer mir seiend mir vorstelle, und schließlich aus der Vorstellung von Gott. Die Eigenschaften und Tätigkeiten der vorgestellten Dinge fallen nicht ins Gewicht, weil sie von den genannten Ideen abhängig sind (wie Descartes sagt: sie sind eminent darin enthalten). Ich selbst kann mich selbst denken, wie die zweite Meditation gezeigt hat. Die körperlichen Dinge sind zwar keine denkenden Dinge, aber als Dinge haben sie keinen prinzipiell anderen Status als ich selbst. Ich kann also auch die objektive Realität vorgestellter körperlicher Dinge als deren formal seiende Ursache verursachen. Es bleibt also nur die Vorstellung Gottes. Gott ist zwar – wie Ich und wie die körperlichen Dinge – eine selbständige Substanz, aber Gott ist im Unterschied zu mir unendlich. Die objektive Realität der Idee Gottes geht also über die formale Realität meiner selbst weit hinaus, soweit wie der Unterschied von Unendlichkeit zu Endlichkeit. Also gibt es notwendiger Weise Gott, weil nur er die formale Ursache der objektiven Realität der Gottesidee in mir sein kann. Gott ist unendliche, unabhängige Substanz von höchster Einsicht und höchster Macht, die alle Kreatur geschaffen hat, einschließlich meiner selbst. Eine solche Idee kann nicht durch meine endliche Existenz verursacht sein. Sie verweist auf etwas Unendliches außer mir als seine Ursache. Also muss es Gott notwendig geben, zumal das Unendliche nicht das Nicht-Endliche ist. Im Gegenteil ist das Endliche das eingeschränkte

Unendliche. Das Endliche setzt das Unendliche voraus, wie ja auch die Schöpfung den Schöpfer voraussetzt.

Descartes macht sich zahllose Einwürfe gegen diese Überlegung, die wir vielleicht in der Diskussion noch aufarbeiten können. Aber letztlich bleibt er dabei, dass die Idee Gottes in ihrer objektiven Realität die formale Realität Gottes selbst voraussetzt. Damit ist die Existenz eines Gegenstandes außer mir bewiesen, nämlich die Gottes. In meiner Endlichkeit bin ich in meiner Existenz von Gott abhängig, sowohl, was mich als Geschöpf betrifft, wie auch was meine Erhaltung im Dasein betrifft. Denn Schöpfung und Erhaltung lassen sich nur im Denken unterscheiden. Ich bin in meinem Sein von Gott durch und durch abhängig. Allein dadurch, dass ich existiere und die Idee Gottes habe, ist also bewiesen, dass Gott notwendig existiert. Von ihm habe ich diese Idee Gottes bei der Erschaffung meiner selbst eingeboren erhalten; sie ist das Zeichen meines Schöpfers. Dieser Schöpfer ist allwissend, allmächtig und ohne Makel. Also kann er auch kein Betrüger sein, denn ein Betrüger sein zu wollen, das würde einen Makel bedeuten. In Anbetung dieses seines Schöpfers verabschiedet sich Descartes von dieser seiner dritten Meditation.

Ihr Ergebnis ist, dass ich einen Übergang zu einem Ding außer mir gemacht habe, nämlich zu Gott. Ich habe, wenn ich Descartes folge, Gott als außer meinem Bewusstsein seiend bewiesen. Dieser Beweis hat die dieselbe Klarheit und Deutlichkeit wie die Einsicht, dass ich, sooft und solange ich denke, dass ich bin, auch bin. Indem Gott mich erhält, erlaubt er mir, nicht nur unmittelbar einzusehende Gedanken als wahr zu erfassen, sondern auch Übergänge in der Zeit zu machen und sogar Erinnerungen als wahr festzuhalten. Da Gott allmächtig ist und alles geschaffen hat, ist in ihm eminent, in seiner Macht implizit, alles enthalten, was es gibt. Eine – uns freilich unmögliche – vollständige Einsicht in das Wesen Gottes, würde mir erlauben, alles, was es gibt, zu erkennen. Der Gedanke Gottes ist also auch ein Übergang zu allem Erkennbaren und zu allem, was ist. Gott ist aber nicht nur allmächtig, sondern er kann auch kein übelwollender Gott sein. Es fiele zwar in seine Macht, mich täuschen zu können, aber es ist ein Mangel, mich täuschen zu wollen. Ein solcher Mangel widerspricht Gottes makellosem Wesen. Gott täuscht mich also nicht. Wie kann es dann zu Irrtümern kommen? Sie entstehen dadurch, dass ich von meiner Fähigkeit zu urteilen einen weiteren Gebrauch mache, als es die Erkenntnisse meines Verstandes erlauben. Denn ich erkenne mit meinem endlichen Verstand. Aber ich urteile über die Dinge mit meinem auf das Unendliche gehenden Willen. Ich muss meinen Willen zu disziplinieren lernen, indem ich nur dann urteile, wenn ich klare und deutliche Erkenntnisse habe. Dann erliege ich auch keinem Irrtum.

In der Folge geht Descartes zunächst zu den intellektuellen Gegenständen über und dann auch zu denen, auf die wir uns durch die Sinne beziehen. Es die Wahrhaftigkeit Gottes, die ihm Erkenntnisse über die Sinnlichkeit ermöglicht. Denn der Übergang zu den Gegenständen der Erkenntnis ist durch Gott gewährleistet. Freilich bleibt im Einzelfall die Täuschung immer möglich, aber im Prinzip betrachtet Descartes das Problem der Täuschung als erledigt. „Ich“ und mein Körper sind in einer „substanziellen Verbindung“ der denkenden und der ausgedehnten, d. h. körperlichen Substanz, so dass Descartes auch die Einheit von Leib und Seele, wenn auch nur als substanzielle Verbundenheit zweier an sich trennbarer Dinge denken kann. Aber die Trennbarkeit erlaubt ihm dann zugleich, die Unsterblichkeit des denkenden Dings, also der Seele, zu behaupten. Als Resultat meint Descartes aus einem absolut rationalen Anfang Wissen begründet zu haben, mögliche wissenschaftliche Rationalität. Dieser Anfang ist das Ichbewußtsein, das Selbstbewusstsein, und nicht – wie im Mittelalter

Gott. Gott ermöglicht mir vielmehr den Übergang aus dem Selbstbewusstsein zu den Gegenständen rational zu denken.

5. Begründung oder Kritik wissenschaftlicher Rationalität?

Was ist nun von diesem Anspruch zu halten? Descartes möchte einen absolut unbezweifelbaren Anfang in der Wissenschaft machen. Damit möchte er der mittelalterlichen Wissenschaftsauffassung widersprechen, welche die Wissenschaft der Theologie unterordnet. Im Mittelalter war jede Wissenschaft abhängig von der Theologie, von – wie man sagen könnte – der Selbstinterpretation der Menschen in der Welt. Aus dieser Abhängigkeit tritt die Naturwissenschaft durch Galileo Galilei heraus. Sie fängt eine neue Form der Wissenschaft an, das experimentelle naturwissenschaftliche Wissen. Diese Form des Wissens bildet sich in der wissenschaftlichen Praxis heraus und erweist sich als erfolgreich. Der Erfolg gibt Galileo Galilei recht und legitimiert so den neuen Typ von Wissenschaft. Aber der Erfolg ist keine wissenschaftliche Begründung und kein Maßstab wissenschaftlicher Rationalität. Wie reagieren die Philosophen? Manche versuchen sich in der Übernahme dieser neuen Form der wissenschaftlichen Rationalität auch in die Philosophie. So reagiert etwa Hobbes. Eine andere Reaktion versucht Descartes: Er möchte die neue Form wissenschaftlicher Rationalität philosophisch begründen. Denn die Einzelwissenschaftler der neuen Wissenschaft selbst begründen diese Rationalität nicht. Im Gegenteil lehnen sie eine solche Selbstbegründung ab. Die neue Form der Wissenschaftlichkeit bildet sich – ihrer selbst nicht bewusst – in der wissenschaftlichen und experimentellen „Praxis“ – wenn man das so nennen will – heraus.

Descartes möchte die wissenschaftliche Rationalität – logisch vorab – philosophisch begründen in einem absolut gewissen Anfang der Wissenschaft. Deswegen bezweifelt er zunächst alle unsicheren Erkenntnisse, um diesen absolut sicheren Anfang zu finden. Der Zweifel, der ein wichtiges Moment der Wissenschaftsentwicklung selbst ist, soll – mindestens was den prinzipiellen Zweifel betrifft – vor allem Anfang der Wissenschaft erledigt werden. In der wirklichen Wissenschaft besteht die Funktion des Zweifels in der Korrektur unzureichenden Wissens. Der Zweifel veranlasst uns, Theorien zu bearbeiten und weiterzuentwickeln. Grundlegende Zweifel bringen oft auch wirkliche Veränderungen in der Wissenschaft und der Menschen, die Wissenschaft betreiben, mehr und mehr zu Bewusstsein. Er ist ein Moment der Entwicklung der Wissenschaft selbst. Bei Descartes ist der prinzipielle Zweifel eine Einstellung, die vor der Wissenschaft überwunden werden muss durch den absolut sicheren Anfang. Das Herausziehen des prinzipiellen Zweifels aus der Entwicklung der Wissenschaft ist einer der Hauptmängel der Descartes'schen Theorie: Der prinzipielle Zweifel ist für Descartes nicht ein Moment der Wissenschaftsentwicklung, sondern eine Frage der – vor der Wissenschaft zu erledigenden – Begründung wissenschaftlicher Rationalität.

Descartes hat mit dem Gedanken „Ich denke, also bin ich.“ diesen absoluten Anfang gefunden, und zwar nicht in der Theologie, sondern im Ichbewusstsein oder im Selbstbewusstsein. Dieses Ichbewusstsein oder Selbstbewusstsein verdankt sich jedoch nicht nur einem Fund, wie Descartes das gerne sehen will, sondern der theoretischen Operation des Zweifelns. Indem das Descartes'sche Ich an den sinnlichen Eindrücken zweifelt, ja an der Sinnenwelt, der materiellen Welt überhaupt, löst es sich aus dieser Welt heraus, abstrahiert sich aus dieser Welt, die es zum Schein herabsetzt. Das Descartes'sche Ich bezweifelt

überdies die intellektuellen Gegenstände, die Begriffe, die Mathematik etc. Damit abstrahiert es sich von allen Gegenständen des Wissens, auch von den gedachten. Diese Abstraktion von der Gesamtheit aller Gegenstände macht dann den Inhalt dieses „Ich“ als eines denkenden Dinges aus. So entsteht ein der Gesamtheit der möglichen Gegenstände gegenüberstehendes wissenschaftliches „Subjekt“, das seine Herkunft jedoch der Abstraktion aus diesen Zusammenhängen verdankt. Ein solches „Subjekt der Wissenschaft“ ist eine Abstraktion, das soll auch heißen: Ein solches Subjekt der Wissenschaft gibt es nicht. Es ist nur eine – von ihrem Zusammenhang losgelöste – ideelle Konstruktion, und wie sich noch zeigen wird, eine fixe Idee (im Sinne einer als unveränderlich vorgestellten Voraussetzung der Wissenschaft).

Denn das denkende Ding, das „Ich“ des Descartes wird durch diese Abstraktion zu einer unveränderlichen Struktur, die der Wissenschaft vorausgesetzt wird und die ihre Rationalität sichern soll. Während die wirkliche Überwindung von Zweifeln in der Wissenschaft eine Veränderung gerade dessen anzeigt, der oder die Wissenschaft treibt, konstruiert Descartes durch den Zweifel vor aller Wissenschaft ein Subjekt, das jeglicher Veränderung und Entwicklung entzogen bleibt, und gerade darin seine – allerdings bloß vorausgesetzte – Autonomie behauptet. Das Descartes'sche Ich ist nicht nur unbestimmt, es bleibt auch unbestimmt. Es kann sich nicht entwickeln; es kann nur Wissen anhäufen. Die wirkliche Überwindung von grundlegenden Zweifeln in der Wissenschaft ist aber Ausdruck einer Entwicklung der Menschen und der Menschheit, die sich auch an den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern darstellt. Das „Subjekt“ der Wissenschaft – wenn es denn so etwas gibt – ist bestimmt von den Zusammenhängen, aus denen Descartes es abstrahieren will. Die Menschen erreichen wirkliche – nicht bloß vorausgesetzte – Autonomie als Resultat eines Befreiungsprozesses, zu dem auch die Wissenschaft gehört. Die Rationalität der Wissenschaften ist nicht ihre Voraussetzung, sondern ihr Resultat. Gerade die wissenschaftliche Erfassung dieses Prozesses der Entwicklung der Menschen hin zu geistiger Autonomie schließt Descartes durch seine Methode der Begründung wissenschaftlicher Rationalität aus den Gegenständen der Wissenschaft aus. Dabei ist sein eigener Versuch, die Autonomie des Denkens vor aller Wissenschaft zu sichern, selbst eine Stufe dieser Entwicklung, nämlich eben die Stufe, die sich gegen die Begründung der Wissenschaft in der Theologie wendet. Aber diese seine eigene geschichtliche Bestimmtheit kann Descartes nicht erkennen.

Die Abstraktion des „Ich“, des Subjekts der Wissenschaften, führt dazu, dass sich ein für Descartes unüberwindliches Problem ergibt, nämlich wie kommt das – vorher selbst abstrahierte – „Subjekt“ der Wissenschaft zu seinen Gegenständen. Descartes braucht Gott, um diesen Übergang machen zu können. Denn die Abstraktion lässt sich – wenn sie einmal konsequent durchgeführt ist – nicht mehr rückgängig machen. Der Gottesbegriff verknüpft das „Ich“ des Descartes, das denkende Ding, mit seinen Gegenständen. Nur der Gottesbegriff kommt dafür in Frage, weil nur Gott unendlich ist. Aber Gott ist vorgestellt als so etwas wie das Ich, verknüpft mit der unendlichen Macht des Schöpfers. Durch seine Allmacht kann Gott schaffen, was das Ich denken kann. Also ermöglicht Gott eine Erkenntnis der Welt deswegen, weil er sie so gemacht haben kann, wie das Ich sie denkt. Gott ist das als unendlich gesetzte Subjekt der Wissenschaften, das die – in den Wissenschaften gedachten – Gegenstände so hervorbringen kann, wie sie in den Wissenschaften gedacht werden.

Aber die Welt ist nicht so, wie sie durch die Rationalität der Einzelwissenschaften vorgestellt und konstruiert wird. Die einzelwissenschaftliche Rationalität ist – wie das die Notwendigkeit

ihrer Begründung bei Descartes anzeigt – beschränkt. Das zeigt sich an zahlreichen Problemen, die uns Erfahrungen mit der endlichen Rationalität der Einzelwissenschaften und speziell der Naturwissenschaften machen lassen. Das schlagendste Beispiel dafür ist die ökologische Krise, die nicht nur nicht durch die Naturwissenschaften verhindert wird, sondern im Gegenteil: Die Naturwissenschaften und ihre Art, die Natur zu denken und zu konstruieren, sind ein wesentlicher Ausdruck des Verhältnisses der Menschen zur Natur, das die ökologische Krise verursacht. Die ökologische Krise verschafft uns also eine Erfahrung mit der Grenze einzelwissenschaftlicher Rationalität. Aber sie ist keineswegs die einzige Erfahrung dieser Art, sondern nur ein besonders augenfälliges Beispiel. Wir können in der Diskussion noch andere Beispiele berühren, wenn das gewünscht wird. Solche Erfahrungen zeigen uns, dass wir tatsächlich in unseren Wissenschaften auf einem falschen Weg sind, auch wenn wir den konkret richtigen Weg noch nicht kennen. Um den richtigen Weg zu finden, reichen Erfahrungen, die wir theoretisch hinzunehmen haben, nicht aus. An die Stelle der – theoretisch passiven – Erfahrung muss die – theoretisch aktive – Kritik treten.

Deswegen verkennt Descartes die Aufgabe der Philosophie in Bezug auf die Einzelwissenschaften, wenn er meint, sie bestehe in der Begründung einzelwissenschaftlicher Rationalität. Die Aufgabe der Philosophie besteht vielmehr darin, die Rationalität der Einzelwissenschaften zu kritisieren. Descartes hat darin Recht, dass die Rationalität der Einzelwissenschaften beschränkt ist. Er glaubt deswegen, sie aus einem absoluten Anfang begründen zu sollen. Es kommt aber nicht auf die Begründung der beschränkten Rationalität an, sondern auf ihre Überwindung, auf ihre Kritik. Die Aufgabe der dialektischen Philosophie ist die Kritik einzelwissenschaftlicher Rationalität, weil sie eine beschränkte Rationalität ist. Die dialektische Philosophie setzt die Autonomie der Wissenschaftlerin und des Wissenschaftlers nicht abstrakt voraus, sondern begreift die Entwicklung der Wissenschaft als einen Ausdruck der Entwicklung der Menschen zu Autonomie. Diese Entwicklung geht durch unbewusste Veränderung der Menschen vor sich, die zunächst als Erfahrung zum Bewusstsein kommt. Aber die Erfahrung hat auch eine ihr eigene Rationalität, die der Selbstkritik der Menschen begreifbar wird. Diese Selbstkritik zu leisten ist eine der Aufgaben der dialektischen Philosophie.

Die Rationalität der Entwicklung der Menschen zu Autonomie ist aber nicht eine Frage, die sich nur auf die Wissenschaft bezieht, sondern auf die gesellschaftliche Praxis der Menschen überhaupt. In der gesellschaftlichen Praxis kommen wir zu den Gegenständen des Wissens. Die gesellschaftliche Praxis ist die vorgängige unbedachte Einheit des „Subjekts“ der Wissenschaften mit seinen Gegenständen, die nur beide nur Abstraktionen von und aus der gesellschaftlichen Praxis sind. Wo Descartes des Gottes bedarf, um von seinem „Ich“, dem denkenden Ding, zu den Gegenständen zu gelangen, da abstrahiert er von ihrer vorausgesetzten Einheit in der wirklichen gesellschaftlichen Praxis, der die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ebenso wie die Gegenstände zugleich ihre Herkunft verdanken. Descartes macht diesen Übergang über Gott um der – den Wissenschaften vorausgesetzten – intellektuellen Autonomie willen. Denn Gott weiß, was er will und was er tut. Die Berufung auf Gott ermöglicht daher zugleich die vorausgesetzte Autonomie des wissenschaftlichen Subjekts. Denn in Gott ist diese Autonomie der Entstehung aller Dinge vorausgesetzt. Gott ist das unendliche Subjekt, das die Dinge schafft, und deswegen eine solche Autonomie hat und im Prinzip uns Menschen ermöglicht.

Dagegen ist der menschliche gesellschaftliche Produktionsprozess – zumindest gegenwärtig – kein bewusster Prozess. Die Unbewusstheit des gesellschaftlichen Produktionsprozesses macht eine geschichtliche Entwicklung notwendig, in der die Menschen mehr und mehr zum Bewusstsein dessen kommen, was sie tun. Er macht einen Prozess der Überwindung von Heteronomie und der Aneignung des eigenen Tuns notwendig. Indem Descartes die Abstraktion von der Praxis zur Voraussetzung wissenschaftlich rationalen Tuns macht, abstrahiert er das „Subjekt der Wissenschaft“ auch aus dieser Entwicklung. Denn die Aneignung des eigenen Tuns der Menschen im gesellschaftlichen Produktionsprozess liegt außer der Macht der Wissenschaft und der Macht der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen. Dafür sind sie und bleiben sie auf die unmittelbaren Produzenten angewiesen. Das gilt auch für die dialektische Philosophie und die von ihr betriebene Selbstkritik. Notwendig ist eine Veränderung, in der die Menschen die Voraussetzungen dafür schaffen, dass der gesellschaftliche Produktionsprozess angeeignet werden kann und zu einem bewussten Prozess entwickelt werden kann. Für die Entwicklung wirklicher Autonomie, die sich dann auch als Autonomie in den Wissenschaften zum Ausdruck bringt, gilt nach wie vor der Satz von Karl Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“