

Simon Dierig*

Descartes' Sum-Res-Cogitans-Argument in der Zweiten Meditation

<https://doi.org/10.1515/agph-2018-0134>

Abstract: Two major interpretations have been advanced for the sum res cogitans passage in Descartes's Second Meditation. According to the first interpretation, he argues in this passage that only thinking belongs to his essence. According to the second interpretation, due to Anthony Kenny, Harry Frankfurt and others, no such claim is defended by Descartes. Rather, it is his aim to argue that only thinking can be ascribed to him with certainty. In this essay, it will be shown that the "naive", essentialist reading of the sum res cogitans reasoning is closer to the text than the perhaps more sophisticated, purely epistemic reading. Although the interpretation defended here is not new, it will be arrived at by way of (hopefully) new arguments.

1 Einführung

Im Vergleich zu der exegetischen Energie, die zeitgenössische Philosophen dafür aufgebracht haben, die verborgene Struktur von Descartes' Cogito-Argument aufzudecken, wurde überraschend wenig Mühe darauf verwendet, das Sum-Res-Cogitans-Argument und die darauf folgenden Paragraphen der Zweiten Meditation vor dem Wachsbeispiel zu analysieren. Zum Teil mag die eher stiefmütterliche Behandlung dieses Arguments Ausdruck des Verdachts gegenwärtiger Philosophen sein, man könne von einem Vertreter eines Substanzdualismus von Körper und Geist in Bezug auf Probleme in der Philosophie des Geistes nicht viel lernen.¹ Dass Descartes-Interpreten sich bei der Analyse des fraglichen Arguments so zurückgehalten haben, ist jedoch vielleicht auch der Tatsache geschuldet, dass bestimmte Interpretationen dieses Arguments, die Descartes selbst an anderen Stellen seiner Schriften gegeben hat, einfach unkritisch übernommen wurden.

¹ Daniel Dennett bemerkt: „[I]t is widely granted these days that dualism is not a serious view to contend with, but rather a cliff over which to push one's opponents“ (Dennett 1978, 252).

*Corresponding author: Simon Dierig, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg – Philosophisches Seminar, Heidelberg 69117, DE; simon_dierig@yahoo.de

Jede Interpretation des Sum-Res-Cogitans-Arguments ist mit einer großen Anzahl von Schwierigkeiten verbunden. Zunächst ist keineswegs klar, ob Descartes in dem Abschnitt der Zweiten Meditation, der dieses Argument enthält, zeigen will, dass Denken zu seinem Wesen gehört,² oder ob er Gründe für die stärkere These angeben möchte, *nur* Denken gehöre zu seiner Essenz.³ Sodann ist keineswegs ausgemacht, dass Descartes im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt überhaupt irgendwelche Behauptungen über sein Wesen aufstellt. Man hat die Ansicht vertreten, Descartes ziehe den Schluss, dass nur Denken zu seiner Essenz gehört, nicht vor der Sechsten Meditation und es gehe ihm in der Zweiten Meditation nur darum, was er *klar und deutlich* oder *mit Gewissheit* als zu seiner Essenz gehörig *perzipieren* kann.⁴

Anthony Kenny, Harry Frankfurt und andere haben argumentiert, Descartes sei in der Zweiten Meditation nicht einmal daran interessiert, was er klar und deutlich oder mit Gewissheit als zu seinem Wesen gehörig perzipieren kann. Ihm gehe es vielmehr um diejenigen Eigenschaften, *seien sie essentielle oder nicht-essentielle Eigenschaften von ihm*, die er sich klar und deutlich oder mit Gewissheit zuschreiben kann.⁵

Der Begriff einer epistemischen Essenz wurde geprägt, um diese rein epistemische, nicht-essentialistische Interpretation so zu formulieren, dass deutlich wird, dass es in dem Sum-Res-Cogitans-Abschnitt um epistemische Tatsachen geht, dass aber auch gleichzeitig erkennbar ist, dass es Descartes dennoch um seine Essenz zu tun ist – wenn auch in einem Sinn, der vielleicht nicht unmittelbar auf der Hand liegt.⁶ Während die metaphysische Essenz oder die Essenz

2 Vgl. Carriero 1986, 204 und 213 (auf S. 214 vertritt Carriero dann aber eine Position, die der von Harry Frankfurt ähnelt; siehe Fußnote 5), und Clarke 2003, 183.

3 Vgl. Reith 1986, 147, und Röd 1987, 113 f.

4 Nach Margaret Wilson behauptet Descartes in der Zweiten Meditation, es sei unbezweifelbar bzw. er perzipiere (klar und deutlich), dass Denken zu seinem Wesen gehört (vgl. Wilson 1982, 72 und 74). (An manchen Stellen vertritt Wilson auch die Ansicht, Descartes behaupte in der Zweiten Meditation, er wisse, dass Denken zu seiner Essenz gehört (vgl. Wilson 1982, 73 und 187).) Die stärkere These, Descartes behaupte in der Zweiten Meditation, er könne klar und deutlich perzipieren, dass *nur* Denken zu seiner Essenz gehört, wird von Norman Malcolm, Stephen Schiffer und wohl auch von Peter Markie vertreten (vgl. Malcolm 1965, 327, vgl. auch Fn. 44, Markie 1986, 225 und 237, und Schiffer 1976, 42).

5 Frankfurt behauptet, es sei das Ziel des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts zu zeigen, „[w]hat character may Descartes properly ascribe to himself on the basis of the way in which he has shown that he cannot doubt his own existence“ (Frankfurt 1970, 120, vgl. auch 117). (Jedes Attribut, das dieses Kriterium erfüllt, kann sich Descartes mit Gewissheit zuschreiben, und umgekehrt.) Die epistemische, nicht-essentialistische Lesart wird auch von Anthony Kenny und Hans-Peter Schütt vertreten (vgl. Kenny 1968, 85 f., 88 und 91, und Schütt 1990, 192).

6 Vgl. Schütt 1990, 192.

simpliciter einer gegebenen Entität oder Substanz alle *metaphysisch* notwendigen Attribute oder Eigenschaften einschließt, soll die epistemische Essenz all ihre *epistemisch* notwendigen Attribute enthalten, also alle Attribute, die ihr mit Gewissheit zugeschrieben werden können.

Hat man einmal diesen Begriff einer epistemischen Essenz, nebst dem geläufigen Begriff einer metaphysischen Essenz, zur Verfügung, lässt sich die rein epistemische Lesart Bündiger so formulieren: Erstens, Descartes' Ziel im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt ist es zu zeigen, dass Denken und nur Denken zu seiner epistemischen Essenz gehört; zweitens, die Frage, was zu seiner metaphysischen Essenz gehört, bzw. die Frage, was er als zu seiner metaphysischen Essenz gehörig klar und deutlich perzipieren kann, wird von Descartes in der Zweiten Meditation nicht beantwortet.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, die „naive“, essentialistische Interpretation des Sum-Res-Cogitans-Arguments gegen die epistemische Interpretation von Kenny, Frankfurt und anderen zu verteidigen. Ich werde dabei Verfechtern der epistemischen Lesart eine Reihe von substantiellen Zugeständnissen machen. Die hier entwickelte Deutung des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts sollte daher auch für Befürworter der herkömmlichen essentialistischen Interpretation einige neue Erkenntnisse bringen.

2 Offene exegetische Fragen

Nachdem er im Cogito-Argument gezeigt hat, dass die Proposition „Ich existiere“ gewiss ist, untersucht Descartes in den folgenden Paragraphen der Zweiten Meditation, „wer ich denn bin, der ich nunmehr notwendigerweise bin“.⁷ Descartes macht klar, dass er an dieser Stelle nur das akzeptiert, was gewiss ist, und aus diesem Grund müssen verschiedene Versuche, seine Natur zu bestimmen, zurückgewiesen werden. Schließlich scheint doch ein Versuch erfolgreich zu sein. Descartes schreibt:

Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cesarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur præcise tantùm res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi priùs significationis ignotæ. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.

7 AT VII 25, VR 73.

Denken? Hier finde ich es: Das Denken ist es; dieses allein kann von mir nicht losgelöst werden. Ich bin, ich existiere; das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke; denn vielleicht könnte es auch geschehen, dass ich, wenn ich mit jedem Denken aufhörte, sofort ganz und gar aufhörte zu sein. Ich gebe jetzt nichts zu als das, was notwendigerweise wahr ist; ich bin also genau nur eine Sache, die denkt, das heißt Geist, Seele, Verstand oder Vernunft – Worte, deren Bedeutungen mir früher unbekannt waren. Ich bin aber eine wahre und wahrhaftig existierende Sache. Was für eine Sache? Ich sagte es: eine denkende.⁸

Dieser Abschnitt der Zweiten Meditation, der das Sum-Res-Cogitans-Argument enthält, wirft u. a. die folgenden Fragen auf:

(1) Was meint Descartes, wenn er sagt, das Denken könne von ihm „nicht losgelöst werden“? Will er sagen, „when all else has been doubted thought remains as indubitably an inseparable or *essential* property“⁹ von ihm, wie Margaret Wilson behauptet?¹⁰ Oder will Descartes sagen, das Denken könne nicht von ihm losgelöst werden, indem man die skeptische Hypothese ins Spiel bringt, dass „irgend-ein böser Dämon, der höchst mächtig und schlau ist, seinen ganzen Fleiß darauf gesetzt hat,“ ihn „zu täuschen“?¹¹ Mit anderen Worten: Ist Bernard Williams' Interpretation zuzustimmen, gemäß der Descartes behauptet, es sei *gewiss*, dass er denkt?¹²

(2) Ist Descartes' elliptische Frage „Wie lange aber?“ eine Abkürzung für die Frage „Wie lange aber existiere ich?“ oder für die Frage „Wie lange aber ist es gewiss, dass ich existiere?“?¹³

(3) Wie muss der lateinische Satz „nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem“ übersetzt werden? Ist die richtige Übersetzung „Denn *es ist ja auch möglich, dass* gilt: Wenn ich ganz aufhören würde zu denken, würde ich ganz aufhören zu existieren“, wie John Cottingham

⁸ AT VII 27, VR 77–79.

⁹ Wilson 1982, 72 (meine Hervorhebung), vgl. auch 187.

¹⁰ Zu den Vertretern der essentialistischen Interpretation zählen auch Carriero 2009, 91, Malcolm 1965, 316, Rödl 1987, 113 f., und Vinci 1998, 31 und 33.

¹¹ AT VII 22, VR 65.

¹² Vgl. Williams 1978, 102. Anthony Kenny scheint eine ähnliche Position einzunehmen, wenn er behauptet, „‘separable’ in context means ‘deniable by a Cartesian Doubter’“ (Kenny 1968, 92). Vgl. auch Hooker 1975, 158 f. Harry Frankfurt identifiziert „Denken kann nicht von mir losgelöst werden“ und „Es ist klar perzipierbar, dass ich denke“ (vgl. Frankfurt 1970, 126 f., vgl. aber auch 121 f.). Schließlich sind für Don Locke die Aussagen „Denken kann nicht von mir losgelöst werden“ und „Denken kann nicht von einer klaren und deutlichen Idee von mir ausgeschlossen werden“ gleichbedeutend (vgl. Locke 1981, 364 f.).

¹³ Für die zweite Lesart von Descartes' Frage sprechen sich Michael Hooker und Norman Malcolm aus (vgl. Hooker 1975, 157, und Malcolm 1965, 321).

annimmt?¹⁴ Oder ist die richtige Übersetzung „Denn wenn ich ganz aufhören würde zu denken, wäre es ja auch möglich, dass ich ganz aufhören würde zu existieren“? Anders gesagt: Umfasst der Skopus des Operators „forte etiam fieri posset“ („es ist ja auch möglich, dass“) das ganze kontrafaktische Konditional (Harry Frankfurt, Bernard Williams)¹⁵ oder lediglich sein Consequens (Don Locke)¹⁶?

(4) Wie muss der Ausdruck „es ist ja auch möglich, dass“ semantisch analysiert werden? Ist er synonym mit „es ist metaphysisch möglich, dass“? Oder ist er synonym mit „es ist nicht gewiss, dass es nicht der Fall ist, dass“?

(5) Warum stimmt Descartes nur dem epistemisch oder modal abgeschwächten kontrafaktischen Konditional „nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem“ zu? Warum stimmt er nicht auch dem folgenden, stärkeren Konditionalsatz zu: „Denn wenn ich ganz aufhören würde zu denken, würde ich auch ganz aufhören zu existieren“? Ist der Grund, dass er sich nicht auf irgendwelche Behauptungen über seine metaphysische Essenz festlegen möchte?¹⁷ Oder ist der Grund, dass er die folgende These begründen will: „Solange ich denke, ist es gewiss, dass ich existiere“ (dies ist Don Lockes Auffassung)¹⁸?

(6) Was genau behauptet Descartes, wenn er sagt, er „gebe jetzt nichts zu als das, was notwendigerweise wahr ist“? Behauptet er, er akzeptiere nur das, was metaphysisch notwendig ist? Oder behauptet er, er akzeptiere nur das, was epistemisch notwendig oder gewiss ist?¹⁹

(7) Wie muss das Adverb „præcise“, das in dem lateinischen Satz „sum igitur præcise tantum res cogitans“ vorkommt, verstanden werden? Besteht seine Funktion darin, auf einen epistemischen Ichbegriff („I, qua known for certain“) zu verweisen, wie Anthony Kenny annimmt,²⁰ oder besteht seine Funktion darin, die Konklusion des Sum-Res-Cogitans-Arguments an die Gleichsetzung von Wahrheit und Gewissheit zurückzubinden, wie hier argumentiert werden soll?

14 Cottinghams Übersetzung lautet: „For it could be that were I totally to cease from thinking, I should totally cease to exist.“ (CSM II 18, meine Hervorhebung)

15 Vgl. Frankfurt 1970, 117, und Williams 1978, 103. Diese Position wird auch von Hans-Peter Schütt vertreten (vgl. Schütt 1990, 249). Zu Wilsons nicht ganz eindeutiger Auffassung vgl. Wilson 1982, 73.

16 Vgl. Locke 1981, 347 und 351.

17 Zu einer positiven Beantwortung dieser Frage vgl. Ayers 2005, 30, Broughton 2002, 124, Frankfurt 1970, 117, Schütt 1990, 249, und Williams 1978, 103. Zu Wilsons diesbezüglich nicht ganz klarer Position vgl. Wilson 1982, 73 f.

18 Vgl. Locke 1981, 347 und 351.

19 Diese epistemische Deutung vertritt Anthony Kenny (vgl. Kenny 1968, 85).

20 Vgl. Kenny 1968, 85 f.

(8) Angenommen der lateinische Ausdruck „*præcise*“ muss mit dem Ausdruck „im strengen Sinn“ übersetzt werden, behauptet Descartes dann, er sei *nur im strengen Sinn*, jedoch nicht in einem nicht-strengen Sinn, ein denkendes Ding? Oder behauptet Descartes, er sei im strengen Sinn *nur ein denkendes Ding*? D. h. muss der Ausdruck „*tantùm*“ auf die vorausgehenden Worte („*præcise*“) oder auf die darauffolgenden Worte („*res cogitans*“) bezogen werden?

Schließlich: (9) Läuft Descartes' Behauptung, er sei ein denkendes Ding, auf die These „Ich bin ein Ding, das das Attribut oder die Eigenschaft hat zu denken“ hinaus? Oder muss seine Behauptung, ein denkendes Ding zu sein, so verstanden werden: „Ich bin eine Entität, deren wesentliche Eigenschaft es ist zu denken“?²¹

Ich werde meine essentialistische Interpretation des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts entwickeln und gegen die epistemische Deutung verteidigen, indem ich diese neun Fragen beantworte. Die grobe Gestalt der Interpretation, die sich dabei nach und nach herauskristallisieren wird, sei hier jedoch schon einmal umrissen. Ich werde argumentieren, dass Descartes im ersten Behauptungssatz des zitierten Abschnitts („*cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit*“) die These vertritt, Denken sei das einzige essentielle Attribut, das er sich mit Gewissheit zuschreiben könne. Und ich werde zu zeigen versuchen, dass er, wenn er dem Satz „*sum igitur præcise tantùm res cogitans*“ zustimmt, behauptet, genau genommen gehöre nur Denken zu seiner metaphysischen Essenz. Ich werde insbesondere gegen Kenny argumentieren, dass der von Descartes in diesem Satz verwandte Ichbegriff der normale Cartesische Ichbegriff ist, und nicht der Begriff von sich, qua mit Gewissheit Gewussten. Ich werde schließlich drittens nachweisen, dass das Sum-Res-Cogitans-Argument von jener These zu dieser Behauptung voranschreitet und dass als bikonditionale Prämisse die Annahme fungiert, genau dies sei wahr, was notwendigerweise bzw. mit Gewissheit gilt („*Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum*“).

Soweit dürfte das Wasser auf die Mühlen des Verfechters der „naiven“, essentialistischen Interpretation sein. Dass die hier entwickelte Deutung des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts jedoch so naiv nicht ist, sieht man besonders deutlich an den beiden folgenden Thesen, die (neben anderen) in diesem Essay begründet werden sollen: Erstens, die Cartesische Rede von der Unablösbarkeit des Denkens von ihm ist in der Tat epistemisch und nicht essentialistisch zu verstehen. Und

²¹ Die erste Interpretation von Descartes' Behauptung muss man den in der Fußnote 5 erwähnten Autoren zuschreiben, denn diese vertreten die These, es gehe Descartes im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt nicht um seine wesentlichen Eigenschaften. Auf die zweite Lesart von Descartes' Behauptung kann man die in den Fußnoten 2 bis 4 genannten Interpreten festlegen, denn diese lehnen jene These ab.

dennoch geht es, so behaupte ich, in dem ersten Satz der zitierten Passage darum, dass Denken das einzige *essentielle* Attribut ist, das sich der Denker mit Gewissheit zuschreiben kann. Zweitens, der Textabschnitt zwischen dem ersten Satz und dem mit „Nihil nunc admitto“ beginnenden Satz muss epistemisch und nicht essentialistisch interpretiert werden. Und dennoch (oder gerade deshalb) behauptet Descartes in dem mit „nam“ beginnenden Satz nicht, es sei nur vielleicht so (vielleicht aber auch nicht), dass er aufhört zu existieren, wenn er aufhört zu denken, womit er die Frage, ob Denken zu seinem Wesen gehört, offen ließe.

3 Eine epistemische Analyse der Unablösbarkeit

Beginnen möchte ich meine Untersuchung mit der Frage, ob Descartes' Behauptung, das Denken *könne nicht von ihm losgelöst werden*, auf die These hinausläuft, es könne nicht bezweifelt werden, dass Denken eines seiner *essentiellen* Attribute ist, wie Wilson annimmt; oder ob Descartes' Behauptung auf die These hinausläuft, das Denken *könne nicht von ihm losgelöst werden, indem man die Hypothese, es gebe einen allmächtigen und täuschenden bösen Dämon, ins Spiel bringt*, wie Williams annimmt.

Nachdem Descartes am Anfang der Zweiten Meditation bewiesen hat, dass seine eigene Existenz gewiss ist, wendet er sich den Attributen oder Eigenschaften zu, die er sich früher zugeschrieben hatte, d. h. bevor er die Hypothese vom bösen Dämon als wahr unterstellte. Er sondert von diesen Attributen alle Attribute aus, die mit der Hypothese vom bösen Dämon in Zweifel gezogen werden können, und gelangt zu dem Ergebnis, dass alle körperlichen Attribute, wie auch Ernährung, Bewegung und Empfindung, auf diese Weise von seiner ursprünglichen Konzeption seiner selbst abgelöst werden können.

Es mag verwundern, dass Descartes nicht sagt, alle körperlichen Attribute, nebst Ernährung, Bewegung und Empfindung, könnten von seiner ursprünglichen Konzeption seiner selbst abgelöst werden, weil sie ihm nicht mit Gewissheit zugeschrieben werden können, sondern dass er einfach sagt, er besitze diese Attribute nicht. Er sagt z. B., Ernährung und Bewegung seien „nichts als Fiktionen“.²² D. h. er behauptet, Ernährung und Bewegung seien unwirklich und gehörten daher nicht zu ihm. Allgemeiner gesagt: Vor dem Sum-Res-Cogitans-Abschnitt verwendet Descartes Propositionen der Form „F kann mir nicht zugeschrieben werden“ statt Propositionen der Form „F kann von meiner früheren

²² AT VII 27, VR 77.

Konzeption meiner selbst abgelöst werden, weil es mir nicht mit Gewissheit zugeschrieben werden kann“, oder einfach: „F kann mir nicht mit Gewissheit zugeschrieben werden“.

Zu Beginn des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts, im ersten Halbsatz seiner Behauptung „Hic invenio: cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit“, macht Descartes dann klar, dass seine Suche nach einem Attribut, das nicht mit Hilfe der Hypothese vom bösen Dämon von ihm abgelöst und das ihm folglich mit Gewissheit zugeschrieben werden kann, nun erfolgreich abgeschlossen ist: Es handelt sich um das Attribut des Denkens.

Im zweiten Halbsatz verwendet Descartes dann nicht mehr Propositionen der Form „F ist (k)ein Attribut, das mir zugeschrieben werden kann“ statt solchen der Form „F ist (k)ein Attribut, das mir mit Gewissheit zugeschrieben werden kann“. Das, was er im ersten Halbsatz implizit sagt, macht er nun explizit. Folglich muss „Das Denken kann von mir nicht losgelöst werden“ als „Das Denken kann von mir nicht mit Hilfe der Hypothese vom bösen Dämon losgelöst werden“ verstanden werden, also letztlich als „Das Denken kann mir mit Gewissheit zugeschrieben werden“. Offenbar ist Williams' Interpretation richtig.

Wenn dagegen Wilson recht hätte und „Das Denken ist von mir nicht ablösbar“ so viel wie „Das Denken ist eine wesentliche oder essentielle Eigenschaft von mir“ hieße, würde Descartes im Übergang vom ersten zum zweiten Halbsatz einen rasanten Themenwechsel vollziehen: Während er im ersten Halbsatz noch seine Suche nach einem Attribut, das ihm *mit Gewissheit* zugeschrieben werden kann, beantworten würde, würde er im zweiten Halbsatz behaupten, dasselbe Attribut sei eine *essentielle* Eigenschaft von ihm. Die Annahme, Descartes vollziehe innerhalb eines Satzes einen solchen abrupten Wechsel des Themas, ist *prima facie* nicht überzeugend. Viel näher liegt natürlich die Annahme, er expliziere im zweiten, vom ersten nur durch ein Semikolon getrennten Halbsatz, was im ersten Halbsatz nur angedeutet wird: nämlich, dass ihm das Attribut des Denkens mit Gewissheit zugeschrieben werden kann.²³

Ein Einwand liegt jedoch nahe. Descartes behauptet ja nicht nur, das Denken könne nicht von ihm losgelöst werden, sondern auch, *nur* das Denken könne nicht von ihm losgelöst werden. Akzeptiert man nun Williams' Interpretation, so würde Descartes die These vertreten, er könne sich nur das Attribut des Denkens mit Gewissheit zuschreiben. Dies ist aber offensichtlich falsch,

²³ In der von Descartes autorisierten französischen Übersetzung wird das noch klarer: „Vn autre est de penser; & ie trouue icy que la pensée est vn attribut qui m'appartient: elle seule ne peut estre détachée de moy.“ (AT IX A 21) Man beachte den Doppelpunkt zwischen dem ersten und dem zweiten Halbsatz.

da es eine große Anzahl von Attributen oder Eigenschaften gibt, die er sich mit Gewissheit zuschreiben kann.²⁴ Beispiele sind: die Absicht haben, nach den Niederlanden zu gehen und sich dort niederzulassen; denken, man solle vor zwölf Uhr nicht das Bett verlassen; wünschen, die scholastische möge von der Cartesischen Philosophie abgelöst werden, usw. Diese Beispiele zeigen, dass die These, Descartes könne sich nur das Attribut des Denkens mit Gewissheit zuschreiben, offensichtlich falsch ist. Da man ihm aber nicht eine so offensichtlich falsche These zuschreiben möchte, kann der Begriff der Ablösbarkeit nicht epistemisch verstanden werden.

Dieses exegetische Dilemma lässt sich auflösen, wenn man berücksichtigt, was Descartes im gegenwärtigen Kontext unter „Denken“ versteht. Wenn er unmittelbar vor dem Sum-Res-Cogitans-Abschnitt von der „Ernährung und der Bewegung“ („Nutriri vel incedere?“²⁵) und von dem „Empfinden“ („Sentire?“) spricht, dann meint er nicht einzelne Attribute oder Eigenschaften, sondern generische Bestimmungen oder Attribute. Dies legt es nahe, auch Denken als generisches Attribut zu verstehen. Da es jedoch mehrere generische Attribute des Denkens gibt, die er sich mit Gewissheit zuschreiben kann, muss Denken sogar als maximal generisches Attribut verstanden werden: Alle Attribute des Denkens implizieren Denken und es gibt kein vom Denken verschiedenes Attribut, derart dass alle Attribute des Denkens es implizieren. Nun war Descartes aber wohl bewusst, dass auch transzendente Bestimmungen wie Existenz und Substantialität von allen einzelnen Denkattributen impliziert werden.²⁶ Denken muss daher im gegenwärtigen Kontext als ein maximal generisches deskriptives Attribut verstanden werden.

Descartes' These, nur Denken könne ihm mit Gewissheit zugeschrieben werden, lautet daher, Denken sei das einzige maximal generische deskriptive Attribut, das er sich mit Gewissheit zuschreiben kann. Der oben vorgebrachte Einwand ist somit entkräftet. Doch statt damit Williams' Interpretation gerettet zu haben, habe ich, so scheint es, unter der Hand ein essentialistisches Moment in meine Deutung eingeführt. Denn für Descartes handelt es sich bei den maximal generischen deskriptiven Attributen eben um die essentiellen oder wesentlichen Attribute.²⁷ Seine These lässt sich also ganz im Sinne der essentialistischen Interpretation auch folgendermaßen formulieren: Denken ist das einzige essentielle Attribut, das ich mir mit Gewissheit zuschreiben kann.

²⁴ Vgl. Schiffer 1976, 29.

²⁵ AT VII 27, VR 77.

²⁶ Vgl. AT VIII A 22f.

²⁷ Vgl. Schütt 1990, 268f.

Heißt dies, dass die Unablösbarkeit, von der im Text die Rede ist, doch nicht als Unbezweifelbarkeit bzw. Gewissheit, sondern als (metaphysische) Notwendigkeit zu verstehen ist? Nein, das heißt dies nicht. Es verhält sich vielmehr so: Williams ist recht zu geben, wenn er vorschlägt, Unablösbarkeit als Unbezweifelbarkeit, und nicht wie Wilson als Notwendigkeit, zu verstehen. Und dennoch: Descartes behauptet im ersten Satz des zu interpretierenden Textes, dass er nur Denken als zu seinem *Wesen* gehörig mit Gewissheit erkennt. Wie kann dies sein? Ich meine, auf die folgende Art und Weise: Die essentialistische Redeweise vom Wesen ist nicht im Begriff der Unablösbarkeit enthalten (dieser muss nämlich epistemisch gedeutet werden), sondern vielmehr im Begriff des Denkens, wie er hier verstanden werden muss. „Denken gehört zu mir“ wird zu „Das maximal generische deskriptive Attribut des Denkens gehört zu mir“, und dies wiederum zu „Das wesentliche Attribut des Denkens gehört zu mir“.

Meine Deutung des Begriffs des Denkens unterläuft nicht nur nicht die epistemische Analyse der Unablösbarkeit, sie stützt sie sogar. Um dies zu sehen, nehme man an, meine Deutung des Begriffs des Denkens und die essentialistische Analyse der Unablösbarkeit seien beide wahr. „Denken ist von mir unablösbar“ wird dann gemäß der essentialistischen Analyse zu: „Es ist notwendig, dass Denken zu mir gehört“; und dies gemäß meiner Deutung des Denkbegriffs zu: „Es ist notwendig, dass Denken ein wesentliches bzw. notwendiges Attribut von mir ist“. Kurz gesagt: Wenn beide interpretatorischen Annahmen wahr wären, hätten wir es im Cartesischen Text mit ineinander verschachtelten Notwendigkeiten zu tun. Wir tun also gut daran, eine der beiden interpretatorischen Annahmen aufzugeben. Wer meine Deutung des Begriffs des Denkens, wie er im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt verwendet wird, befürwortet (und sei es nur, weil sie die einzige Möglichkeit ist, das oben geschilderte exegetische Dilemma aufzulösen), wird folglich die essentialistische Analyse der Unablösbarkeit zugunsten der epistemischen Analyse aufgeben.

4 Das Adverb „præcise“

Die kategorische Prämisse des Sum-Res-Cogitans-Arguments, Denken sei das einzige essentielle Attribut, das der Denker sich mit Gewissheit zuschreiben kann, findet sich im ersten Behauptungssatz des zu interpretierenden Textes. Wie aber sieht es mit der Konklusion des Cartesischen Arguments aus, Denken sei sein einziges wesentliches Attribut? Lässt sie sich wirklich im Satz „sum igitur præcise tantum res cogitans“ wiederfinden, wie ich oben behauptet habe?

Ich wende mich zunächst der Frage zu, wie das im gerade zitierten Satz vorkommende Adverb „*præcise*“ zu verstehen ist. Es muss entweder mit dem Ausdruck „in the strict sense“,²⁸ wie Cottingham annimmt, oder mit dem Ausdruck „with this qualification“,²⁹ wie Kenny annimmt, ins Englische übertragen werden. Kenny übersetzt den Satz, in dem das Adverb „*præcise*“ vorkommt, so: „I am, with this qualification, no more than a conscious being“. Folgt man Kenny, so ist diese Aussage für Descartes mit der folgenden Aussage gleichbedeutend: „I am, qua known for certain, no more than a conscious being“.³⁰ Nach Kenny muss der Ausdruck „ich, qua mit Gewissheit Gewusster“ („I, qua known for certain“), der in diesem Satz vorkommt, wie folgt kontextuell definiert werden: Ich, qua mit Gewissheit Gewusster, habe die Eigenschaft F genau dann, wenn es gewiss ist, dass ich die Eigenschaft F habe.³¹

Ist Kennys Analyse des zitierten lateinischen Satzes angemessen, behauptet Descartes, wenn er ihm zustimmt, nicht – wie ich später argumentieren werde –, er sei nur ein (wesentlich) denkendes Ding, sondern lediglich, er, qua mit Gewissheit Gewusster, sei nur ein (wesentlich) denkendes Ding. Berücksichtigt man Kennys kontextuelle Erläuterung des Ausdrucks „ich, qua mit Gewissheit Gewusster“, so behauptet Descartes erstens, es sei gewiss, dass er ein (wesentlich) denkendes Ding ist, und zweitens, es sei *nicht* gewiss, dass er ein (wesentlich) ausgedehntes etc. Ding ist.

Offenbar ist es Kennys Auffassung, dass es in dem fraglichen Satz nicht um den „normalen“ Ichbegriff, sondern um den Begriff von sich, qua mit Gewissheit Gewussten, geht, weil in diesem Satz das Adverb „*præcise*“ vorkommt. Mit dem „normalen“ Ichbegriff ist hier nicht der Ichbegriff gemeint, der nach Descartes auf die aus Geist und Körper bestehende Entität, also die Person, Bezug nimmt, sondern der Ichbegriff, dessen Bezugsgegenstand die Res Cogitans ist. Es gilt, drei Ichbegriffe zu unterscheiden: den normalen Cartesischen Ichbegriff, der auf die Res Cogitans Bezug nimmt (das Wort „ich“ in diesem Sinn bedeutet so viel wie „das, dessen Existenz im Cogito-Argument bewiesen wird“),³² den in einem alltäglichen Kontext normalen Ichbegriff, dessen Bezugsgegenstand eine Entität ist, die Descartes zufolge aus Körper und Geist besteht, nämlich die Person, und den

²⁸ CSM II 18.

²⁹ Kenny 1968, 85.

³⁰ Vgl. Kenny 1968, 85 f.

³¹ „I exist' [...] is certain when and only when I am thinking. So I, qua known for certain, exist when and only when I am thinking“ (Kenny 1968, 86).

³² Vgl. Kemmerling 2005, Kap. 3. Vom Bezugsgegenstand des so verstandenen Ausdrucks „ich“ wird gemäß der hier vorgelegten Interpretation im Sum-Res-Cogitans-Argument gezeigt, dass seine metaphysische Essenz allein im Denken besteht.

Begriff von sich, qua mit Gewissheit Gewussten, also den Ichbegriff à la Kenny. Im Folgenden werde ich anhand einer Analyse anderer Vorkommen des Adverbs „*præcise*“ in der Zweiten Meditation zu zeigen versuchen, dass dieses Adverb, entgegen Kennys Ansicht, nicht dafür verantwortlich sein kann, dass es in dem fraglichen Satz nicht (wie ich behaupte) um den normalen (Cartesischen) Ichbegriff geht, sondern um den Begriff von sich, qua mit Gewissheit Gewussten. (Dass es Descartes auch nicht um den Ichbegriff, dessen Bezugsgegenstand die Person ist, die seiner Ansicht nach aus Körper und Geist besteht, zu tun ist, ergibt sich aus dem eingerückten Zitat im nächsten Absatz.)

Das Adverb „*præcise*“ kommt in der Zweiten Meditation zum ersten Mal in dem Satz „*ut ita tandem præcise remaneat illud tantùm quod certum est & inconcussum*“³³ vor. Es muss hier einfach als „genau“ übersetzt werden. Zum zweiten Mal kommt das fragliche Adverb im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt vor; zum dritten Mal dann in dem Paragraphen nach diesem Abschnitt, in dem Descartes behauptet, zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die These zu vertreten, er sei von seinem Körper verschieden. Descartes schreibt:

Fortassis verò contingit, ut hæc ipsa, quæ suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantùm quæ mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Novi me existere; quæro quis sim ego ille quem novi. Certissimum est hujus sic præcise sumpti notitiam non pendere ab iis quæ existere nondum novi [...].³⁴

Die Wendung „*hujus sic præcise sumpti notitiam*“ im letzten Satz des zitierten Texts ist als „die Kenntnis jenes genau so Verstandenen“ wiederzugeben. Wer oder was ist dieses „genau so Verstandene“? Gerhart Schmidt übersetzt die fragliche Wendung folgendermaßen: „die Kenntnis dieses so genau erfaßten Sachverhalts“.³⁵ Bei diesem Sachverhalt kann es sich entweder um den Sachverhalt, dass ich existiere („*me existere*“), handeln oder um den Sachverhalt über das „Wer“ dieses „Ichs“, das ich kenne, bzw. dieses „Ichs“, qua mit Gewissheit Gewussten („*quis sim ego ille quem novi*“). Artur Buchenau übersetzt die Wendung „*hujus sic præcise sumpti notitiam*“ dagegen so: „die Kenntnis dieses genau nur so verstandenen Ich“.³⁶ Das „genau so Verstandene“ ist also nach Buchenau nicht ein Sachverhalt, wie Schmidt annimmt, sondern das auf bestimmte Weise verstandene Ich.

³³ AT VII 25.

³⁴ AT VII 27 f., VR 79.

³⁵ R 85.

³⁶ G 49.

Kenny zufolge muss der Ausdruck „me quem novi“, der im oben zitierten Text vorkommt, als „ich, den ich kenne“ übersetzt werden, während die Wendung „ego quem novi“ so wiederzugeben ist: „ich, qua von mir Gewusster“.³⁷ Gibt man zu, dass das „genau so Verstandene“ nicht ein Sachverhalt, sondern das Ich ist, wie Buchenau annimmt, und dass die Wendung „ego quem novi“ als „ich, qua mit Gewissheit Gewusster“ zu verstehen ist, wie Kenny annimmt, so liegt es nahe zu behaupten, das Adverb „præcise“ sei dafür verantwortlich, dass es dem Denker im letzten Satz des zitierten Texts um sich, qua mit Gewissheit Gewussten, geht. Diese Behauptung ist jedoch falsch, wie ich nun zu zeigen versuche.

Wenn Descartes dem letzten zitierten Satz zustimmt, dann behauptet er, die *Kenntnis* von bestimmten Dingen bzw. Sachverhalten hänge nicht von bestimmten anderen Dingen bzw. Sachverhalten ab. Diese Behauptung mag irritieren, denn normalerweise würde man erwarten, dass Sachverhalte von anderen Sachverhalten abhängen bzw. nicht abhängen und die Kenntnis von Sachverhalten von der Kenntnis von anderen Sachverhalten. Descartes' Behauptung wäre jedoch völlig unverständlich, wenn die hier kritisierte Interpretation zuträfe. Denn dann würde er die These vertreten, Sachverhalte der Form „Die Kenntnis, dass es gewiss ist, dass es gewiss ist, dass p“ hängen nicht von Sachverhalten in der Welt ab. Für den äußeren Gewissheitsoperator wäre das Adverb „præcise“ verantwortlich, für den inneren der Bezug („hujus“) auf das „ego quem novi“. Um eine solche doppelte Verschachtelung zu vermeiden, sollte man sowohl die epistemische Deutung des Adverbs „præcise“ als auch die epistemische Deutung des Ausdrucks „ego quem novi“ ablehnen.

Man mag einwenden, die geschilderte Schwierigkeit ergebe sich nur, wenn man die epistemische Interpretation des Adverbs „præcise“ mit Kennys Ambiguitätsthese verbindet. Wer so argumentiert, übersieht, dass man es immer noch mit zwei ineinander verschachtelten epistemischen Modalitäten zu tun hat, wenn man Kennys These aufgibt, aber an der epistemischen Lesart des fraglichen Adverbs festhält. Gegen eine solche Interpretation spricht außerdem die folgende Überlegung: Wenn „hujus sic præcise sumpti“ soviel bedeutet wie „das so (epistemisch) abgetrennt Genommene (Ich)“ bzw. „das auf die gerade geschilderte Weise (epistemisch) abgetrennt Genommene (Ich)“, muss im Vorfeld von epistemischer Abtrennung die Rede gewesen sein, sprich: Kennys epistemische Analyse des Ausdrucks „ego quem novi“ muss wahr sein.

Wenn die gerade angestellte Überlegung richtig ist, lässt sich mit einem einfachen indirekten Beweis zeigen, dass der Ausdruck „hujus sic præcise sumpti“ nicht soviel bedeutet wie „das so (epistemisch) abgetrennt Genommene (Ich)“.

³⁷ Vgl. Kenny 1968, 88.

Man nehme an, beide Ausdrücke seien synonym. Dann muss Kennys epistemische Analyse des Ausdrucks „ego quem novi“ richtig sein. Dann nimmt „hujus“ auf das Ich, qua mit Gewissheit Gewusstes, Bezug. Dann muss „hujus sic præcise sumpti“ mit „das so (epistemisch) abgetrennt genommene Ich, qua mit Gewissheit Gewusstes“ übersetzt werden und nicht mit „das so (epistemisch) abgetrennt Genommene (Ich)“. Widerspruch. q. e. d.

Das Vorkommen des Adverbs „præcise“ in der oben zitierten Passage ist viel unspektakulärer als eine Analyse à la Kenny es erwarten lassen würde: „sic præcise“ muss mit „genau so“ bzw. „so und nicht anders“ übersetzt werden, letztlich schrumpft es zu „so“ bzw. „auf die gerade geschilderte Weise“. Das Adverb „præcise“ ist folglich redundant und somit weit davon entfernt, dafür verantwortlich zu sein, dass es im fraglichen Textabschnitt um den Ichbegriff à la Kenny geht, wenn dies der Fall sein sollte.

Auch das vierte Vorkommen des Adverbs „præcise“ in der Zweiten Meditation muss mit dem Ausdruck „genau“ übersetzt werden und ist letztlich überflüssig: „atque hoc præcise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare“.³⁸ Zu Deutsch: „und dieses genau so Verstandene ist nichts anderes als Denken“. Eine abweichende Übersetzung liegt nur beim letzten Vorkommen des Ausdrucks „præcise“ in der Zweiten Meditation nahe. Descartes fragt: „Quid est autem hoc præcise quod sic imaginor?“³⁹ Diese Frage sollte man so wiedergeben: „Was ist aber, genau genommen (bzw. streng genommen), dieses, das ich mir so einbilde?“ Der in dieser Frage in einem Einschub vorkommende Ausdruck „genau genommen“ lässt sich in einen Nebensatz, der mit der Konjunktion „wenn“ eingeleitet wird, umformen. Descartes' Frage lautet dann: „Wenn man es genau nimmt, was ist dann aber dieses, das ich mir so einbilde?“ Die Funktion des Ausdrucks „genau“ bzw. „streng“ in dem mit der Konjunktion „wenn“ eingeleiteten Nebensatz besteht darin, auf bestimmte Standards der Genauigkeit bzw. Strenge zu verweisen, die im Text vor dem Vorkommen des Adverbs „præcise“ implizit oder explizit enthalten sind. Im Falle von Descartes' Frage handelt es sich um Standards der philosophischen Genauigkeit; d. h. man nimmt es im hier relevanten Sinn genau, wenn man sich auf philosophische Argumentation und nicht auf die Sinne oder den *common sense* stützt.

In der Zweiten Meditation (mit Ausnahme des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts) finden sich zwei Verwendungsweisen des Adverbs „præcise“: Gemäß der ersten, häufigeren Verwendungsweise ist es einfach mit „genau“ zu übersetzen und ist letztlich redundant; gemäß der zweiten Verwendungsweise erzeugt es einen

38 AT VII 29.

39 AT VII 30 f.

mit der Konjunktion „wenn“ eingeleiteten Nebensatz, in dem auf kontextuell bestimmte Standards der Genauigkeit oder Strenge Bezug genommen wird. Nun ist eine Deutung des Vorkommens des Adverbs „*præcise*“ im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt, der zufolge es so zu verstehen ist wie auch sonst häufig in den *Meditationes, ceteris paribus* einer Deutung, für die dies nicht gilt, vorzuziehen. Folglich liegt die Annahme nahe, auch das in diesem Abschnitt vorkommende Adverb „*præcise*“ werde auf eine der beiden gerade unterschiedenen Weisen verwendet. Das fragliche Adverb kann jedoch weder in seiner ersten noch in seiner zweiten Verwendungsweise dafür verantwortlich sein, dass man es nicht mit dem normalen Ichbegriff, sondern mit dem Begriff von sich, qua mit Gewissheit Gewusstes, zu tun hat. Kennys Annahme, das Vorkommen des Adverbs „*præcise*“ in der Sum-Res-Cogitans-Passage sei genau dafür verantwortlich, lässt sich also nicht aufrechterhalten.

Was aber ist die Funktion des fraglichen Adverbs in dieser Passage, wenn Kennys Interpretation zurückzuweisen ist? Da seine erste Verwendungsweise im betreffenden Satz nicht vorliegt („Ich bin also genau nur ein denkendes Ding“ ist nicht wirklich ein deutscher Satz), muss die zweite Verwendungsweise vorliegen. Die richtige Übersetzung des fraglichen Satzes lautet also „Ich bin also, genau genommen, nur ein denkendes Ding“, bzw. „Wenn man Standards der Genauigkeit (bzw. Strenge) zugrunde legt, bin ich also nur ein denkendes Ding“.⁴⁰

Um welche Standards der Genauigkeit es sich handelt, wird im Vorfeld des Satzes „*sum igitur præcise tantum res cogitans*“ festgelegt. Unmittelbar vor diesem Satz sagt Descartes nämlich, dass er jetzt nichts zugibt, „als das, was notwendigerweise wahr ist“. Er setzt also unmittelbar vor dem fraglichen Satz Wahrheit (das, was er zugibt) und Notwendigkeit (bzw. Gewissheit) gleich. Der Satz „Wenn man Standards der Genauigkeit zugrunde legt, bin ich also nur ein denkendes Ding“ bedeutet also im gegenwärtigen Kontext so viel wie: „Wenn man es so genau nimmt, dass man Wahrheit und Notwendigkeit (bzw. Gewissheit) gleichsetzt, bin ich also nur ein denkendes Ding“.

Ich habe schon zu verstehen gegeben, dass der an dieser Stelle von Descartes verwendete Notwendigkeitsbegriff epistemisch und nicht metaphysisch zu interpretieren ist. Der Ausdruck „*necessario*“ kommt bereits im Cogito-Argument vor, wenn Descartes behauptet, „dass dieser Satz, *Ich bin, ich existiere*, sooft er von

⁴⁰ Folgt man John Carriero, hat das Adverb „*præcise*“ die Funktion zu verdeutlichen, dass es im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt um den „normalen“ Cartesischen Ichbegriff (der auf die Res Cogitans Bezug nimmt) und nicht um den auf die Einheit von Körper und Geist Bezug nehmenden Ichbegriff geht (vgl. Carriero 2009, 81–100). Dies ist Wasser auf die Mühlen der hier verfochtenen essentialistischen Interpretation.

mir ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird, notwendigerweise wahr ist“.⁴¹ Da er im Cogito-Argument nicht die argumentativen Ressourcen hat, um nachzuweisen, dass er ein Ens Necessarium ist, muss der hier verwendete Notwendigkeitsbegriff epistemisch verstanden werden. Noch klarer wird dies, wenn der Denker direkt im Anschluss fragt, „wer ich denn bin, der ich nunmehr notwendigerweise bin“. In der von Descartes autorisierten französischen Übersetzung ist nämlich nicht von Notwendigkeit, sondern von Gewissheit („certain“) die Rede.⁴² Der Kontext, in den die Sum-Res-Cogitans-Passage eingebettet ist, spricht also eindeutig dafür, dass auch das Vorkommen des Ausdrucks „necessario“ in dieser Passage epistemisch zu verstehen ist.

5 Die essentialistische Interpretation von Descartes' Konklusion

Im letzten Abschnitt wurde Kennys Einwand gegen die essentialistische Interpretation von Descartes' Konklusion „sum igitur præcise tantum res cogitans“ zurückgewiesen. Nun soll ein positives Argument für diese Interpretation vorgebracht werden. Ich werde in einem ersten Schritt nachzuweisen versuchen, dass keine der beiden Interpretationsmöglichkeiten, die in der achten Frage genannt werden, mit der ersten Alternative, die in der neunten Frage erwähnt wird, kombiniert werden kann. Daraus schließe ich, dass die zweite Alternative, die in der neunten Frage erwähnt wird, zutrifft: Descartes' Behauptung, er sei ein denkendes Ding, ist mit der These gleichbedeutend, Denken gehöre zu seinem Wesen.

Nehmen wir also an, dass Descartes' Behauptung, er sei ein denkendes Ding, auf die These hinausläuft, er sei ein Ding, das die Eigenschaft zu denken hat. Nehmen wir weiter an, dass die erste Alternative, die in der achten Frage erwähnt wird, richtig ist. Aus diesen beiden Annahmen ergibt sich, dass Descartes behauptet, er sei nur im strengen Sinn ein Ding, das die Eigenschaft zu denken hat. Berücksichtigt man meine Analyse des Ausdrucks „genau genommen“ bzw. „im strengen Sinn“ im vorausgehenden Abschnitt, so ergibt sich weiter, dass er behauptet, er sei nur dann ein Ding, das die Eigenschaft zu denken hat, wenn man es so genau nimmt, dass man Wahrheit und Gewissheit gleichsetzt. Dies behauptet Descartes nun aber ganz sicher nicht. Denn erstens ist diese Behaup-

41 AT VII 25, VR 73.

42 Vgl. AT IX 19.

tung falsch, da er natürlich auch dann ein Ding ist, das die Eigenschaft zu denken hat, wenn man Wahrheit und Gewissheit nicht gleichsetzt, und zweitens wollen wir ihm nicht eine Behauptung zuschreiben, die so offenkundig falsch ist. Folglich lässt sich die erste Alternative, die in der neunten Frage genannt wird, nicht mit der ersten Interpretationsmöglichkeit, die in der achten Frage erwähnt wird, kombinieren.

Wie steht es um die erste Alternative, die in der neunten Frage erwähnt wird, und die zweite Interpretationsmöglichkeit, die in der achten Frage genannt wird? Lassen sich diese beiden exegetischen Optionen miteinander kombinieren? Aus der Annahme, Descartes' Behauptung, er sei ein denkendes Ding, sei mit der These gleichzusetzen, er sei ein Ding, das die Eigenschaft zu denken hat, und der zweiten Alternative, die in der achten Frage erwähnt wird, ergibt sich, dass er behauptet, er sei im strengen Sinn nur ein Ding, das die Eigenschaft zu denken hat. Berücksichtigt man die hier verfochtene Analyse des Ausdrucks „genau genommen“ bzw. „im strengen Sinn“, so ergibt sich weiter, dass er behauptet, Denken sei seine einzige Eigenschaft, wenn man es so genau nimmt, dass man Wahrheit und Gewissheit gleichsetzt.

Diese These vertritt Descartes nun aber ganz sicher nicht. Denn erstens ist diese These falsch, da er außer der Eigenschaft zu denken natürlich noch viele andere Eigenschaften hat, wenn man es so genau nimmt, dass man Wahrheit und Gewissheit gleichsetzt. Zu diesen Eigenschaften gehören alle Eigenschaften, die er sich mit Gewissheit zuschreiben kann. Ich denke hier an verschiedene Modi des Denkens wie die Eigenschaft zu zweifeln, dass Körper existieren, oder zu wollen, dass die scholastische von der Cartesischen Philosophie abgelöst wird. Und zweitens möchten wir Descartes nicht eine These zuschreiben, die so offensichtlich falsch ist. Die erste Alternative, die in der neunten Frage erwähnt wird, lässt sich folglich nicht mit der zweiten Interpretationsmöglichkeit, die in der achten Frage genannt wird, kombinieren.

Da sich die erste Alternative, die in der neunten Frage erwähnt wird, weder mit der ersten noch mit der zweiten der Interpretationsmöglichkeiten, die in der achten Frage erwähnt werden, kombinieren lässt, muss die These, diese Alternative sei richtig, zurückgewiesen werden.⁴³ Descartes' Behauptung, er sei ein den-

⁴³ Ich erwähne hier nur kurz ein zweites Argument mit demselben Ergebnis: Im Paragraphen 63 des ersten Teils der *Prinzipien der Philosophie* identifiziert Descartes das Denken mit der denkenden Substanz und die Ausdehnung mit der ausgedehnten Substanz (vgl. AT VIII A 30 f.). Wenn man also sagt, ein Ding oder eine Substanz denke, dann schreibt man diesem Ding bzw. dieser Substanz nicht eine Eigenschaft oder einen Modus zu, die bzw. der in einer Substanz inhäriert, denn das Denken ist ja mit der Substanz bzw. dem Ding, von dem man etwas aussagt, identisch.

kendes Ding, muss demnach so wiedergegeben werden: Ich bin ein Ding, dessen wesentliche Eigenschaft das Denken ist.⁴⁴

Es bleibt die (achte) Frage zu klären, ob Descartes, wenn er dem Satz „sum igitur præcise tantùm res cogitans“ zustimmt, behauptet, Denken sei nur genau genommen eine wesentliche Eigenschaft von ihm, oder ob er behauptet, Denken sei genau genommen die einzige wesentliche Eigenschaft von ihm. Ich werde argumentieren, dass sich der Ausdruck „nur“ („tantùm“) auf die Wendung „ein denkendes Ding“ und nicht auf den Ausdruck „genau genommen“ bezieht.

Behauptet Descartes, er sei nur genau genommen ein Ding, das die essentielle Eigenschaft des Denkens besitzt; d. h.: Behauptet er, er sei nur dann ein Ding, das die wesentliche Eigenschaft zu denken hat, wenn man es so genau nimmt, dass man Wahrheit und Gewissheit gleichsetzt? Es gibt in seinem Werk keinen Anhaltspunkt, dass er dies behaupten möchte. Er schließt an keiner Stelle aus, dass man zu der These, Denken gehöre zu seinem Wesen, gelangen kann, ohne dass man Wahrheit und Gewissheit identifiziert. Folglich liegt die Annahme nahe, Descartes behaupte, wenn er dem Satz „sum igitur præcise tantùm res cogitans“ zustimmt, nur Denken gehöre zu seinem Wesen, wenn man es so genau nimmt, dass man Wahrheit und Gewissheit gleichsetzt.

Im verbleibenden Teil dieses Abschnitts werde ich zwei Einwände gegen meine Beantwortung der achten Frage diskutieren. Der erste Einwand beruht auf einer Textstelle, die sich in dem Paragraphen direkt im Anschluss an den Sum-Res-Cogitans-Abschnitt findet und die ich bereits oben zitiert habe (nämlich auf Seite 12). Sagt Descartes hier nicht ganz klar, er lasse die Frage, ob er mit etwas Materiellem

44 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass man gegen die These, „Ich bin ein denkendes Ding“ heiße „Ich bin ein Ding, das Modi des Denkens (und transzendente Eigenschaften wie Existenz und Substantialität) hat“, analog argumentieren kann.

Michael Ayers anti-essentialistischer Interpretation zufolge bedeutet „Ich bin ein denkendes Ding“ so viel wie „Denken gehört zum Begriff von mir“ (vgl. Ayers 2005, 30–33; vgl. auch Broughton 2002, 120–31). Descartes' Konklusion würde dann entweder „Genau genommen gehört nur Denken zum Begriff von mir“ oder „Nur genau genommen gehört Denken zum Begriff von mir“ lauten. Die erste Möglichkeit scheidet aus, denn zum Ichbegriff gehört für den Denker genau genommen auch die Eigenschaft, das zu sein, dessen Existenz im Cogito-Argument bewiesen wird. Die zweite Möglichkeit scheidet ebenfalls aus, denn auch wenn man Wahrheit und Gewissheit nicht gleichsetzt, gehört Denken zum Ichbegriff.

Ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit bestünde darin, Descartes' Konklusion so zu konstruieren: „Genau genommen ist das Denken das einzige essentielle Attribut, das zum Begriff von mir gehört“. Der Denker würde dann jedoch nicht jedes Attribut der Ausdehnung aus seinem Begriff ausschließen, sondern nur das essentielle Attribut der Ausdehnung. Das aber heiße, dass Ayers seine sowieso nicht besonders textnahe Interpretation nicht einmal durch die Stelle aus der Synopsis stützen könnte, in der Descartes behauptet, in der Zweiten Meditation werde ein Begriff vom Geist bzw. von ihm selbst gebildet, der nichts Körperliches enthält (vgl. AT VII 13).

(„diese Dinge, von denen ich annehme, dass sie nichts sind, weil sie mir unbekannt sind“) identisch ist, an dieser Stelle seiner *Meditationen* offen („Ich weiß nicht, über diese Sache streite ich jetzt nicht“)? Wie kann er dann aber zugleich behaupten, nur Denken, also weder Ausdehnung noch Körperlichkeit, gehöre zu seinem Wesen? Die Antwort auf diese Frage muss lauten: Weil es eines ist auszuschließen, dass man die Eigenschaft der Körperlichkeit hat, und ein anderes, schwächeres, auszuschließen, dass Körperlichkeit zum eigenen *Wesen* gehört.

Ein zweiter Einwand gegen meine Beantwortung der achten Frage basiert auf dem bekannten Schreiben an Clerselier, aus dem hervorgeht, dass sich Descartes so verstanden wissen möchte, dass sich der Ausdruck „tantum“ nicht, wie ich behaupte, auf die Wendung „res cogitans“ bezieht, sondern auf das Adverb „præcise“. ⁴⁵ Welche Bedeutung ist dieser Selbstinterpretation Descartes' beizumessen? Sollte wegen ihr die hier verfochtene Antwort auf die achte Frage revidiert werden?

Aus mehreren Gründen ist diese Frage zu verneinen. Erstens ist die oben vorgebrachte Argumentation für die Behauptung, das Wort „tantum“ beziehe sich auf den Ausdruck „res cogitans“, für sich überzeugend. Zweitens stützt die von Descartes autorisierte französische Übersetzung diese Behauptung. ⁴⁶ Es gibt also auch eine „Selbstinterpretation“, die für die hier verfochtene Deutung spricht. Und drittens sollte man Descartes' Selbstinterpretationen allgemein nicht allzu viel Gewicht beimessen. Es gibt jedenfalls etliche Stellen, an denen er seine eigenen Werke, absichtlich oder unabsichtlich, falsch interpretiert.

Das vielleicht prominenteste Beispiel einer fehlerhaften Selbstinterpretation stammt aus dem Vorwort an den Leser der *Meditationen*. ⁴⁷ Descartes behauptet hier, er habe im *Discours de la méthode* nicht die These vertreten, nur Denken gehöre zu seinem Wesen. ⁴⁸ Er will lediglich behauptet haben, er erkenne nichts als zu seinem Wesen gehörig, außer dass er ein denkendes Ding sei. Bei Betrachtung der fraglichen Passage aus dem *Discours* zeigt sich jedoch, dass Descartes hier ganz eindeutig die Auffassung vertritt, nur Denken gehöre zu seiner Essenz. ⁴⁹

Hier ein weiteres Beispiel. Im Anhang zu den Zweiten Erwiderungen stellt Descartes sein Argument für den Substanzdualismus von Körper und Geist noch einmal „nach geometrischer Methode geordnet“ ⁵⁰ dar. Er suggeriert also,

⁴⁵ Vgl. AT IX A 215.

⁴⁶ Vgl. AT IX A 21.

⁴⁷ Vgl. AT VII 7 f.

⁴⁸ Zur hier relevanten Passage aus dem *Discours* vgl. AT VI 32 f.

⁴⁹ Auf die Fehlerhaftigkeit dieser Selbstinterpretation weist bereits Malcolm hin (vgl. Malcolm 1965, 323 f.).

⁵⁰ AT VII 160, B 145.

dass das Original aus der Sechsten Meditation und das Argument aus den Zweiten Erwiderungen dieselbe Struktur haben. Sieht man etwas genauer hin, finden sich jedoch eine ganze Reihe von Unterschieden zwischen beiden Argumenten. Erstens, für die kategorischen Prämissen des Arguments aus der Sechsten Meditation⁵¹ finden sich im Argument aus dem Anhang zu den Zweiten Erwiderungen keine Gegenstücke. Die kategorischen Prämissen des Arguments aus den Zweiten Erwiderungen⁵² sind nicht mit den oben genannten Prämissen vergleichbar. Zweitens, im Argument aus dem Anhang zu den Zweiten Erwiderungen lässt sich kein Gegenstück für ein Prinzip finden, das im Argument aus der Sechsten Meditation eine wichtige Rolle spielt.⁵³

6 Eine Deutung der Frage „Wie lange aber?“

Die kategorische und die bikonditionale Prämisse sowie die Konklusion des Sum-Res-Cogitans-Arguments wurden im Text verortet. Welche Funktion hat aber die Passage des zu interpretierenden Textes zwischen der kategorischen Prämisse („*hæc sola a me divelli nequit*“) und der allgemeinen bikonditionalen Prämisse („*Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum*“)?

Gegner der essentialistischen Interpretation haben darauf hingewiesen, dass insbesondere der Nam-Satz („*nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem*“) die Funktion hat, deutlich zu machen, dass Descartes über seine metaphysische Essenz in der Zweiten Meditation keinerlei Behauptungen aufstellen will.⁵⁴ Wenn er dem Nam-Satz zustimmt, behauptet er lediglich, *es sei vielleicht so, vielleicht aber auch nicht*, dass er auch ganz aufhören würde zu existieren, wenn er ganz aufhören würde zu denken; d. h. Descartes lässt die Frage, ob Denken für seine Existenz notwendig ist, ob Denken zu seinem Wesen gehört, ausdrücklich offen. Spricht dies nicht eindeutig gegen die hier vertretene essentialistische Lesart des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts?

51 „*quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam meî ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans*“ (AT VII 78).

52 „*Sed clare percipimus mentem, hoc est, substantiam cogitantem, absque corpore, hoc est, absque substantiâ aliquâ extensâ [...]; & vice versâ corpus absque mente*“ (AT VII 169 f.).

53 Gemeint ist das folgende Prinzip: „*satis est quòd possim unam rem absque alterâ clare & distincte intelligere, ut certus sim unam ab alterâ esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni*“ (AT VII 78).

54 Diese Interpretation wird unter anderem von Ayers, Broughton, Frankfurt, Schütt und Williams vertreten. Vgl. Fn. 17.

Im Folgenden werde ich versuchen, diesen vielleicht stärksten Einwand gegen die essentialistische Interpretation zu entkräften, indem ich nachweise, dass der Nam-Satz semantisch anders zu verstehen ist, als von Vertretern dieses Einwands angenommen. Ich werde eine epistemische Analyse der Passage zwischen den beiden Prämissen des Sum-Res-Cogitans-Arguments entwickeln, aber diese epistemische Analyse wird, so paradox das auch auf den ersten Blick klingen mag, zur Konsequenz haben, dass das vielleicht stärkste Argument für die epistemische und gegen die essentialistische Deutung des Sum-Res-Cogitans-Arguments als Ganzem entscheidend an Überzeugungskraft einbüßt.

Die zu interpretierende Textpassage beginnt damit, dass Descartes die Konklusion des Cogito-Arguments erneut vorträgt: „Ego sum, ego existo; certum est.“ Er stellt sich dann die elliptische Frage „Quandiu autem?“ und antwortet „Nempe quandiu cogito“. In einem ersten Argumentationsschritt soll nun gezeigt werden, dass Descartes' Frage eine Abkürzung für die Frage „Wie lange aber ist es gewiss, dass ich existiere?“ und nicht eine Abkürzung für die Frage „Wie lange aber existiere ich?“ ist.

Dazu müssen die beiden Sätze, die unmittelbar auf die elliptische Frage „Wie lange aber?“ folgen, miteinbezogen werden. Sie lauten: „Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem“. Die natürlichste Interpretation dieser zwei Sätze ist, dass der erste die Antwort auf die Frage „Wie lange aber?“ beinhaltet, während der zweite die Begründung dieser Antwort enthält.

Unklar bleibt jedoch, wie man die Wahrheitsbedingungen des zweiten Satzes bestimmen soll. Zwei Schwierigkeiten treten hier auf. Beide betreffen den Ausdruck „forte etiam fieri posset“, oder zu Deutsch: „es ist ja auch möglich, dass“. Die erste Schwierigkeit besteht in der Frage, wie die folgende Skopus-Ambiguität aufzulösen ist: Je nachdem, ob der Ausdruck „es ist ja auch möglich, dass“ einen engen oder weiten Skopus hat, muss der mit „nam forte etiam fieri posset“ beginnende Satz entweder mit der Formel

$$\sim Di \Box \rightarrow \diamond \sim \exists x(x = i) \quad (\text{Enger-Skopus-Lesart})$$

oder mit der Formel

$$\diamond (\sim Di \Box \rightarrow \sim \exists x(x = i)) \quad (\text{Weiter-Skopus-Lesart})$$

formal repräsentiert werden. Ich verwende die üblichen aussagen-, prädikaten- und modallogischen Symbole. „ $p \Box \rightarrow q$ “ ist eine Abkürzung für das kontrafaktische Konditional „Wenn p der Fall wäre, wäre q der Fall“. Schließlich ersetzt „ i “

das Personalpronomen der ersten Person Singular, während „Dx“ ein einstelliges Prädikat ist, das „x denkt“ bedeutet.

Nicht nur die formale Repräsentation, sondern auch die Übersetzung des Nam-Satzes hängt davon ab, wie der Skopus des fraglichen Operators zu bestimmen ist. Hält man die weite Lesart für richtig, wird man diese Übersetzung befürworten: „Denn *es ist ja auch möglich, dass* gilt: Wenn ich ganz aufhören würde zu denken, würde ich ganz aufhören zu existieren“. Favorisiert man dagegen die enge Lesart, wird man sich für die folgende Übersetzung aussprechen: „Denn wenn ich ganz aufhören würde zu denken, *wäre es ja auch möglich, dass* ich ganz aufhören würde zu existieren“.

Das zweite Problem, das beim Analysieren des Nam-Satzes auftritt, ist die Frage, ob der Ausdruck „*forte etiam fieri posset*“ als ein metaphysischer oder als ein epistemischer Möglichkeitsoperator zu verstehen ist. Wenn hier von metaphysischen oder epistemischen Möglichkeitsoperatoren die Rede ist, soll nichts darüber vorausgesetzt werden, wie diese Operatoren vom Standpunkt der formalen Semantik zu interpretieren sind. Insbesondere soll nicht suggeriert werden, dass Descartes metaphysische und epistemische Modalitäten im Rahmen einer Mögliche-Welten-Semantik interpretiert.

Was ich betonen möchte, wenn ich von metaphysischen oder epistemischen Möglichkeitsoperatoren spreche, ist, dass der von Descartes gebrauchte Operator „*forte etiam fieri posset*“ – „es ist ja auch möglich, dass“ – zwei Lesarten zulässt: „es könnte sich ja herausstellen, dass“ (epistemische Möglichkeit) und „es ist eine in Erwägung zu ziehende kontrafaktische Annahme, dass“ (metaphysische Möglichkeit). Im ersteren Fall soll die Rede von *epistemischer Möglichkeit* zum Ausdruck bringen, dass Wendungen wie „es könnte ja sein, dass“ oder „es ist *möglich*, dass“ in der Umgangssprache, wie auch in der philosophischen Sprache, dazu verwendet werden können, um auszudrücken, dass etwas *nicht gewiss* ist. Im letzteren Fall soll die Rede von metaphysischer, oder besser: *kontrafaktischer, Möglichkeit* zum Ausdruck bringen, dass die Wendung „es könnte ja sein, dass“ oder „es ist *möglich*, dass“ manchmal *kontrafaktisch* statt epistemisch zu verstehen ist.⁵⁵

⁵⁵ Die Idee, umgangssprachliche Sätze der Form „Es ist eine in Erwägung zu ziehende kontrafaktische Annahme, dass p“ als Möglichkeitsbehauptungen zu interpretieren, die man mit kontrafaktischen Konditionalsätzen definieren kann, geht auf David Lewis zurück (vgl. seine Konzeption der „outer modalities“ in Lewis 1986, 21–24). Wenn man diese Idee für richtig hält, liegt es nahe, über Lewis hinausgehend zu behaupten, Wendungen wie „es könnte sein, dass“ oder „es ist möglich, dass“ würden in der Umgangssprache manchmal dazu verwendet, um Möglichkeitsoperatoren der kontrafaktisch definierbaren Art auszudrücken, und, wenn sie so

Berücksichtigt man sowohl die Skopus-Ambiguität als auch die Epistemisch-Metaphysisch-Ambiguität des Operators „forte etiam fieri posset“, ergeben sich vier Lesarten des Nam-Satzes. Ich werde nun für die folgende These argumentieren: Wäre Descartes' Frage „Wie lange aber?“ wirklich eine Abkürzung für die Frage „Wie lange aber existiere ich?“, würde der Nam-Satz in keiner seiner vier Lesarten das begründen, was er begründen soll, nämlich seine Antwort „Solange ich denke“. Versteht man Descartes' elliptische Frage als Abkürzung für die Frage „Wie lange aber existiere ich?“, würde uns das dazu zwingen, ihm einen elementaren logischen Fehler zu unterstellen.

Ich beginne mit der Enger-Skopus-Lesart der epistemischen Spielart. Man nehme an, Descartes frage „Wie lange aber existiere ich?“. Begründet dann die Behauptung „Wenn ich ganz aufhören würde zu denken, könnte es sich ja herausstellen, dass ich ganz aufhören würde zu existieren“, formal:

$$(1) \sim Di \Box \rightarrow \Diamond_e \sim \exists x(x = i),$$

seine Antwort „Solange ich denke“? Mit anderen Worten: Kann sich Descartes auf das kontrafaktische Konditional (1) berufen, um die These „Ich existiere, solange ich denke“ zu untermauern?

Bevor ich diese Frage beantworten kann, muss ich zwei Bemerkungen vorausschicken. Erstens, ich berücksichtige hier nur die modale und kontrafaktische (und natürlich prädikatenlogische) Struktur von Descartes' Behauptungen (einschließlich des Nam-Satzes), um meine Argumentation nicht unnötig kompliziert zu gestalten. Insbesondere wird hier darauf verzichtet, die temporale Struktur seiner Behauptungen miteinzubeziehen (es wird folglich auch darauf verzichtet, den prozessualen Aspekt des *Aufhörens*, von Denken bzw. Existieren, miteinzubeziehen). Dies erlaubt es mir, so vorzugehen, als ob die These „Ich existiere,

verwendet würden, seien sie und der Ausdruck „Es ist eine in Erwägung zu ziehende kontrafaktische Annahme, dass“ synonym.

Es muss jedoch betont werden, dass Lewis seine „outer modalities“ im Rahmen der Möglichen-Welten-Semantik interpretiert und dass eine solche Semantik nicht zugrunde gelegt werden kann, wenn es darum geht, Descartes' Behauptungen zu analysieren. Ich beschränke mich daher darauf, die beiden folgenden Thesen zu vertreten: Erstens, Sätze der Form „Es könnte sein, dass p“ oder „Es ist möglich, dass p“ werden in der natürlichen Sprache manchmal auf eine solche Weise verwendet, dass sie und Sätze der Form „Es ist eine in Erwägung zu ziehende kontrafaktische Annahme, dass p“ synonym sind; zweitens, wenn sie auf diese Weise verwendet werden, können Sätze der Form „Es könnte sein, dass p“ und „Es ist möglich, dass p“ wie folgt paraphrasiert werden: „Es gibt mindestens eine von der Proposition p verschiedene Proposition q, so dass gilt: Wenn p der Fall wäre, wäre q der Fall“.

solange ich denke“ und das Bikonditional „Ich existiere genau dann, wenn ich denke“ äquivalent sind.

Meine zweite einleitende Bemerkung ist, dass das Konditional „Ich existiere, wenn ich denke“ im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt nicht begründet werden muss, da es bereits an früherer Stelle, nämlich im Cogito-Argument, von Descartes als wahr vorausgesetzt wird. Was also mit Rekurs auf den Nam-Satz begründet werden soll, ist nicht das Bikonditional „Ich existiere genau dann, wenn ich denke“, sondern lediglich das Konditional „Ich denke, wenn ich existiere“.

Offensichtlich könnte Descartes dieses Konditional unter Rückgriff auf den folgenden kontrafaktischen Konditionalsatz begründen: „Wenn ich ganz aufhören würde zu denken, würde ich auch ganz aufhören zu existieren“, formal:

$$(2) \sim Di \Box \rightarrow \sim \exists x(x = i).$$

Weil der Schluss von einem kontrafaktischen Konditional auf das entsprechende materiale Konditional gültig ist, impliziert das kontrafaktische Konditional (2) das materiale Konditional „Ich existiere nicht, wenn ich nicht denke“, oder – äquivalent dazu – seine Kontraposition: „Ich denke, wenn ich existiere“. Das Konditional „Ich denke, wenn ich existiere“ lässt sich also mit dem kontrafaktischen Konditional (2) begründen.

Das kontrafaktische Konditional (1) ist jedoch beträchtlich schwächer als das kontrafaktische Konditional (2): Das Consequens von (1) ist eine durch den epistemischen Möglichkeitsoperator abgeschwächte Fassung des Consequens von (2). Im Gegensatz zu dem kontrafaktischen Konditional (2) impliziert also das kontrafaktische Konditional (1) nicht die These „Ich denke, wenn ich existiere“, sondern lediglich das schwächere Konditional „Ich denke, wenn es gewiss ist, dass ich existiere“.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Enger-Skopus-Lesart der metaphysischen Spielart, zeigt es sich, dass auch das kontrafaktische Konditional, das durch die Formel

$$(3) \sim Di \Box \rightarrow \diamond_m \sim \exists x(x = i)$$

ausgedrückt wird, nicht herangezogen werden kann, um die These „Ich denke, wenn ich existiere“ zu begründen: Das kontrafaktische Konditional „Wenn ich ganz aufhören würde zu denken, wäre es metaphysisch möglich, dass ich auch ganz aufhören würde zu existieren“ impliziert das Konditional „Ich denke, wenn es metaphysisch notwendig ist, dass ich existiere“, aber nicht das stärkere Konditional „Ich denke, wenn ich existiere“, das Descartes angeblich beweisen will.

Was die epistemische Weiter-Skopus-Lesart angeht, verhält es sich mit ihr nicht wesentlich besser als mit der Enger-Skopus-Lesart der metaphysischen Spielart. Die Behauptung, die durch die Formel

$$(4) \diamond_e (\sim Di \Box \rightarrow \sim \exists x(x = i))$$

repräsentiert wird, impliziert nur „Es ist nicht gewiss, dass es nicht der Fall ist, dass *ich denke, wenn ich existiere*“, eine Proposition, die natürlich erheblich schwächer ist als das These „Ich denke, wenn ich existiere“.

Man betrachte schließlich die Weiter-Skopus-Lesart der metaphysischen Spielart. Kann Descartes von dem modal abgeschwächten kontrafaktischen Konditional, das durch die Formel

$$(5) \diamond_m (\sim Di \Box \rightarrow \sim \exists x(x = i))$$

ausgedrückt wird, auf das materiale Konditional „Ich denke, wenn ich existiere“ schließen? Diese Frage ist zu verneinen. Zwar impliziert das kontrafaktische Konditional (2) das Konditional „Ich denke, wenn ich existiere“, aber die Proposition (5) ist mit der These, es sei metaphysisch möglich, dass das kontrafaktische Konditional (2) wahr ist, äquivalent. Sollen wir wirklich annehmen, Descartes schließe fälschlicherweise von der These, die Proposition (2) *sei metaphysisch möglich*, auf die Behauptung, diese Proposition *sei wahr*?

Descartes ist also nicht in der Lage, die These „Ich denke, wenn ich existiere“ unter Rückgriff auf den Nam-Satz zu begründen, ohne einen elementaren logischen Fehler zu begehen: Er muss entweder von einer Proposition der Form „Wenn es gewiss ist, dass *p*, dann *q*“, einer Proposition der Form „Wenn es metaphysisch notwendig ist, dass *p*, dann *q*“, einer Proposition der Form „Es ist nicht gewiss, dass es nicht der Fall ist, dass gilt: Wenn *p*, dann *q*“ oder einer Proposition der Form „Es ist metaphysisch möglich, dass gilt: Wenn *p*, dann *q*“ auf eine Proposition der Form „Wenn *p*, dann *q*“ schließen.

Da es die interpretatorische Nachsicht verbietet, Descartes' Gedankengang so zu verstehen, dass er auf eine solch elementare Art fehlerhaft ist, kann der Nam-Satz nicht die Funktion haben, die These „Ich denke, wenn ich existiere“ zu begründen. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass dieser Satz den begründungsbedürftigen Teil dessen begründen soll, was Descartes behauptet, wenn er „Solange ich denke“ auf seine Frage „Wie lange aber?“ antwortet. Die These „Ich existiere, wenn ich denke“ ist jedoch im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt nicht begründungsbedürftig. Folglich ist das Bikonditional „Ich denke genau dann, wenn ich existiere“ bzw. die These „Ich existiere, solange ich denke“ nicht das, was er behauptet, wenn er „Solange ich denke“ auf seine Frage „Wie lange

aber?“ antwortet. Seine elliptische Frage „Wie lange aber?“ kann also nicht als Abkürzung für die Frage „Wie lange aber existiere ich?“ verstanden werden. Sie ist vielmehr eine Abkürzung für die Frage „Wie lange aber ist es gewiss, dass ich existiere?“⁵⁶

7 Die logische Form des Nam-Satzes

Da Descartes nicht fragt, wie lange er existiert, sondern wie lange es gewiss ist, dass er existiert, begründet der Nam-Satz nicht die These „Ich existiere, solange ich denke“, sondern die Behauptung „Es ist gewiss, dass ich existiere, solange ich denke“ bzw. die These „Es ist gewiss, dass ich existiere, genau dann, wenn ich denke“ – wobei der Gewissheitsoperator jeweils einen engen, keinen weiten Skopus nimmt. Im Folgenden werde ich argumentieren, dass der Nam-Satz diese begründende Funktion nur dann erfüllen kann, wenn man für den Operator „es ist ja auch möglich, dass“ die Enger-Skopus-Lesart der epistemischen Spielart wählt, gemäß der der Nam-Satz durch die Formel (1) wiederzugeben ist.

Nach Descartes habe ich einen „privilegierten Zugang“ zu meinen eigenen geistigen Zuständen: Wenn ich denke, ist es gewiss, dass ich denke. Da bereits im Cogito-Argument vorausgesetzt wird, dass der Satz „Es ist gewiss, dass ich denke“ den Satz „Es ist gewiss, dass ich existiere“ impliziert, ergibt sich, dass das Konditional „Wenn ich denke, ist es gewiss, dass ich existiere“ im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt nicht eigens begründet werden muss. Was also mit Rückgriff auf den Nam-Satz bewiesen werden muss, ist lediglich das konverse Konditional „Ich denke, wenn es gewiss ist, dass ich existiere“.

Trifft die Enger-Skopus-Lesart der epistemischen Spielart zu, ist das, was Descartes behauptet, wenn er dem Nam-Satz zustimmt, hinreichend, um das gerade erwähnte Konditional zu begründen. Denn, erstens, sind das kontrafaktische Konditional (1) und die folgende These äquivalent:

$$(6) \sim Di \Box \rightarrow \sim \Box_e \exists x(x = i),$$

⁵⁶ Artur Buchenau übersetzt Descartes' elliptische Frage „Quandiu autem?“ mit der nicht-elliptischen Frage „Wie lange aber bin ich?“ (B 20). Seine Übersetzung ist in zweierlei Hinsicht fehlerhaft: Erstens übersetzt er eine elliptische Frage mit einer nicht-elliptischen; und zweitens setzt seine Übersetzung voraus, dass die elliptische Frage „Wie lange aber?“ als Abkürzung für die Frage „Wie lange aber bin ich?“ verstanden werden muss.

und, zweitens, impliziert diese These das materiale Konditional „Wenn ich nicht denke, ist es nicht gewiss, dass ich existiere“ bzw. seine Kontraposition „Ich denke, wenn es gewiss ist, dass ich existiere“.

Was die Enger-Skopus-Lesart der metaphysischen Spielart angeht, so impliziert das kontrafaktische Konditional (3) das materiale Konditional „Ich denke, wenn es notwendig ist, dass ich existiere“. Jedoch muss der Notwendigkeitsoperator als ein metaphysischer, nicht als ein epistemischer verstanden werden. Mit der Weiter-Skopus-Lesart der epistemischen Spielart ist es nicht viel besser bestellt: Die These (4) impliziert die Behauptung „Es ist epistemisch möglich, dass *ich denke, wenn ich existiere*“. Diese Behauptung enthält einen epistemischen Operator, aber leider am falschen Platz. Schließlich kombiniert die Weiter-Skopus-Lesart der metaphysischen Spielart beide Nachteile: Die These (5) impliziert die Behauptung „Es ist metaphysisch möglich, dass *ich denke, wenn ich existiere*“. Diese Behauptung enthält den falschen Operator am falschen Platz.

Nur die Enger-Skopus-Lesart der epistemischen Spielart erfüllt also das Desiderat, dass der Nam-Satz so verstanden werden muss, dass er das Konditional „Ich denke, wenn es gewiss ist, dass ich existiere“ begründet. Der Ausdruck „es ist ja auch möglich, dass“, der im Nam-Satz vorkommt, muss folglich als ein epistemischer Möglichkeitsoperator mit engem Skopus verstanden werden.

Ein zweites Argument für diese These gründet *prima facie* nur auf grammatischen Tatsachen und kommt, im Gegensatz zu dem gerade dargestellten Argument, offenbar ohne hermeneutische Nachsichtigkeitsprinzipien aus. Der Modus und die Zeit der Lexeme „posset“, „cessarem“ und „desinerem“ ist der Konjunktiv Imperfekt. Der Konjunktiv Imperfekt wird verwendet, um einen Potentialis der Vergangenheit oder einen Irrealis der Gegenwart auszudrücken.⁵⁷ Die erste Alternative (Potentialis der Vergangenheit) scheidet aus, da es sich aus dem Kontext des Nam-Satzes ergibt, dass in diesem nicht von Ereignissen in der Vergangenheit die Rede ist. Bleibt die zweite Alternative: Die Funktion des Konjunktiv Imperfekt ist es, einen Irrealis der Gegenwart auszudrücken.

Trifft die Enger-Skopus-Lesart zu, leistet der Irrealis der Verbform „posset“ (wie der Irrealis der beiden anderen Verbformen „cessarem“ und „desinerem“) einen Beitrag dazu, die kontrafaktische Struktur des Nam-Satzes auszudrücken. Trifft dagegen die Weiter-Skopus-Lesart zu, kann dies nicht die Funktion des Irrealis der Verbform „posset“ sein, denn setzt man die Weiter-Skopus-Lesart voraus, so ist der Ausdruck „nam forte etiam fieri posset“ nicht Teil des kontrafaktischen Konditionals, sondern fungiert als ein Operator des kontrafaktischen Konditionals, das den Rest des Nam-Satzes ausmacht.

⁵⁷ Vgl. Rubenbauer/Hofmann 1995, 247–49.

Gemäß der Weiter-Skopus-Lesart entspricht der Nam-Satz entweder der Formel (4) oder der Formel (5). Der Irrealis, der von der Verbform „posset“ ausgedrückt wird, hätte den Effekt, dass die diesen Formeln entsprechenden Aussagen nicht-real, d. h. falsch wären. Aber Descartes kann diese Aussagen nicht ablehnen, ohne seine These, er sei (gewiss) ein wesentlich denkendes Ding, aufzugeben. Folglich kann die Irrealis-Interpretation des Lexems „posset“ nicht mit der Weiter-Skopus-Lesart des Operators „es ist ja auch möglich, dass“ kombiniert werden. Der Skopus dieses Operators muss also eng konstruiert werden.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob dieses Argument ohne Rationalitätsannahmen auskommt. Dem ist aber nicht so. Während das erste Argument für die Enger-Skopus-Lesart voraussetzt, dass Descartes keine elementaren logischen Fehler begeht, wird in dem gerade vorgestellten Argument vorausgesetzt, dass er sich nicht widerspricht. Denn sonst könnte man annehmen, er halte die Propositionen (4) und (5) für falsch und dennoch an seiner die Wahrheit dieser Propositionen implizierenden These fest, er sei (gewiss) ein wesentlich denkendes Ding. Das zweite Argument setzt also wie das erste Argument voraus, dass Descartes' Behauptungen nachsichtig zu interpretieren sind.

Mehr noch: Es lässt sich auf der Grundlage rein grammatischer Tatsachen zeigen, dass das zweite Argument nicht zwingend ist. Denn obwohl der Konjunktiv Imperfekt normalerweise auf einen Potentialis der Vergangenheit oder einen Irrealis der Gegenwart hindeutet, gibt es bestimmte Ausnahmefälle, in denen er atemporal gebraucht wird, um eine weit entlegene Möglichkeit auszudrücken.⁵⁸ Ein Vertreter der Weiter-Skopus-Lesart kann sich folglich auf den Standpunkt stellen, dass es sich bei dem Konjunktiv Imperfekt der Verbform „posset“ um genau einen solchen Ausnahmefall handelt. Die Funktion des Konjunktiv Imperfekts wäre dann (zusammen mit anderen sprachlichen Mitteln), den Möglichkeitsoperator, der – nach der Weiter-Skopus-Lesart – den Rest des Nam-Satzes modifiziert, auszudrücken. Wer folglich für die Enger-Skopus-Lesart der epistemischen Spielart argumentieren will, sollte sich auf das erste und nicht auf das zweite Argument für diese Lesart berufen.⁵⁹

⁵⁸ Vgl. Pinkster 1988, 292f. und 355 n26.

⁵⁹ Die Übersetzungen von Cottingham und Kenny setzen die Weiter-Skopus-Lesart voraus. Cottinghams Übersetzung, „For it could be that were I totally to cease from thinking, I should totally cease to exist“ (CSM II 18), lässt sich so paraphrasieren: „For it could be that if I were totally to cease from thinking, I should totally cease to exist“. Der „es ist ja auch möglich, dass“-Operator in diesem Satz modifiziert den ganzen kontrafaktischen Konditionalsatz, der mit der Konjunktion „if“ beginnt.

Meine Analyse der Textpassage zwischen der kategorischen und der bikonditionalen Prämisse des Sum-Res-Cogitans-Arguments hat zweierlei ergeben: (a) Wenn Descartes die Frage „Wie lange aber?“ stellt, fragt er nicht nach der Dauer der eigenen Existenz, sondern nach der Dauer der Gewissheit der eigenen Existenz. (b) Der „es ist ja auch möglich, dass“-Operator hat einen engen Skopus und ist epistemisch und nicht metaphysisch zu verstehen. Paradoxerweise ist es gerade der Sachverhalt, dass die fragliche Passage auf die gerade spezifizierte Weise epistemisch zu verstehen ist, der zur Folge hat, dass das zu Beginn von Abschnitt 6 skizzierte, vielleicht stärkste Argument für die epistemische Analyse des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts als Ganzem an Überzeugungskraft entscheidend einbüßt. Dieses Argument bestand ja in dem Hinweis, Descartes gebe dadurch, dass er dem Nam-Satz zustimmt, zu verstehen, er lasse die Frage, ob Denken zu seinem Wesen gehört, offen. Denn der Nam-Satz müsse folgendermaßen ins Deutsche übertragen werden: „Es ist vielleicht, vielleicht aber auch nicht, der Fall, dass gilt: Wenn ich ganz aufhören würde zu denken, würde ich ganz aufhören zu existieren“. Wenn der „es ist ja auch möglich, dass“-Operator nun aber als Folge von (a) *eng* zu konstruieren ist, dann kann der Nam-Satz nicht auf diese Weise wiedergegeben werden. Die epistemische Analyse des zu interpretierenden Textabschnitts weist dem „es ist ja auch möglich, dass“-Operator einen *engen* Skopus zu, das fragliche Argument gegen die essentialistische Interpretation des Sum-Res-Cogitans-Arguments setzt aber voraus, dass dieser Operator einen *weiten* Skopus nimmt.

Der zur Diskussion stehende Einwand gegen die essentialistische Interpretation wäre vollends entkräftet, wenn es gelänge, dem Nam-Satz eine andere Funktion zuzuweisen als diejenige, die Wesensthematik auszuklammern. Don Locke, der meines Wissens einzige bisherige Vertreter der Enger-Skopus-Lesart, schlägt vor, und diese Vorschlag befindet sich im Einklang mit der hier entwickelten Interpretation, dass der Nam-Satz Descartes zufolge die These „Solange ich denke, ist es gewiss, dass ich existiere“ begründen soll.⁶⁰ Weil Descartes diese These begründen möchte, und nicht weil er die Wesensthematik ausklammern will, stimmt er nicht dem Konditionalsatz „Denn wenn ich ganz aufhören würde zu denken, würde ich ganz aufhören zu existieren“ zu, sondern dem epistemisch abgeschwächten Konditional, das sich im Text findet.

Die Weiter-Skopus-Lesart wird auch von Kennys Übersetzung vorausgesetzt. Sie lautet: „maybe if I wholly ceased to think, I should at once wholly cease to be“ (Kenny 1968, 85). Die Übersetzungen von Artur Buchenau und Lüder Gäbe sowie von Gerhart Schmidt sprechen weder eindeutig für noch eindeutig gegen die Weiter-Skopus-Lesart (vgl. G 47 und R 83).

⁶⁰ Vgl. Locke 1981, 347 und 351.

Don Locke zufolge gelangt Descartes von der These „Es ist gewiss, *dass ich existiere*, solange ich denke“ zu der Behauptung „Es ist gewiss, *dass ich existiere*, solange ich denke“ und somit letztlich zu der essentialistischen Konklusion „Es ist gewiss, dass Denken zu meiner Essenz gehört“, weil er nicht sauber zwischen der Enger- und der Weiter-Skopus-Lesart des fraglichen Gewissheitsoperators unterscheidet.⁶¹ Ich habe in diesem Aufsatz zu zeigen versucht, wie Descartes zu einer essentialistischen Konklusion gelangt, ohne einen solchen Fauxpas zu begehen.

8 Eine unbegründete Prämisse

Meine Interpretation des Satzes „*hæc sola a me divelli nequit*“ in Abschnitt 3 greift unter anderem auf die folgenden beiden Thesen zurück: Erstens, „das Attribut des Denkens“ heißt für Descartes im gegenwärtigen Kontext „das maximal generische deskriptive Attribut des Denkens“. Zweitens, maximal generische deskriptive Attribute wie Denken und Ausdehnung sind nach Descartes essentielle Attribute. Ich möchte in diesem letzten Abschnitt meines Aufsatzes einen Einwand gegen meine Begründung der ersten These diskutieren. Ich schließe mit einigen Bemerkungen zu einer möglichen „ungeschriebenen Lehre“ Descartes’.

In Abschnitt 3 hatte ich argumentiert, dass „das Attribut des Denkens“ im Kontext des Sum-Res-Cogitans-Abschnitts soviel bedeutet wie „das maximal generische deskriptive Attribut des Denkens“, da Descartes’ Behauptung „Nur Denken kann mir mit Gewissheit zugeschrieben werden“ nur bei dieser Lesart des Begriffs des Denkens wahr ist. Dies ist aber, genau genommen, nicht ganz richtig. Man nehme an, unter Denken sei ein Attribut zu verstehen, das zwar unter den deskriptiven Attributen maximal ist, die sich Descartes mit Gewissheit zuschreiben kann, von dem aber offen bleibt, ob es weitere Attribute impliziert, die er sich *nicht* mit Gewissheit zuschreiben kann, wie z. B. das Attribut der Ausdehnung. Man nenne dieses Attribut des Denkens „das epistemisch beschränkte (maximal generische deskriptive) Attribut des Denkens“. Der Einwand lautet nun, Descartes’ Behauptung „Nur Denken kann mir mit Gewissheit zugeschrieben werden“ sei auch dann wahr, wenn unter „das Attribut des Denkens“ „das epistemisch beschränkte Attribut des Denkens“ zu verstehen sei. Es gebe folglich keinen Grund für die Annahme, „das Attribut des Denkens“ bedeute im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt „maximal generisches deskriptives Attribut des Denkens“.

⁶¹ Vgl. Locke 1981, 347 f.

So gekünstelt dieser Einwand auf den ersten Blick auch sein mag, so unabweisbar scheint er mir zu sein. Und dennoch halte ich an der These, „das Attribut des Denkens“ bedeute im Sum-Res-Cogitans-Abschnitt „das maximal generische deskriptive Attribut des Denkens“ bzw. „das essentielle Attribut des Denkens“ fest. Und zwar aus folgendem Grund: Die einzige Unterscheidung, die Descartes in den *Meditationen* in Bezug auf den Begriff des Denkens macht, ist die Unterscheidung zwischen einem Modus des Denkens einerseits und dem essentiellen Attribut des Denkens andererseits. Er unterscheidet nicht zwischen dem epistemisch beschränkten (aber möglicherweise noch nicht maximal generischen) Attribut des Denkens, dem maximal generischen (aber möglicherweise noch nicht essentiellen) Attribut des Denkens und schließlich dem essentiellen Attribut des Denkens. Es finden sich in den *Meditationen* auch keine Argumente für die These, Denken in einem dieser Sinne sei mit Denken in einem anderen Sinn identisch. Etwa für die Behauptung, das epistemisch beschränkte Attribut des Denkens falle *ipso facto* mit dem maximal generischen zusammen. Wenn folglich bei Descartes zwar von Denken, aber nicht von einem Denkmodus die Rede ist, dann ist „Denken“ und „das essentielle Attribut des Denkens“ synonym. In dem Satz „*hæc sola a me divelli nequit*“ ist nun aber nicht von einem Denkmodus die Rede, denn es gibt viele Denkmodi, nicht nur einen, die sich der Denker mit Gewissheit zuschreiben kann. Also muss hier „Denken“ soviel bedeuten wie „essentielles Attribut des Denkens“.

Ich möchte mich abschließend der Frage zuwenden, wie Descartes seine Prämisse „Es ist gewiss, dass Denken zu meiner Essenz gehört“, die in das Sum-Res-Cogitans-Argument eingeht, begründet oder begründet haben könnte, oder ob sie seiner Ansicht nach gar keiner Begründung bedarf.

Stephen Schiffer rekonstruiert den Cartesischen Gedankengang folgendermaßen:⁶² „Ich denke“ impliziert „Ich existiere“. Es gibt aber kein Attribut F derart, dass „Ich denke“ „Ich habe F“ impliziert. Folglich impliziert „Ich existiere“ kein vom Denken verschiedenes Attribut. Nun hat aber jeder Gegenstand ein wesentliches Attribut. Also ist das Denken mein essentielles Attribut. Woher aber weiß der Cartesische Denker, dass „Ich denke“ kein weiteres Attribut impliziert? Eine Antwort lautet: Weil er weiß, dass Denken in seinem Begriffssystem ein maximal generisches deskriptives Attribut ist.⁶³ Eine andere könnte so lauten: „Ich denke“ ist gewiss; und er kann sich kein Attribut mit Gewissheit zuschreiben, das von „Ich denke“ impliziert wird. Gewissheit ist nun aber unter Implikation abgeschlossen. Also impliziert „Ich denke“ kein anderes Attribut.

⁶² Vgl. Schiffer 1976, 34–38.

⁶³ Vgl. Schütt 1990, 262–66.

Kann man sich auf diese Weise verständlich machen, warum Descartes glaubte, mit Gewissheit einsehen zu können, dass Denken zu seinem Wesen gehört? Ich meine nein. Und dies nicht nur, weil man den Bereich halbwegs gesicherter Interpretation verlassen hat, wenn man den gerade geschilderten Gedankengang Descartes zuschreibt, sondern vor allem, weil dieser Gedankengang zu viel beweist.

Descartes ist zunächst einmal nur zu der Erkenntnis gelangt, dass er mit Gewissheit einsehen kann, dass er ein wesentlich denkendes Ding ist. Erst in einem zweiten Schritt, im Sum-Res-Cogitans-Argument, beweist er, dass Ausdehnung nicht zu seinem Wesen gehört. Schiffer dagegen beweist zuerst, dass Ausdehnung (etc.) nicht zu seinem Wesen gehört, und erst in einem zweiten Schritt, dass er ein wesentlich denkendes Ding ist. Das Sum-Res-Cogitans-Argument ist dann gar nicht mehr erforderlich, um zu zeigen, dass er nicht ein wesentlich ausgedehntes Ding ist. Der oben geschilderte Gedankengang (im Anschluss an Schiffer) beweist also zu viel. Als Rekonstruktion von Descartes' Begründung der Prämisse „Es ist gewiss, dass Denken zu meiner Essenz gehört“ ist er folglich untauglich.

Descartes beruft sich zur Begründung der fraglichen Prämisse weder auf sein Begriffssystem, in dem Denken und Ausdehnung die Rolle maximal generischer Attribute zukommen, noch auf ein Prinzip der Abgeschlossenheit des Gewissheitsbegriffs. Für ihn ist die Annahme, er könne mit Gewissheit einsehen, dass er ein wesentlich denkendes Ding ist, eine Annahme, die keiner argumentativen Begründung bedarf. Sie steht für ihn schon vor dem Beginn aller Argumentation in den *Meditationen* fest.⁶⁴ Dies ist auch der Grund dafür, dass er in den *Medi-*

⁶⁴ Man mag einwenden, volle Gewissheit (über die hinaus epistemisch nichts mehr zu wünschen übrig bleibt) in Bezug auf die Proposition „Ich bin ein denkendes Ding“ gebe es erst, nachdem der indirekte, metaphysische Zweifel durch den Gottesbeweis argumentativ ausgeräumt worden sei, also erst am Ende der Dritten und nicht schon in der Zweiten Meditation (siehe hierzu auch Kemmerling 2005, Kap. 4). Dagegen spricht, dass Descartes in Bezug auf die fragliche Proposition schon zu Beginn der Dritten Meditation von „wahrhaftem Wissen“ („vere scio“) spricht (AT VII 35), dass sie sich nicht unter den durch den metaphysischen Zweifel in Frage gestellten Propositionen befindet (vgl. AT VII 36), und schließlich dass er sie in den Zweiten Erwiderungen explizit vom metaphysischen Zweifel ausnimmt und als „Grundbegriff“ („prima notio“) bezeichnet (AT VII 140 f.). In den Zweiten Erwiderungen führt Descartes weiter aus, der metaphysische Zweifel beziehe sich nur auf von der Erinnerung abhängiges, syllogistisches Wissen. Offenbar ist er in der Dritten Meditation noch der Ansicht, hierzu gehöre das „Ich existiere“, eine Ansicht, die er in den Zweiten Erwiderungen aufgegeben hat, denn hier wird das „Ich existiere“ zu den Grundbegriffen gezählt.

In der Fünften Meditation vertritt Descartes allerdings die These, dass ohne die Gewissheit der Existenz Gottes „nichts jemals völlig gewusst werden könnte“ („nihil unquam perfecte sciri possit“, AT VII 69). Dies lässt sich *prima facie* nicht damit vereinbaren, dass er bereits in der Zweiten Meditation behauptet, er habe „wahrhaftes Wissen“ von der Proposition „Ich bin ein denkendes

tationen nicht zwischen dem epistemisch beschränkten (aber möglicherweise noch nicht maximal generischen) Attribut des Denkens, dem maximal generischen (aber möglicherweise noch nicht essentiellen) Attribut des Denkens und schließlich dem essentiellen Attribut des Denkens unterscheidet. Für eine solche Unterscheidung gibt es keine Notwendigkeit. Descartes stellt nicht erst fest, dass er das epistemisch beschränkte Attribut des Denkens hat, um in einem zweiten Schritt zu zeigen, dass dieses Attribut kein anderes, nicht-gewisses Attribut impliziert, und um in einem dritten Schritt darzulegen, dass das maximal generische deskriptive Attribut des Denkens ein wesentliches Attribut von ihm ist. Wenn er so argumentieren würde, müsste er die drei Begriffe des Denkens, die ich hier auseinandergelassen habe, seinerseits unterscheiden. Aber Descartes argumentiert nicht so. Dass er sich das essentielle Attribut des Denkens mit Gewissheit zuschreiben kann, steht für ihn vielmehr schon außer Frage, bevor er die ersten Schritte expliziten Argumentierens in Angriff nimmt.

- AT C. Adam/P. Tannery (Hg.): *Œuvres de Descartes*. Überarb. Aufl., 11 Bde. Paris, 1964–74.
- CSM J. Cottingham/R. Stoothoff/D. Murdoch (Hg./Übers.): *The Philosophical Writings of Descartes*. 2 Bde. Cambridge/New York/Melbourne, 1984 und 1985.
- B A. Buchenau (Hg./Übers.): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Hamburg, 1915.
- G L. Gäbe (Hg./Übers.): *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. 2. Aufl. Hamburg, 1977.
- R G. Schmidt (Hg./Übers.): *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart, 1986.
- VR A. Schmidt (Hg./Übers.): *Meditationen. Dreisprachige Parallelausgabe. Latein – Französisch – Deutsch*. Göttingen, 2004.

Ayers, M. 2005. „The Second Meditation and Objections to Cartesian Dualism“. In *Early Modern Philosophy. Mind, Matter, and Metaphysics*. Hg. C. Mercer/E. O’Neill. Oxford/New York, 24–45.

Broughton, J. 2002. *Descartes’s Method of Doubt*. Princeton/Oxford.

Carriero, J. P. 1986. „The Second Meditation and the Essence of the Mind“. In *Essays on Descartes’ Meditations*. Hg. A. O. Rorty. Berkeley/Los Angeles/London, 199–221.

Carriero, J. P. 2009. *Between Two Worlds. A Reading of Descartes’s Meditations*. Princeton/Oxford.

Ding“. Berücksichtigt man jedoch den Kontext von Descartes’ These (vgl. AT VII 69–71), wird klar, dass er nur die Abhängigkeit des von der Erinnerung abhängigen, syllogistischen Wissens vom Gottesbeweis behaupten möchte (so auch seine Selbstinterpretation in den Zweiten Erwiderungen).

- Clarke, D. M. 2003. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford/New York.
- Dennett, D. 1978. „Current Issues in the Philosophy of Mind“. *American Philosophical Quarterly* 15, 249–61.
- Frankfurt, H. G. 1970. *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Indianapolis/New York.
- Hooker, M. 1975. „Descartes' Argument for the Claim that His Essence Is to Think“. *Grazer Philosophische Studien* 1, 143–63.
- Kemmerling, A. 2005. *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Kenny, A. 1968. *Descartes. A Study of His Philosophy*. New York/Toronto.
- Lewis, D. 1986. *Counterfactuals*. 2. korr. Aufl. Oxford.
- Locke, D. 1981. „Mind, Matter, and the Meditations“. *Mind* 90, 343–66.
- Malcolm, N. 1965. „Descartes's Proof that His Essence Is Thinking“. *The Philosophical Review* 74, 315–38.
- Markie, P. J. 1986. *Descartes's Gambit*. Ithaca/London.
- Pinkster, H. 1988. *Lateinische Syntax und Semantik*. Rev. u. erw. Fassung. Tübingen.
- Reith, H. R. 1986. *René Descartes. The Story of a Soul*. Lanham.
- Röd, W. 1987. *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie*. 2. Aufl. Bonn.
- Rubenbauer, H./Hofmann, J. B. 1995. *Lateinische Grammatik*. 12. korr. Aufl. Bamberg/München.
- Schiffer, S. 1976. „Descartes on His Essence“. *The Philosophical Review* 85, 21–43.
- Schütt, H.-P. 1990. *Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesischen Dualismus*. Heidelberg.
- Vinci, T. C. 1998. *Cartesian Truth*. Oxford/New York.
- Williams, B. 1978. *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. London.
- Wilson, M. D. 1982. *Descartes*. 2. korr. Aufl. London/New York.