

Dritter Abschnitt

D e s c a r t e s :

Körper und Seele

§ 1. Das Problem des Subjektbegriffs und das der Subjektivität selbst.

Was als erstes bei einer Suche nach der Stellung des Problems des Subjekts in den Schriften Descartes' verwundert, ist das F e h l e n dieses Begriffes, dieses Wortes. Das Wort kommt wohl vor. Nirgends kann ihm, um es ausdrücklich hervorzuheben, der Sinn des „modernen“ Subjektbegriffs gegeben werden. Aber es hat auch nicht der des metaphysischen Subjektbegriffs des T h o m a s. Zwar möchte es einen Augenblick so scheinen, wenn wir z.B. als Überschrift des 1. Artikels der Schrift über *Les Passions de l'Ame* (Oeuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin, 1824, t. IV) lesen : „Que ce qui est passion au regard d'un sujet est toujours action à quelque autre égard“ (p. 37). Allerdings möchten wir in einer Abhandlung über Passionen, wenn irgendwo, sogleich an der Spitze den ontologischen Subjektbegriff finden, der *de ratione passionum* ist. Doch heißt es verdeutlichend im Text desselben Artikels : „Ce qui se fait ou qui arrive de nouveau, est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive ; en sorte que, bien que l'agent et le patient soient fort souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison der deux divers sujets auxquels om la peut rapporter“ (p. 38).

Freilich ist mancherlei zu erläutern. Es läuft darauf hinaus, daß der gebrauchte Subjektbegriff kein anderer als der *logische* ist. Zum ersten : Die Formel der Überschrift, die ontologisch verstanden werden kann und vielleicht auch einen solchen Nebensinn hat, bezeichnet als Subjekt wirklich nur, was den Passionen unterliegt. Wo der „Agent“ sowohl wie der „Patient“ Subjekt genannt sind, ist der Satz deutlich logisch formuliert : es handelt sich um die „Subjekte, auf die man“ ein und dieselbe Bestimmung „beziehen kann“. Überhaupt ist kein anderer des Sinn des Artikels als darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung von Aktion und Passion in gewisser Weise nur eine logische ist, gegründet in der Rücksicht auf das jeweils bestimmte Subjekt der Aussage, und nicht eine reale Unterscheidbarkeit an einer Sache, welche eben dieselbe ist, die in einer Hinsicht als Aktion, in anderer als Passion erscheint.

Keineswegs etwa handelt es sich dann um denjenigen Subjektbegriff, von dem man meint, er sei der „des Mittelalters“ und bedeute einen Substanzcharakter des „Objekts“. Denn man sehe z.B. auf den Titel des Ersten Teiles des zitierten Werkes : es handelt „Des passions en général, et par

occasion de toute la nature de l'homme" (p. 37). Der Mensch ist Leidenschaften unterworfen und ihr Subjekt im ontologischen und in logischen Sinn. Es ist aber eine Grundlehre Descartes', so bedeutend, daß wir ihr den größten Raum in dieser Studie widmen müssen, daß der Mensch nicht Substanz, nicht der Mensch Substanz ist, folglich auch seine Natur kein Wesen (*essentia*). Darüm hät übrigens die Anthropologie der Schrift über „Les Passions de l'Ame“ nichts mit Metaphysik zu tun, es sei als mit ihrem Fundament.

Der vorkommende Subjektbegriff ist also kein Substanzbegriff noch der moderne Subjektbegriff. Er ist auch nicht der klassische Subjektbegriff im metaphysischen Sinn. Er ist der logische, d.i., wie wir gesehen haben, zwar nicht ein zweiter Subjektbegriff neben dem metaphysischen, aber dieser in einer logischen, aufs Logische restringierten Bedeutung des Subjektverhältnisses. Von *daher* sind dann freilich auch Redewendungen wie diese zu verstehen, die bei Descartes in französischen Texten vorkommen : cela m'a donné sujet de supposer ... (vgl. z.B. op.cit. p. 76). Hier bedeutet Subjekt (*sujet*) in der Tat „Grund“, aber im bloßen Sinne des Anlasses, der Gelegenheit, die gewisse Aussagen zu *l a s s e n*, nicht aber fordern.

Der logische Subjektbegriff in diesem Sinne ist der bei Descartes vorherrschende. Findet sich ein anderer auch nicht in thematisch metaphysischen Abhandlungen ?

Es scheint zunächst nicht. In der dritten der *Meditationes de prima philosophia* tritt das Wort – in großer Unscheinbarkeit – zweimal kurz hintereinander auf. Verstünde man es anders als logisch, so will es scheinen, müßten beide Stellen einander widersprechen. An der ersten ist die Rede von einem „subjectum meae cogitationis“ (p. 36 der Originalausgabe). Das Wort müßte „Gegenstand“ im logischen, prädikativen oder vorprädikativen Sinn heißen. An der anderen Stelle (p. 42) ist das Wort so gebraucht, daß vielmehr die *res cogitans* Subjekt ihrer Ideen sein müßte, ihnen als ihnen Akzidentien unterworfen; w e n n man den Sinn der Rede vom Subjekt hier metaphysisch deuten möchte und darf. Immerhin scheint es ohne Widerspruch möglich, wenigstens an dieser letzteren Stelle das Subjektive metaphysisch zu begreifen, und dann gleichsam als eine metaphysische Korrektur der vorangegangenen bloß logischen Subjektbezeichnung für die Ideen, die dort als bloßes „Material“ des Denkens auftreten.

Zu einer solchen metaphysischen Interpretation der Hinblicke auf das Subjekt an der angegebenen Stelle scheint manches aufzufordern. Zwar ist das Vorkommen des Wortes, wie gesagt, durchaus beiläufig, und kein Argument des Gedankenganges wird sich auf das bei ihm Begriffene stützen oder gar ausdrücklich berufen. Zum anderen handelt es sich um keine beliebige Stelle : sondern um den zentralen Punkt des Gottesbeweises. Man darf annehmen, daß jedes Wort genau gewogen ist. Ferner würde in der Tat die Sache, auf die der fragliche Satz sich bezieht, den klassischen Subjektbegriff fordern. Wiederum ist es der Darstellung dieses Gottesbeweises durch

Descartes eigentümlich, daß sie auf überlieferte Begriffe, Unterscheidungen und Lehren der Scholastik in weit größerem Maße zurückgreift als irgendein anderer Text Descartes'.

Das Verhältnis von *causa* und *effectus* erörternd, formuliert Descartes den Satz : „nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est, quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus : atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis; sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva“ (p. 41). Es ist der Grundsatz – auf den wir zurückzukommen haben werden –, der den Beweis Gottes auf Grund der Realität der Idee Gottes fundiert. Er handelt vom Rangverhältnis der *perfectio essendi* oder *realitas* in Ursache und Wirkung bzw. Bewirktem.

Descartes erläutert den Grundsatz, indem er ihn auf drei Beispiele anwendet. Das erste betrifft das Sein eines materiellen Dinges : eines Steines, dessen Realität, wenn sie wirklich ist, auf eine Ursache zurückgehen muß, „in qua totum illud sit vel formaliter, vel eminenter quod ponitur in lapide“ (p. 41). Es ist das Beispiel des Seins einer „Substanz“ im klassischen Sinn. Das zweite Beispiel betrifft in eben diesem Sinn das Sein eines Akzidens oder einer Passion, das in einem „Subjekt“ hervorgerufen wird. Der Sache nach – klassisch interpretiert – sowohl wie dem eigenen Sinn des zweiten Beispiels im Verhältnis zum ersten gemäß legt sich in diesem Text also die Auffassung des Subjektbegriffs als eines ontologischen nahe : „nec potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, et sic de ceteris“ (p. 42). Subjekt steht hier offenbar für ein Ding, das als Passion seine Bestimmung zu einer Realität erfährt, die ihm von einem anderen Seienden her zukommt, dem sie im Grunde vollkommen oder noch vollkommener eignet.

Eben dieses zweite Beispiel scheint nun zu dem dritten spezifiziert zu sein, in dem die Sache selbst, wenngleich noch nicht Hauptsache genannt ist, auf die es Descartes hier ankommt : „sed praeterea etiam non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliqua causa, in qua tantundem ad minimum sit realitatis quantum esse in calore, vel lapide concipio“ (p. 42). Bestimmt sich so das Sein der *res cogitans* im Verhältnis zu ihren Ideen als ein solches des Subjekts zu seinen Akzidentien, Passionen, also als ein subjektives des näheren im Sinn der klassischen Ontologie? Wäre mithin eine Auslegung der *mens* als Subjekt die Grundlage des allein die Wahrheit aller clara et distincta perceptio verbürgenden Beweises des Daseins Gottes ? Denn die Anwendung des Satzes über die Perfektion von Ursache und Wirkung auf die Idee und die Wirklichkeit Gottes als ihre Ursache ist bekanntlich dann die Hauptsache.

Wir fänden, so interpretierend, bei genauerem Hinsehen sogar eine Begründung für den doppelten Gebrauch des Subjektbegriffs an dieser und der zuvor genannten Stelle, der gemäß wir das Wort auch an dieser letzteren ontologisch auffassen dürften. Hier nämlich ist nämlich, bei der Nennung des „subjectum meae cogitationis“, von der *cogitatio* in einem weiteren, genauer in einem

höheren Sinne die Rede : von der *cogitatio* „ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego“ (p. 36). Nun besteht nach Descartes in eben diesen „voluntativen“ Verhaltungen die eigentliche Aktivität des Menschen, in den vorstellenden Verhaltungen im weitesten (aber natürlich das Voluntative ausschließenden) Sinn seine Passivität. Vollkommener ist der Mensch dem und der klassischen Begrifflichkeit gemäß in seinem Wollen als in seinem Vorstellen. Das „Objekt“ des Wollens ist Subjekt; im Vorstellen ist der Mensch selbst das Subjekt. Im Artikel XVII der *Passions de l'Âme* sagt Descartes grundsätzlich darüber, „Quelles sont les fonctions de l'âme“ : „Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connoître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir les unes sont les actions de l'âme, les autres sont des passions ; Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle ; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles“ (op.cit. p. 53 sq.). So scheinen neuerlich, zu einer Bestimmung des Menschengeistes und seines Vorstellungsvermögens, sich zu verbinden : *subjectum esse, pati, recipere*.

Dies sind Begriffe der *Endlichkeit*. Descartes' Philosophie des Geistes hieße mit Recht eine Philosophie der Subjektivität, insofern sie eine Philosophie der Endlichkeit ist. In der Tat : „sum finitus“ (p. 50), „quia deest aliquid naturae meae, nec est plane perfecta“ (p. 46 sq.). Darüber hinaus gründet sich die Wahrheit der Erkenntnis als *clara et distincta perceptio* metaphysisch auf den Beweis Gottes, der kein anderer als der Nachweis ist, daß die Idee Gottes in uns nicht aus uns selbst stammt sondern rezipiert, und folglich von seienden Gott selbst her rezipiert ist. Und so könnten wir den Sinn des Hinweises Descartes' in der *Praefatio ad lectorem* verstehen : „Tantumque generaliter dicam es omnia, quae vulgo jancantur ab Atheis ad existentiam Deum impugnam, semper ex eo pendere quod vel humani affectus Deo affigantur, vel mentibus nostris tanta vis et sapientia arrogetur, ut quidam Deum facere possit ac debeat, determinare et comprehendere conemur; adeo ut, modo tantum memores simus mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem et infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura“ (p. 4 der *Praefatio*). Das Faktum unserer Endlichkeit selbst wird zum Grunde der Erkenntnis des Seins des Gottes, dessen Idee wir in uns finden.

Wir sind aber abermals aus der Metaphysik Descartes' in die Anthropologie zurückgefallen. Das Gefundene und Gesagte gälte für die *âme humaine*. Die *anima* aber ist nach Descartes' grundsätzlicher Lehre sowenig die *forma substantialis* des Menschen, wie dieser Mensch selbst eine Substanz genannt werden kann. Descartes kennt als endliche Substanzen eine *res cogitans* und eine

res extensa, materialis sive corporea. Ihre Unterscheidung ist gegen einen Begriff von der Substanz des Menschen oder seiner Seele wie gegen die Konzeption von zusammengesetzten Substanzen als aus Form und Materie zusammengesetzten gesetzt. Im Gefolge dieser Lehre vermag sich das Wesen der Endlichkeit endlichen Seienden schlechthin nicht mehr als die Subjektivität zu bestimmen. *Die res cogitans ist nicht Subjekt*, obschon sie endlich ist. Zum anderen freilich, wenn wir schon im Obigen die Grundlehre des Descartes verfehlten, so zeigt doch die Subjektivität der Seele des Menschen das Problem an, das Descartes zur Konzeption der Substanz einer reinen *res cogitans* im Menschen, zu seiner „Zwei-Substanzenlehre“ und grundsätzlich zur Einführung einer *realis mentis a corpore distinctio* bestimmte. Wir werden im folgenden zunächst diese letztere, viel zu wenig betrachtete Grundlehre jener *distinctio realis* auseinanderzulegen haben.

Noch ein Hinweis zuvor mag von Nutzen sein. Auch die *mens* als *res cogitans* im Sinne der Idee Descartes' ist endlich und imperfekt, wenschon die Endlichkeit und Unvollkommenheit sich nicht als Subjektivität begreifen. Ihre Unvollkommenheit besteht wesentlich darin, daß sie der Täuschung und dem Irrtum ausgesetzt ist; „quoniam falli et errare imperfectio quaedam esse videtur“ (p. 13). Fügen wir hinzu, daß es sich dabei durchaus nicht nur um Mängel eines „Erkenntnisvermögens“, sondern um ontologische Mängel an Seinsvollkommenheit handelt. Zu deren Ausdruck aber bedient sich Descartes selbst eines Terms, der dem Worte *Subjectum* gleichkommt, es höchstens verschärft: „exerior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium“ (p. 61; ähnlich an anderen Stellen). In der französischen, von Descartes selbst nachgesehenen und hin und wieder korrigierten Originalübersetzung der *Meditationes* (vom Herzog von Luynes) ist *obnoxius* durchweg mit *sujet* übersetzt. Dies gibt insbesondere auch einen Hinweis auf die derzeit geläufige Bedeutung des frz. *Sujet*. Die soeben angeführte Stelle lautet im französischen Text: „L'expérience me fait connoître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs“ (Cousin, t. I, p. 295). Eine andere, die sich auf Gottes ontologische Vollkommenheit bezieht, im lat.: „... et nullis plene defectibus obnoxious“ (p. 58); im frz.: „qui n'est sujet à aucun défaut“ (t. I, p. 291). Die wichtigere Frage ist: Warum vermeidet Descartes den Gebrauch des lateinischen philosophischen Wortes *subjectum*, um es durch ein Wort zu ersetzen, das dem natürlichen Sinn jenes gleichkommt, wie die französische Übersetzung lehrt? Und warum also nimmt Descartes an dieser Übersetzung hingegen *keinen* Anstoß?

Die Antwort könnte lauten: Das lateinische Wort *subjectum* ist im philosophischen Schulgebrauch festgelegt auf die Bezeichnung der Endlichkeit einer endlichen Substanz, insbesondere insofern diese Endlichkeit und damit die bedeutete Subjektivität im Sein dieser Substanz in der Zusammensetzung mit der Materie gründet. Insofern Descartes gleichwohl das philosophisch unbelastete frz. Wort *sujet* zuläßt, könnten wir interpretieren: er habe allein den Begriff der Subjektivität neu bestimmt. In Wahrheit aber hebt Descartes' Lehre von der *realis mentis*

a corpore distinctio den Begriff des Subjekts als einen ontologischen Begriff auf. Da die *mens*, die endliche *res cogitans* nicht Subjekt ist – eben darin werden wir sogar den Grund jener realen Unterscheidung ihrer von den körperlichen Dingen und jedem Körper gelegen finden –, ist das Endliche nicht als solches und *in genere* Subjekt.

§ 2. Die Lehre der *realis mentis a corpore distinctio*.

In der *Praefatio ad lectorem*, die den *Meditationes de prima philosophia* vorangestellt ist, begegnet Descartes zwei bestimmten und einer Anzahl allgemein „atheistischer“ Einwände, die gegen seinen *Discours de la méthode* erhoben worden waren. Man darf annehmen, daß er diese Erörterung zur Gelegenheit nimmt, den allgemeinen Sinn der Ergänzung dieses *Discours de la méthode* – der ersten Veröffentlichung – durch jene *Méditations métaphysiques* (wie es im Titel der frz. Originalübersetzung heißt) anzuzeigen. Nachdem wir oben auf die Antwort Descartes' an die Atheisten überhaupt hingewiesen haben, beziehen wir uns jetzt auf die Frage des ersten der beiden bestimmten Einwände. Hier Einwand und Erwiderung : „Primum est, ex eo quod mens humana in se conserva non percipiat aliud se esse quam rem cogitatem, non sequi, ejus naturam sive *essentiam* in eo tantum consistere, quod sit res cogitans, ut vox *tantum* caetera omnia excludat, quae forte etiam dici possent, ad animae naturam pertinere. Cui objectioni respondeo me etiam ibi ((scil. in *Dissertatione de Methodo* etc.)) noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem, adeo ut sensus esset, me nihil plane cognoscere quod ad *essentiam* meam scirem pertinere, praeterquam quod essem res cogitans sive res habens in se facultatem cogitandi. In sequentibus ((scil. *Meditationibus*)) autem ostendam quo pacto ex eo, quod nihil aliud ad *essentiam* meam pertinere cognoscam, sequitur, nihil etiam aliud revera ad illam pertinere“ (p. 2 sq. der *Praefatio*).

Der Text bezeichnet zum ersten die eigentümlich metaphysische Frage der *Meditationes* im Unterscheid zur logischen, methodischen oder Erkenntnisfrage des *Discours*. Hält sich dieser im *ordo ad meam perceptionem*, so die Frage der Metaphysik im *ordo ad ipsam rei veritatem*. Erst in diesem können Wesensfragen im strengen Sinne ihre Antwort finden.

Zum zweiten aber ist es der Sinn der Metaphysik Descartes', nicht etwa n e b e n Methodenfragen auch denen des Wesens selbst genbugzutun, sondern vielmehr diese Unterscheidung selbst aufzuheben : den streng wesentlichen Rang des *ordo ad meam perceptionem* nachzuweisen und ihn somit mit dem *ordo ad ipsam rei veritatem* zu identifizieren.

Darin zeigt sich der Sinn des „Problems der Metaphysik“ für Descartes. Die Gewißheit der gewissesten Apperzeption verbürgt nicht, daß sie das Wesen des Seienden trifft. Sie bleibt ein Problem der Metaphysik. Die Metaphysik selbst ihrerseits, als beanspruchte Erkenntnis, birgt aber dasselbe Erkenntnisproblem, und somit auch dasselbe Problem einer Art „Metaphysik von der Metaphysik“ (Kant). Denn das Grundproblem, das vor aller allgemeinen Metaphysik ebenso wie für jede Erkenntnis überhaupt sich stellt, ist e i n besonderes radikalstes metaphysisches Problem. Das Problem jener alles begründenden „Metaphysik von der Metaphysik“ ist das einer „Metaphysik der Erkenntnis“ : genauer das Problem des Seins des erkennenden Seienden als solchen : der mögliche

Rang der Erkenntnis eines Erkennenden hängt von der metaphysisch begriffenen Partizipation dieses Erkennenden hängt von der metaphysisch begriffenen Partizipation dieses Erkennenden Seienden am Sein selbst ab. Genau dies bedeutet es, daß die Lösung des Problems allein darin bestehen kann, daß ein *ordo ad meam perceptionem* sich bestimmt, der an ihm selbst ein *ordo ad ipsam rei veritatem* ist.

Somit ist es drittens nicht nur ein *Beispiel*, an dem in der Beantwortung jenes Einwandes die unterschiedliche Absicht der metaphysischen *Meditationen* und des methodischen *Discours* erläutert wird. Die Frage des wesentlichen Seins einer endlichen *res cogitans* – als Bestimmung der *mens humana* – in der Ordnung der Wahrheit der Dinge selbst, und zwar ihres wesentlichen Seins als solche unabhängig von jeglicher anderen Seinsbestimmung, ist *die* Grundfrage der Metaphysik und überhaupt.

Insofern ihre Beantwortung eines Gottesbeweis – und zwar einen Gottesbeweis eigentümlicher Art – erfordert, wird dieser zur letzten Grundlage der Metaphysik; doch nur eben sofern er zur Frage des Seins einer *res cogitans* die Antwort gibt. Die Frage nach dem Sein selbst (Gott) steht im Dienste jener anderen. In dieser Hinsicht werden wir den Gottesbeweis zu behandeln haben.

Die Frage nach dem Sein einer endlichen *res cogitans* ist nun bestimmter die der *realis mentis a corpore distinctio*. Sie ist die Grundlehre und die Grundlage der Metaphysik und des Denkens Descartes' überhaupt. Sie ist das abschließende Thema der VI. Meditation, die *De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione* handelt. Eine zusammenfassende Darstellung des Gedankenganges der *Meditationen* im Hinblick auf diese Frage gibt Descartes in der *Synopsis* der II. Meditation. Hier kommt er darauf zu sprechen, „quia forte nnulli rationes de animae immortalitate illo in loco expectabunt“ (p. 2), die er aber hier nicht entwickelt, da sie streng genommen den ganzen Gang der *Meditationen* voraussetzen, die genau soweit führen, als zur Feststellung jener *realis distinctio* erforderlich ist; „non autem ulterius ea de re ((scil; de immortalitate animae humanae)) in hoc scripto egisse“ (p. 3). Was nochmals belegt, daß die Darstellung jener *distinctio* das Thema des Werkes ist.

Andererseits ist sie also die Grundlage eines Unsterblichkeitsbeweises, der selbst nicht geliefert ist, indessen die Leser ihn zu erwarten Anlaß hatten – noch gemäß dem Titel der 1. Ausgabe der *Meditationes* von 1641 : dort sind sie bezeichnet als *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Der Titel der zweiten Ausgabe von 1642 ist korrigiert in *Meditationes ... in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*. In der ersten frz. Ausgabe heißt es, noch etwas genauer : *la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme*.

Keine der Angaben in dieser Überschriften ist dabei genau genug. Die Ungenauigkeit betrifft insbesondere dies, daß von der *distinctio animae a corpore*, daß vom Unterschied der Seele vom Körper die Rede ist. Wir werden sehen, daß ebenso sehr die *res cogitans* noch von der Seele des Menschen zu unterscheiden ist, wiewohl Descartes in den *Meditationen* selbst in diesem Punkte nicht völlig konsequent ist.–

Wie folgt stellt sich also der Sinn der *Meditationen* in der *Synopsis* zur II. dar. Ein erster Hinweis betrifft den Satz der I. Med. : „*ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*“ (p. 18), der hier doppelsinnig sein könnte : das *quoties mente concipitur* könnte dem Ausdruck des *ordo ad meam perceptionem* entsprechen, könnte aber und muß auch schon bedeuten : „*Sum autem res vera, et vere existens, sed qualis res, dixi, cogitans*“ (p. 21) – und, zunächst *in ordine ad meam perceptionem*, nichts anderes. „*Quoid etiam summae est utilitatis*“, bemerkt die *Synopsis*, „*quoniam hoc pacto facile ((mens)) distinguit quoniam ad se, hoc est, ad naturam intellectualem, et quoniam ad corpus pertineant*“ (p. 2). Die Grundbedeutung des *sum cogitans* für die *Metaphysik* ist, daß in ihm die *mens* sich in Reinheit von jeder materiellen Substanz unterscheidet.

Die Unterscheidung bedarf indessen ihrer ontologischen Befestigung als *reale* Unterscheidung bzw. Unterschiedenheit. Also „*praeterea vero requiri etiam ut sciamus ea omnia, quae clare et distincte intelligimus, esse vera : quod ante quartam Meditationem probari non potuit*“ (p. 2 sq.). Das Wissen von der Wahrheit und „wirklichen Bedeutung“ der *clara et distinctio intellectio* hat seinerseits seine fundamentalste Bedeutung in diesem : „*ex his debere concludi ea omnia, quae clare et distincte concipiuntur, ut substantiae diversae, sicuti concipiuntur mens et corpus, esse revera substantiae realiter a se mutuo distinctas; hocque in sexta concludi*“ (p. 3). Daß sich die Lehre von der Wahrheit des *clare et distincte* Eingesehen „auch“ auf die Klare und distinkte Unterscheidung der „zwei Substanzen“ erstreckt, ist dabei nicht nur *eine*, sei es auch wichtigste „Anwendung“ ihrer; vielmehr ist ja die Distinktion, in der die *mens* sich selbst von allem anderen *clare et distincte* unterscheidet, die *clara et distincta perceptio*. In der Unterscheidung der „zwei Substanzen“ selbst kommen die *res verae* zur Abhebung, in denen jede *clara et distinctio perceptio revera*, reale Bedeutung hat. Dies aber umso mehr, als sie noch in diesem Sinne die wesentliche „Wahrnehmung“, „Klarheit“ und „Unterscheidung“ ist, daß sie der Erkenntnis und Unterscheidung der *reinen Substanz*, die nämlich die *res cogitans* ist, gleichkommt.

Der Text der *Synopsis* gibt diese radikale ontologische Unterscheidung der *mens* vom *corpus* an : „*corpus quidem, in genere sumptum, esse substantiam ...; sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex cetera membrorum configuratione, aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum, mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam: etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias*

velis, alias sentiat, etc. non id circo ipsa mens alia evadit: humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo quod figura quarundam ejus partium mutetur“ (p. 4).

Die *mens* ist „reine Substanz“. Sie ist es, insofern sie selbst in keiner Weise zu ihrer vollen (aktuellen) Konstitution der Akzidentien bedarf. Die *mens* ist mithin reine Substanz, weil und sofern sie nicht *subjectum accidentibus* ist. Dies wiederum ist sie nicht insofern die Subjektivität in der Materialität gründet. Der Mensch findet in sich eine reine, immaterielle Substanz, deren Subsistenz ist ohne daß sie auf ihre Einlassung und Rezeption in einer Materie, einem Körper bedurfte. Es gibt im Menschen die endliche Subsistenz eines „reinen Geistes“. Das Verhältnis dieses zu dem, was man seine „Akzidentien“ nennen wollte, hat Descartes in jenen berühmten Worten über die *humana sapientia* bei der ersten der *Regulae ad directionem ingenii* so verbildlicht: es ist eine „humana sapientia, quae semper et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietatem“, und folglich „non opus est ingenia limitibus ullis cohibere“ (p. 1 der Originalausgabe von 1701). Welch letzterer Zusatz für unseren Zusammenhang besagt: die Endlichkeit der *mens* gründet nicht in ihrer Subjektivität. Dies auch ist der Grund der Möglichkeit einer wahren *humana sapientia*.

„Subjekt“ werden in dem angeführten Text der *Regulae* die materiellen Dinge genannt. Nach demjenigen der *Synopsis* zur II. Med. scheinen sie es ontologisch zu sein. Sie sind charakterisiert durch die Konstitution ihrer Wirklichkeit in Akzidentien. Sie entspricht ihrer Realkität selbst. Nun freilich ist in klassischer Weise von *formae accidentales* im Unterschied zu *formae substantiales* die Rede. Die real und substantiell von dem Sein der *mens* – auch und zumal im Menschen – geschiedenen Körper aber sind schlechterdings *res materiales* und als solche allein Substanzen; sie sind, m.a.W., Substanzen allein *in genere sumpta*. D.h.: die Unterscheidung von *formae accidentales* und *formae substantiales* verliert ihren Boden: die Form, die die materiellen Dinge als Substanzen mitkonstituiert, ist akzidentell; oder sie ist ebensosehr substantiell. Somit beschränkt sich nun auch hier der Sinn einer Rede von Subjektivität der materiellen Dinge: materielle Dinge aktualisieren sich nicht in einer spezifischen substantiellen Form und sind alsdann, zufolge der bleibenden Potentialität der Materie in ihnen noch Akzidentien subjekt, sondern sie formen und aktualisieren sich schlechterdings „akzidentell“. Akzidentien konstituieren die materielle Substanz als solche, und sodann *in genere*; sie verleihen ihr die „Form“, in der sie allein zu sein vermag (eine „Form“, die freilich nunmehr den Sinn der „Figur“ annimmt, worauf wir im folgenden § noch zu sprechen kommen müssen).

Was geht hier vor?

Die Lehre von der *realis mentis a corpore distinctio* erweist sich noch dadurch als Zentral- und Hauptstück der Metaphysik Descartes', als in ihr grundsätzlich und am radikalsten mit der

aristotelisch-scholastischen Lehre von den *formae substantiales* gebrochen ist : und dies d e r Punkt der Originalität der Metaphysik sowohl als der Physik des Descartes ist.

Diese Verbindung des Problems jener *realis distinctio* mit dem der *formae substantiales* legt sich aufs deutlichste und ausdrücklichste in den *Viae Objectiones* gegen die Metaphysik Descartes', von seiten scholastisch denkender Philosophen und Theologen, und in den *Erwiderungen* Descartes' aus; wir können an dieser Stelle diesen Erörterungen nicht in einzelnen folgen. G i l s o n hat ferner (in seinem Werk *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930) diesen Zusammenhang aufs scharfsinnigste analysiert und ist insbesondere zu der wichtigen Konklusion gekommen, daß erst die Entdeckung jener *distinctio* Descartes', über eine bloße Vernachlässigung der scholastischen Physik in seinen früheren Forschungen hinaus, zur grundsätzlichen Kritik an der Theorie der *formae substantiales* geführt¹ hat; einer g r u n d s ä t z l i c h e n Kritik , dementsprechend, daß jene *distinctio* erst der neuen Physik Descartes' und überhaupt ein metaphysisches Fundament beigelegt hat.

Der Sinn der *distinctio realis* von *res cogitans* und *res extensa*, die schlechterdings, auch für endlich aktuelles Seiendes gelten soll, verdeutlicht sich in Zusammenhang jener allgemeineren Kritik an den *formae substantiales*, die ihren Hauptvollzug in jener Unterscheidung der *mens humana a corpore humano* hat. Hier ist sie nämlich die Ablösung der „Seele“, die sonst als „Formprinzip“ des „Leibes“ galt, von ihrer akzidentell-passional konstituierten Individualität und ihrer Teilnahme an der Subjektivität der körperlichen Materie. Insofern handelt es sich auch schlechter dings um die Aufhebung eines wesentlichen, nämlich substanziellen Begriffs der Seele (*anima, âme*) überhaupt : und in der Formulierung der *realis mentis a corpore distinctio* sollte eigentlich, wesentlich gesprochen, nicht *mens* als gleichbedeutend mit *anima* verstanden werden, wie noch ausdrücklich in einem Zusatz Descartes' in der frz. Übersetzung der *Meditationen* an jener Stelle der *Synopsis*, die schließt : „ ... mentem autem ex natura sua esse immortalem“; der Zusatz : „ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)“ (p. 4 lat.Or.Ausg.; p. Cousin).

G i l s o n, um an ihn hier anzuknüpfen, verwundert sich über eine wirklich merkwürdige Eigenart der Kritik Descartes' an den *formae substantiales* : „Descartes critique toujours les formes substantielles comme si les formes étaient des substances“ (p. 163). Als beispielhaften Beleg führt er die folgende Stelle aus einem Briefe Descartes' an R e g i u s vom Januar 1642 an : „Hic est notandum quod nomine formae substantialis, cum illam negamus, intelligi substantiam quamdam materiae adjunctam, et cum ipsa totum aliquod mere corporeum competentem, quaeque non minus, aut

¹ „La distinction de l'âme du corps ... précède et conditionne la critique des formes substantielles, elle n'en résulte pas“ (p. 165).

etiam magis quam materia, sit vera substantia, sive res per se subsistens, quia nempe dicitur Actus, illa vero tantum Potentia“ (Adam-Tannéry, t. III, p. 502).

AQber der Text selbst sagt, in welcher Hinsicht Descartes in Wahrheit allein die *formae substantiales* kritisiert – und daß er ein *anderes* eigentlicher kritisiert : nämlich den scholastischen Begriff der *substantia composita*. Was die *forma substantialis* selbst betrifft, so ist doch dem Text gemäß – und dem Umstand Rechnung tragend, daß Descartes bekannt gewesen sein muß, daß die *forma substantialis* – wenigstens für die materiellen Dinge – nicht ihrerseits selbst und allein zu subsistieren vermag – so ist aus dem Text zu lesen : die sogenannte *forma substantialis* ist entweder wirklich eine *substantia formalis*, die nicht minder, sondern noch mehr als die Materie Substanz, *res per se subsistens*, ist, nämlich *substantia actu*, indessen die Materie wesensmäßig nur potentiell verbleibt; oder die sogenannte *forma substantialis* gilt als der Materie verbunden, so zwar, daß sie mit dieser zusammen ein Ganzes bildet, das nur seinerseits Substanz, und zwar wiederum eine nur körperliche oder „zusammengesetzte“ Substanz bildet. Im letzteren Falle aber ist die Form n i c h t substantiell an ihr selbst. Und dies scheint uns die Alternative zu sein, vor die Descartes die Philosophie stellen möchte : Unter substantiellen Formen nichts als subsistierende Formen, also rein einfache Substanzen zu verstehen – oder aber sie als nicht substantielle, sondern als durchaus akzidentelle Formen der Materie zu begreifen. In Wahrheit ist b e i d e s am Platze. Grundsätzlich f a l s c h ist : der Begriff der (aus Form und Materie) „zusammengesetzten“ Substanz. So hebt Descartes den Begriff einer Substanz der M e n s c h e n auf, indem er die *realis mentis a corpore distinctio* lehrt.

Eben diese *distinctio* ist überhaupt gleichbedeutend mit der Einführung einer *realis formae a materia distinctio*. Descartes' *res materialis* hat nichts gemein mit der *substantia composita* der Scholastik : sie ist eine f o r m l o s e S u b s t a n z *per definitionem*, die allein *in genere* ist. Sie ist Gegenstand der Physik : und darum gilt hier die radikale Kritik der Einmischung „substantieller Formen“. Daß diese so hier schlechthin als eine „Kritik der substantiellen Formen“ auftritt, entspricht dem Gegenstück, daß Descartes, k e i n e s w e g s, wie Gilson meint, in einem Irrtum über die scholastische Lehre, die *substantia formalis* ablehnt, sondern ihr Sein, die Subsistenz reiner „Formen“, vielmehr befestigt. Die *res cogitans* selbst ist : *substantia simplex, res intellectualis* – subsistierende Form. Sie ist, um die Erinnerung nicht zu vermeiden, in der Weise des Seins der thomistisch begriffenen E n g e l.

Durch jene fundamentale reale Distinktion, die eine reale als substantielle Distinktion ist, hebt Descartes einerseits den scholastischen Begriff der *substantia composita* vor allem auf, um andererseits die Substantialität der Materie neu zu begründen sowie das Sein von einfachen (immateriellen) Substanzen auch innerhalb der Materie gewissermaßen (und in einem radikaleren

Sinn als das scholastisch für die *substantia intellectualis* des Menschen gilt) zu behaupten (*mens humana*). Man könnte sagen : jene Lehre hypostasiert Form und Materie.

28.VI.55

§ 3. Zum Problem der Ontologie des Subjekts.

Das Sein der *mens humana* das sich real, d.h. substanzuell oder wesentlich, von dem materieller Dinge oder Körper und insbesondere des menschlichen Körpers selbst unterscheidet, ist bestimmt als einer endlichen *reinen Substanz*, die nichts als *res cogitans* ist. Sie ist *reine* Substanz und damit von größerer ontologischer Vollkommenheit, als die *res materialis*, insofern sie immaterielle, infolgedessen nicht durch Akzidentien konstituiert und nicht einer realen Bewegung unterworfen ist. Sie ist *substantia simplex* : ein Ausdruck, den Descartes freilich meidet, da er das Sein einer *substantia composita* nicht anerkennt, andererseits aber die Bezeichnung auch der materiellen Substanzen, die zwar nicht zusammengesetzt sind, als *effa* unangemessen erscheint. So sagt er : „magnam esse differentiam inter mentem et corpus, in eo quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis; nam sane cum hanc considero, sive me ipsum quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum distinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo ...“ (p. 109).

Alle jene Bestimmungen aber bedeuten *sachlich*, so sehr auch dieser Ausdruck von Descartes vermieden ist : Die *mens humana* ist als endliche *res cogitans* eine *pura substantia*, sofern sie in keinem Sinne Subjekt ist. Bei aller Freiheit des Gebrauches des *logischen* Subjektbegriffs in den Schriften Descartes' ist denn auch *niemals* die *res cogitans* als Subjekt angesprochen, soweit wir sehen. Sicher ist jedenfalls, daß Descartes sachlich das z.B. bei Thomas als „Subjektsein“ Begriffene in Übereinstimmung mit ihm als Index einer ontologischen Unvollkommenheit begreift.

Wollen wir somit ein Recht in der Rede vom „Subjektivismus“ oder dgl. des Descartes sehen, so rechtfertigt sich diese Bezeichnung paradoxerweise allenfalls insofern, als Descartes den Menscheng Geist nie und nirgends und grundsätzlich nicht als Subjekt begreift – und eben darin seine Hauptlehre besteht. Die Bezeichnung seiner Philosophie als Subjektivismus stimmt also, wenn man unter „Subjekt“ eine „reine“, d.h. von jeder Subjektivität freie „Substanz“ versteht : also etwa von „Subjekt“ in dem Sinne spricht, in dem nach verbreiteter Meinung „das Mittelalter“ dieses Wort gebraucht habe. Diese Klärung des Ausdrucks „Subjektivismus“ ist indessen natürlich noch durchaus unzureichend, um der Bezeichnung einen vollen Sinn zu geben. Dieser Sinn könnte sein : Descartes' Metaphysik setzt den Menscheng Geist (das „Subjekt“, insofern dieses Wort eben nichts als den Menscheng Geist bezeichnen soll) als reine Substanz an (als „Subjekt“ nochmals, wenn das Wort eben in vermeintlich scholastischen Sinn schlechterdings eine reine Substanz bezeichnen soll). Vielleicht möchte man, daß das im Ausdruck „Subjektivismus“ vorkommende Wort „Subjekt“ wirklich nur den „Menscheng Geist“ bezeichnen soll, der „Ismus“ andererseits, daß er zum obersten Prinzip genommen ist ? So ersetzte das Wortestück „Ismus“ den Begriff einer reinen Substanz ? –

Als *res cogitans* und *pura substantia* unterscheidet sich die *mens humana* sodann wesentlich, nämlich substantiell von Menschen überhaupt. Als reine Substanz bedarf sie nicht ihrer Rezeption in einer Materie, die ihr zum Körper und Leib würde. Sollte der Mensch als ganzer zufolge seiner Leiblichkeit eine ev. – es bleibt zu prüfen – den *res corporeae* eigene Subjektivität zu teilen haben, so ist doch immer die *mens humana* selbst wesentlich von dieser menschlichen Subjektivität frei.

Der Mensch ist keine Substanz. Die Seele des Menschen ist folglich nicht eine *forma substantialis*; ist sie als solche begriffen, so gibt es die Seele eines Menschen nicht und der Seelenbegriff ist abzulösen durch den der denkenden Substanz. Es gibt überhaupt nicht „die“ Substanz des Menschen, „das“ Wesen des Menschen : der Mensch ist wesentlich menschlicher Geist und ist wesentlich menschlicher Körper oder Leib. Es gibt keine Wesensbestimmung „des“ Menschen. Der Mensch ist zusammengesetzt aus zwei Substanzen, die zusammen aber nicht etwa eine dritte, die „zusammengesetzte“ Substanz bildeten.

Der Mensch heißt in traditioneller Weise ein *totum* und ein „compositum ex mente et corpore“ (p. 104 usw.). „Docet etiam natura per istos sensus doloris, falis, sitis, etc. me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjectum, et quasi permitum, adeo ut unum quid cum illo componam“ (p. 102). Aber diese Einheit ist keine wesentliche, das Zusammengesetzte keine zusammengesetzte Substanz. „Plane certum est“, ferner ‘ „meum corpus, sive potius me totum, quatenus ex corpore et mente sum compositus, variis commodis et incommodis a circumjacentibus corporibus affici posse“ (p. 103) ; doch bin ich als *res cogitans* wesentlich von dieser „Subjektivität“ frei.

So kann denn die „Seele“ des Menschen freilich die *mens* genannt werden, sofern sie zufolge jener „Konjunktion“ mit einem Körper *de facto* – durchaus nicht notwendig – den in der Körperlichkeit oder Materialität gegründeten Passionen des Leibes mit unterliegt oder in Freiheit sich aussetzt : eine Freiheit, deren Lehre ein Hauptstück der Moral Descartes’ ausmacht, deren Gebrauch in gemessener Weise er sogar anrät. Aber eine Psychologie oder Anthropologie, die sich mit den *Passions de l’âme* befaßt, hat keine wahrhaft philosophische, keine metaphysische, insofern nämlich keine wesentliche Bedeutung. Ihr Gegenstand selbst, die „nature humaine“ und die Seele des Menschen, ist kein Wesen und unterliegt keiner Wesensbestimmung. Die genannten Wissenschaften haben empirisch und historisch zu verfahren. Sie stehen zufolge der *realis mentis a corpore distinctio* an einem ontologisch fragwürdigen Ort zwischen „Geistes“- und „Naturwissenschaften“, wobei freilich keine der heute bestehenden „Geisteswissenschaften“ dem strengen cartesianischen Begriff des „Geistes“ genügen dürfte – mit Ausnahme : der Husserl’schen „Phänomenologie“. Ein Freiheitsbegriff des reinen Geistes und eine sinnesphysiologische Mechanik

vermischen sich in der „Psychologie“ der *passions de l'âme* zu einer wesenlosen pragmatischen Moral.

Dies am Rande. Das ontologisch Wesentliche aber ist : Descartes kennt keine „zusammengesetzten Substanzen“, und somit nicht den Menschen.

Was die körperlichen oder materiellen Dinge betrifft, so sind sie nicht einfach im Sinne der Unteilbarkeit, die dem Geistigen eigen ist, aber gleichwohl nicht eigentlich zusammengesetzte Substanzen, nämlich nicht etwa aus Materie u n d F o r m zusammengesetzt. Die Frage nach der Subjektivität der *res materiales*, die sich dem klassischen Grundbegriff von Sein der Materie gemäß aufdrängt, geht auf die andere zurück, in welchem Sinne überhaupt dem Materiellen Substanz zugesprochen werden kann.

Es ist zum voraus klar, daß die Anwendung des Subjektbegriffes in einer Philosophie, die den Begriff der zusammengesetzten Substanz aufhebt, problematisch wird. Die *res cogitans* ist als immaterielle schlechterdings nicht Subjekt. Aber die *res materialis* ist nicht *in forma*, sondern allein *in genere* Substanz : sie *ist* nicht wesentlich und spezifisch in einer ihr eigenen substantiellen F o r m und bliebe dann noch den Akzidentien unterworfen, deren In-Aktion-treten die im Grunde noch formlos gebliebene Materie zuläßt. M.a.W., die reine *res materialis* verhält sich nicht *l e i d e n d* zu ihren Akzidentien, sondern sie empfängt in ihnen, und nur in Akzidentien ihr eigenes aktuelles Sein : sie selbst konstituiert sich in und aus ihnen in wesentlicher Weise. Somit erleidet in dieser Philosophie der Begriff des Akzidents selbst einen Schwund, dem der des Subjektbegriffs entsprechen zu müssen scheint. „Omnino repugnat dari accidentia realia, quia quicquid est reale, potest separatim ab omni subjecto existere ; quicquid autem ita separatim potest existere, est substantie“ (Vlae Resp., AT., t. VII, p. 434). Die Aussage wäre nur von terminologischer Bedeutung, wenn sie lediglich der Identifizierung der Begriffe von *res* und *substantia* gleichkäme. Der Begriff von *accidentia realia* wäre dann ein Unbegriff ähnlich dem einer nicht subsistierenden *forma substantialis*. Aber dieser Text sagt mehr : Es gibt Seiendes, das reine Substanz oder wahre, reale Akzidentien ist ; die *res cogitans*. Es gibt zum anderen Seiendes, dessen reale „Akzidentien“ in Wahrheit nicht Akzidentien sind, sondern die *modi* selbst, in denen sich dieses Seiende als Substanz *realiter* selbst allererst konstituiert : die *res materialis*. Die Realität dieser *modi* als Konstituenten einer Substanz schließt zum anderen ein, daß diese Substanz sich zu ihnen nicht als Subjekt verhält, wenn schon ev. als Rezipient.