

Zusammenfassung
zur Dissertation

**Was bedeutet ‚*conscientia*‘
bei Descartes?**

eingereicht

an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie

von Boris Hennig MA

angefertigt am Institut für Philosophie

im April 2004

Zusammenfassung

1 Fragestellung

Darüber, wie im menschlichen Gehirn das Bewusstsein entsteht, gibt es bisher keine allgemein anerkannte wissenschaftliche Theorie. Die Frage, die eine solche Theorie zu beantworten hätte, betrifft den Zusammenhang zwischen Dingen, die bereits mit Mitteln der Physik, Chemie oder Biologie beschrieben und erklärt werden können, und solchen, die sich einer derartigen Beschreibung bisher entziehen, wie subjektiven Erlebnisqualitäten, Gedanken und Begriffen.

Dass die Neurowissenschaften bereits viele Resultate erzielt haben, ist unabweisbar. Sie dringen immer tiefer in die Struktur des Nervensystems ein und haben Theorien über Wachheitszustände, die Verarbeitung von Sinnesreizen und die Reizung motorischer Nerven zu bieten. Was sie damit erklären und detailliert beschreiben ist allerdings das, was Menschen und Tiere offenbar miteinander gemein haben. Es scheint, als sei es gerade das spezifisch Menschliche, das sich ihrem Zugriff bisher entzieht.

Die These, dass es am Menschen etwas gebe, das ihn grundsätzlich vom Tier unterscheidet und zugleich nicht Gegenstand einer mathematischen Naturwissenschaft sein könne, hat bekanntlich Descartes pointiert formuliert und ausführlich erläutert. Sie führt mindestens zu einem epistemologischen Pluralismus: Über das hinaus, was die Naturwissenschaft zum Gegenstand haben kann, gibt es Descartes zufolge anderes, das nur Gegenstand einer weitgehend anderen Wissenschaft sein könne.

Wenn die moderne Naturwissenschaft eine Erklärung des Bewusstseins mit ihren Mitteln in Angriff nimmt, dann geht es auch um eine Widerlegung dieser cartesischen Annahme. Denn der besagte Pluralismus ist eng mit der Behauptung verknüpft, das Bewusstsein selbst sei nicht naturwissenschaftlich erklärbar. Was uns vor allem Anderen auszeichnet, sagt Descartes, sei unser *Bewusstsein*. Alles, was damit unmittelbar zusammenhänge, könne nur Gegenstand der Wissenschaft sein, die er *Metaphysik* nennt, nicht aber Gegenstand der Physik.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ bei Descartes. ‚*Conscientia*‘ wird meist ebenso wie ‚*cogitatio*‘ mit ‚Bewusstsein‘ übersetzt. Die Bedeutung dieser beiden Begriffe ist jedoch auseinanderzuhalten: ‚Co-

gitatio‘ bezeichnet bei Descartes den Vollzug eines Denkaktes, der notwendig von einer *conscientia* begleitet ist, die von ihm handelt. Dass das ‚Bewusstsein‘ das sei, wovon notwendig das ‚Bewusstsein‘ handle, ergibt unmittelbar keinen Sinn.

Das bedeutet erst einmal nur, dass die Angemessenheit einer Übersetzung von ‚*conscientia*‘ mit ‚Bewusstsein‘ in Frage gestellt werden kann. Wenn aber ‚*conscientia*‘ nicht mit dem gleichzusetzen wäre, was die Neurowissenschaften unter dem Titel ‚Bewusstsein‘ (*consciousness*) erklären wollen, dann ergäbe sich ein völlig neues Bild des cartesischen Methodenpluralismus. Fraglich wäre dann, ob Descartes überhaupt bestreitet, subjektives Empfinden oder aufmerksames Erleben entzögen sich prinzipiell einer naturwissenschaftlichen Erklärung. Ein besseres Verständnis der cartesischen Rede über die *conscientia* trägt daher auch zur Klärung dessen bei, was die modernen Neurowissenschaften beschreiben und erklären können.

Andererseits gilt gerade Descartes als der *Erfinder* des modernen, von moralischen und praktischen Konnotationen befreiten Bewusstseinsbegriffes. Erst bei ihm, heißt es in den gängigen Nachschlagewerken, bedeute ‚*conscientia*‘ nicht mehr ein im engeren Sinne *moralisches* ‚Bewusstsein‘. Man wirft ihm vor, eine Vorstellung vom menschlichen Bewusstsein in Umlauf gebracht zu haben, die es per definitionem einer wissenschaftlichen Behandlung entziehe, die aber eben gar nicht zutreffe. Die Kritik, die oft an seiner Konzeption des menschlichen Geistes geübt wird, richtet sich vor allem gegen die Vorstellung, dass alles notwendig ‚bewusst‘ sei, was zum menschlichen Geist gehört. Auch deswegen trägt eine Untersuchung der Bedeutung von ‚*conscientia*‘ bei Descartes in hohem Maße zu der aktuellen Debatte um die wissenschaftliche Erklärung des Bewusstseins bei.

Aufgabe einer philosophischen Begriffsklärung kann es zwar nicht sein, die Frage nach der Möglichkeit einer naturwissenschaftlichen Erklärung des Bewusstseins zu entscheiden. Vielleicht kann es sogar mit einem körperlichen Vorgang streng korreliert werden. Vorab aber muss ermittelt werden, wann eine solche physiologische Beschreibung des Bewusstseins adäquat wäre, also was mit ‚Bewusstsein‘ überhaupt gemeint ist. Wenn Descartes diesen Begriff überhaupt erst geprägt hat, ist es sinnvoll, eine Klärung seiner Bedeutung bei ihm zu suchen.

Da Descartes Denkakte (*cogitationes*) anhand der *conscientia* definiert, muss die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ ohnehin als zentral für jedes Verständnis der cartesischen Philosophie angesehen werden. An deren Beginn setzt Descartes bekanntlich das Argument vom Vollzug des Denkens auf die Existenz des ‚denkenden Dinges‘ als solchem, der *res cogitans*. Neben dem denkenden Ding erkennt er in wissenschaftlicher Rede nur eine weitere Art von Substanz an, die ausgedehnte Substanz. Daher kann der cartesische Dualismus von Geist und Materie nur auf der Grundlage einer Erklärung der *conscientia* verstanden werden.

Die Frage nach der Bedeutung von ‚*conscientia*‘ bei Descartes soll in dieser Arbeit durch die Analyse seiner und anderer historischer Texte geklärt werden.

2 Analysen

2.1 Descartes

Anhand der Äußerungen von Descartes wird klar, dass die *conscientia* unmittelbar nur je einen gegenwärtigen Denkakt zum Gegenstand hat, mittelbar aber auch dessen Gegenstand oder Gehalt, sowie die Fähigkeit, einen solchen Denkakt zu vollziehen. Problematisch bleibt jedoch die Frage, was die *conscientia* ist.

(1) *Conscientia* ist nicht selbst ein gegenwärtiger Denkakt (*cogitatio*), da sich sonst ergeben würde, dass jedes Denken notwendig von einem weiteren Denken begleitet wäre, das davon handelt. Hiergegen spricht sich Descartes ausdrücklich aus: Er betont, dass auch ein unreflektierter Denkakt bereits eine *cogitatio* sei. Außerdem müsste die *conscientia*, wenn sie selbst ein Denken wäre, wieder von einer *conscientia* begleitet sein, damit aber würde sich ein unendlicher Regress ergeben.

(2) Die *conscientia* ist auch nicht mit einer Disposition oder Kompetenz zum Vollzug von reflexiven Denkakten gleichzusetzen. Das ergibt sich vor allem aus der Art und Weise, wie Descartes über sie spricht. Er sagt, die *conscientia* habe je einen gegenwärtigen Denkakt zum Gegenstand und trete jeweils während seines Vollzugs auf. Für eine Disposition oder eine Kompetenz würde das nicht gelten.

(3) Es bleibt die Möglichkeit, dass die *conscientia* ein Merkmal jeder *cogitatio* ist, das eine Reflexion darauf möglich macht. Sie ist aber nicht die Aufmerksamkeit, mit der wir etwas tun oder wahrnehmen. Denn eine solche Aufmerksamkeit sollte Grade aufweisen, da wir etwas mehr oder weniger aufmerksam tun und betrachten können. Die *conscientia* lässt aber keine Abstufungen zu. Zweitens ergäbe sich die Konsequenz, dass Tiere prinzipiell nicht aufmerksam sein können, da Descartes ihnen die *conscientia* klar abspricht. Es muss sich also um eine spezifisch menschliche Aufmerksamkeit handeln, und über deren Natur wäre entschieden mehr zu sagen. Insbesondere kann die *conscientia* nicht als eine Aufmerksamkeit definiert werden, die sich nur auf Denkakte richten kann. Denn Descartes definiert *cogitationes* umgekehrt als „das, was in uns geschieht, insofern es Gegenstand der *conscientia* ist“.¹ Diese Definition wäre dann offensichtlich zirkulär.

Schließlich spricht ein allgemeineres Argument dagegen, die *conscientia* als Merkmal allein dessen zu verstehen, was ein denkender Mensch tut: Descartes schreibt sie niemals dem Denkakt, immer aber dem denkenden Menschen zu. Dieser ist ‚seiner *cogitationes conscius*‘.

Da an diesem Punkt die cartesischen Texte ausgeschöpft sind, muss die Frage, was ‚*conscientia*‘ bei ihm bedeute, auf andere Weise geklärt werden. Da er wesentliche Fragen offen lässt und seine Kritiker zudem nicht den Eindruck vermitteln, dass er das Wort ‚*conscientia*‘ in einer überraschenden Bedeutung verwende, liegt es nahe,

¹ Principia 1,9.

nach dessen herkömmlicher Bedeutung zu fragen.

Im Rahmen der hier verfolgten Fragestellung kann jedoch nur sehr bedingt auf Vorarbeiten zur Geschichte des Wortes ‚*conscientia*‘ zurückgegriffen werden. Der weitaus größte Teil der einschlägigen Untersuchungen betrifft die Vorgeschichte des nachreformatorischen *Gewissensbegriffes*. Man interessiert sich vor allem für den Sprachgebrauch in der Antike und im neuen Testament, nur am Rande für die Neuzeit. Gerade die Möglichkeit, unter der *conscientia* ein nicht schon moralisches Bewusstsein zu verstehen, wird in diesen Untersuchungen nur am Rande vermerkt oder ausgeklammert.

Untersuchungen zur Geschichte des *Bewusstseinsbegriffes* setzen dagegen in der Regel nach Descartes ein. Die Bedeutung, in der Descartes das Wort vorfand, lässt sich auf dieser Grundlage nicht klären. Daher geht es in der hier angestellten begriffsgeschichtlichen Untersuchung darum, unabhängig von den modernen Übersetzungen ‚Gewissen‘ und ‚Bewusstsein‘, möglichst genau zu beschreiben, was man in der Neuzeit unter der *conscientia* verstehen konnte.

2.2 Begriffsgeschichte

Die *conscientia* taucht zuerst in Gerichtsreden auf und ist mit dem Bezeugen einer Tat assoziiert. Auch in die christliche Tradition findet sie zunächst als Zeugin vor dem jüngsten Gericht Eingang.

Augustinus schreibt, die *conscientia* stehe dem Menschen, von dessen Taten sie handelt, nicht vollständig zu Verfügung. Er bezeichnet sie als „Abgrund“,¹ den allein Gott durchschaue. Es handelt sich also nicht um ein gegenwärtigen Wissen des Menschen um seine Taten, sondern um ein ideales Wissen, das auch als Mitwissen eines idealen Beobachters charakterisiert werden kann.

Da aber auch Augustinus die *conscientia* mit je einem Menschen assoziiert, ist sie in einem anderen Sinn das Mitwissen um die eigenen Taten, das der Mensch bereits jetzt mit dem idealen Beobachter teilt.

In der Scholastik setzt es sich durch, die *conscientia* als Akt der Anwendung praktischen Wissens auf eine konkrete Handlung zu definieren. Eine genauere Bestimmung dessen, was hier ‚praktisches Wissen‘ genannt wird, ergibt sich in der Spätscholastik. Zeitgenossen von Descartes bestimmen praktisches Wissen als Formalursache seines Gegenstandes. Damit ist gemeint, dass es das Tun, von dem es handelt, zwar nicht veranlasse, es aber in die Form einer bewertbaren Handlung bringe. In diesem Sinne ‚verursacht‘ auch die *conscientia* die Bewertbarkeit eines Tuns, indem sie Maßstäbe an dieses Tun heranträgt.

Dass die *conscientia* auch hier als Bewertung eines *idealen* Beobachters begriffen werden muss, ergibt sich daraus, dass sie weder mit einer faktischen Selbstbe-

¹ Enarrationes in Psalmos 76,18.

wertung, noch mit dem Urteil einer konkreten Bezugsgruppe gleichgesetzt werden kann. Gott ist in der christlichen Tradition der ideale Bewerter unseres Tuns, dessen Bewertung ihrerseits keiner Bewertung unterliegt.

3 Beantwortung der Titelfrage und Folgerungen

Die *conscientia* ist also das Herantragen von Maßstäben an ein Tun, oder anders ausgedrückt: dessen mögliche Bewertung durch einen idealen Beobachter. Als solche muss sie jeden Denktakt begleiten, ohne selbst ein begleitender Denktakt zu sein. Die ideale Bewertung kann aber die Grundlage und den Maßstab einer expliziten Selbstbewertung abgeben, so dass die *conscientia* in eine *cogitatio* überführt werden kann. Dann allerdings unterliegt diese *cogitatio* wieder einer möglichen Bewertung.

Dass ein Mensch etwas ‚bewusst‘ tut, bedeutet bei Descartes, dass er es einer Bewertung zugänglich macht. ‚Bewusst‘ ist es, insofern es als Gegenstand einer idealen Bewertung gedacht werden kann.

Erst aus einer solchen Bewertungsperspektive sind Vollzüge von Denktakten als Ausdruck eines Gedankens identifizierbar, der auch auf andere Weise ausgedrückt werden könnte. Zwei Vollzüge drücken genau dann denselben Gedanken aus, wenn sie denselben Wahrheitsbedingungen unterliegen.

Das gilt entsprechend für die moralische Bewertung von Handlungen. In einer solchen Bewertung kann es nicht nur um singuläres Tun gehen, sondern immer um die allgemeine Form, die es hat, insofern es Umsetzung einer Absicht oder Instantiierung einer Handlungsform ist. Auch hier bedingt die Bewertungsperspektive die Bedeutung und Wiederholbarkeit des Getanen. Die allgemeine Form eines Tuns wird nur in einer Bewertung sichtbar und es gibt sie nur dort, wo eine Bewertung möglich ist.

‚Bewusst‘ ist aber ein Vorgang nicht bereits dann, wenn er einer expliziten Bewertung unterliegt, sondern erst, wenn der Tätige sie anerkennen und teilen kann. In diesem Sinne ist die *conscientia* ein von Mehreren geteiltes *Mitwissen*.

Nicht zuletzt ergibt sich auch auf diesem Wege, dass der Gottesbegriff für die cartesische Philosophie zentral ist. In seinem radikalen Zweifel unterwirft Descartes sein Denken in besonders drastischer Weise einer Bewertung. Dass ein solches Vorgehen die Annahme eines idealen Beobachters einschließt, zeigt der Gottesbeweis. Was hier als notwendig erwiesen wird, ist nicht der biblische Gott in allen seinen Hinsichten, sondern der ideale Beobachter, dessen Werturteile selbst keiner weiteren Bewertung unterliegen. Dass sich die Annahme eines solchen idealen Beobachters als notwendig für den Vollzug des radikalen Zweifels erweist, bringt nur auf andere Weise zum Ausdruck, dass die *conscientia*, verstanden als ein Wissen, das der Mensch mit einem idealen Beobachter teilt, in der cartesischen Philosophie einen zentralen Platz einnimmt.

Sofern etwas, was ‚in uns geschieht‘, einer Bewertung unterliegen kann, ist es nicht nur Gegenstand, sondern *Produkt* der *conscientia*. Das schließt nicht aus, dass es Dinge über Denkakte zu sagen gibt, die nicht aus der *conscientia* resultieren und daher auch nicht in den Bereich des rein Geistigen fallen. Innerhalb der cartesischen Metaphysik überrascht diese Möglichkeit, denn dann ist es theoretisch möglich, dass ein Gedanke *auch* ein körperlicher Vorgang ist, nämlich insofern die *conscientia nicht* davon handelt.

Daraus, dass eine *cogitatio* das ist, was der Geist tut, insofern er sich damit einer Bewertung aussetzt, folgen zwei sonst wenig einleuchtende Elemente der cartesischen Metaphysik.

Erstens erklärt sich, warum es mehrere *res cogitantes* gibt, so dass jede *cogitatio* zunächst nur zu einer *res cogitans* gehört, und nicht zu einer anderen. Denn dass der Geist die Maßstäbe, denen sein Tun unterliegt, selbst anwendet und anerkennt, bedeutet ja, dass er sein Tun selbst verantwortet. Verantwortung muss aber im Prinzip jeder selbst tragen.

Zweitens erklärt sich, warum der cartesische Geist ein bleibendes Ding ist, obwohl ihm unmittelbar nur zeitlich begrenzte Denkakte, nicht aber dauerhafte Eigenschaften zukommen. Denn Verantwortung kann ein Mensch nur tragen, wenn er sich auch mit dem identifiziert, was vergangen ist. Die Substantialität des Geistes, dass er also ein bleibendes Ding ist, ist eine notwendige Vorannahme, die man an das Subjekt von *cogitationes* herantragen muss, um es als solches zu behandeln.

Wenn der Mensch sich aber *selbst* bewertet und auch, wenn ein Mensch einen anderen bewertet, gelten die verwendeten Maßstäbe *intern*. Der menschliche Geist ist überhaupt der Teil der (geschaffenen) Welt, dem es um Werte und Maßstäbe gehen kann, und den reinen Geist isoliert Descartes durch ein radikales Maßnehmen: den Zweifelsversuch der ersten Meditation. Die Möglichkeit, sich nach internen, selbst gesetzten oder anerkannten Maßstäben zu richten, ist darüber hinaus genau das, was Descartes ‚Freiheit‘ nennt: Frei handelt derjenige, der tut, was er selbst für richtig hält.

In diesem Sinn steht der cartesische Geist auch am Anfang der Wissenschaft. Descartes geht hiermit gegen ein Mißverständnis vor, das noch der heutigen Frage nach einer Erklärung des ‚Bewusstseins‘ zugrunde liegt: Man fragt nach einer Erklärung des Phänomens und sucht dabei nach einer Zurückführung auf *primitivere*, grundlegendere Phänomene. Die Vorstellung, die dem zugrunde liegt, ist die einer prinzipiell physikalisch verfassten Welt, in der auf einer höheren Stufe das ‚Bewusstsein‘ angesiedelt ist. Nun mag der Körper zwar ‚einfacher‘ sein als der Geist, der Geist jedoch ist *grundlegender*. Was die wissenschaftliche Naturwissenschaft erklären müsste, bevor sie sich ernsthaft an die Erklärung des Bewusstseins machen kann, ist das Herantragen von Maßstäben an ein Tun, die der Tätige mit einem idealen Beobachter teilt. Die Erkenntnis, die Descartes in seiner Metaphysik zum Ausdruck bringt, ist gerade, dass keine Rettung des Phänomens ‚Bewusstsein‘ möglich

Zusammenfassung

7*

ist, wenn es nicht an den Anfang gestellt und zur Grundlage der restlichen Wissenschaft gemacht wird.

Was bedeutet ‚*conscientia*‘ bei Descartes?

Der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie
der Universität Leipzig

eingereichte

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

Dr. phil.

vorgelegt

von Boris Hennig

geboren am 5. 3. 1974 in Trier

Leipzig, den 5. Mai 2004

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| Zusammenfassung | 1* |
| 1 Fragestellung | 1* |
| 2 Analysen | 3* |
| 3 Beantwortung der Titelfrage und Folgerungen | 5* |
| Vorbemerkungen | 1 |
| 1 Wovon die <i>conscientia</i> handelt | 7 |
| 1 Fähigkeiten | 7 |
| 2 Transparenz | 10 |
| 3 Substanzen und ihre Attribute | 18 |
| 4 <i>Cogitatio</i> | 24 |
| 5 Hinsichten | 29 |
| 6 Gegenstand der <i>conscientia</i> | 38 |
| 2 Drei Versuche, ‚<i>conscientia</i>‘ zu verstehen | 41 |
| 1 Das Problem | 41 |
| 2 Erster Versuch: Reflexion | 43 |
| 3 Zweiter Versuch: Das Zeug | 49 |
| 4 Dritter Versuch: Adverb | 54 |
| 5 Tätigkeiten und ihre Merkmale | 59 |
| 3 Begriffsgeschichte | 62 |
| 1 Descartes und die Worte | 63 |
| 2 <i>Conscientia</i> als Selbstbewusstsein | 65 |
| 3 Die herkömmliche Bedeutung | 68 |
| 4 Die Quellen des cartesischen Vokabulars | 73 |
| 5 Gliederung | 76 |
| 4 Mitwissen im öffentlichen Raum | 78 |
| 1 Gericht | 78 |
| 2 Die <i>conscientia</i> als Zeugin | 82 |
| 3 Reputation | 87 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 5 | Die Privatisierung der <i>conscientia</i> | 92 |
| 1 | Die <i>conscientia</i> des Spenders | 93 |
| 2 | Das Innere des inneren Menschen | 94 |
| 3 | Innerlichkeit | 97 |
| 4 | Abkehr von der Wahrheit | 102 |
| 5 | Gottes Wissen über mich | 105 |
| 6 | Gewissen | 110 |
| 1 | Genealogie des Gewissens | 110 |
| 2 | Das ‚schlechte Gewissen‘ | 115 |
| 3 | Die <i>συνείδησις</i> der Heiden | 119 |
| 4 | Thomas über die <i>conscientia</i> | 125 |
| 5 | Irrende <i>conscientia</i> | 130 |
| 6 | Habituelle <i>conscientia</i> | 134 |
| 7 | <i>Conscientia dubia</i> | 139 |
| 7 | Praktisches Wissen | 150 |
| 1 | Praktisches Wissen | 150 |
| 2 | Wissen ohne Beobachtung | 153 |
| 3 | Wissen von Machbarem | 156 |
| 4 | <i>The cause of what it understands</i> | 159 |
| 5 | Gelingsbedingungen | 166 |
| 8 | Cartesische <i>conscientia</i> | 172 |
| 1 | Rückblick | 172 |
| 2 | Formalursachen | 178 |
| 3 | Aktiver Intellekt | 181 |
| 4 | Ein neuer Blick auf Descartes | 189 |
| 5 | Folgerungen | 194 |
| | Apparat | 201 |
| | Nummerierte Sätze | 201 |
| | Personenverzeichnis | 203 |
| | Anmerkungen zur Zitierweise | 206 |
| | Literatur | 208 |

Inhaltsübersicht

| | |
|--|----------|
| Vorbemerkungen | 1 |
| §1 Motivation der Fragestellung anhand der Bedeutung für die Descartes-Exegese | 1 |
| §2 Descartes gilt als Erfinder des modernen Bewusstseinsbegriffes | 2 |
| §3 Sinn und Zweck philosophiehistorischer Arbeit. Der Bewusstseinsbegriff ist nicht Thema physiologischer Forschung. Was den Gehalt des Begriffes angeht, ist eine Verständigung auf eine klare Verwendung nötig | 2 |
| §4 Der Bewusstseinsbegriff scheint mit Vorurteilen belastet zu sein, die eine Erforschung des Bewusstseins erschweren und sogar zu Widersprüchen führen | 4 |
| §5 Grobe Gliederung der Arbeit | 5 |
| Kapitel 1 | 7 |
| §6 Aufgabe der ersten beiden Kapitel. Es soll der Versuch unternommen werden, die Bedeutung des Wortes ‚ <i>conscientia</i> ‘ durch genaue Lektüre von Descartes zu klären | 7 |
| §7 Zuerst geht es um die Frage, wovon die <i>conscientia</i> handle. An einigen Stellen erscheinen Fähigkeiten und bleibende Eigenschaften als Gegenstand der <i>conscientia</i> | 7 |
| §8 Dort, wo Descartes ‚ <i>conscius</i> ‘ im Haupttext der <i>Meditationes</i> verwendet, geht es ebenfalls um eine Fähigkeit | 8 |
| §9 Zwei vergleichbare Stellen sprechen dafür, dass die <i>conscientia</i> ein implizites Wissen ist | 9 |
| §10 In den Erwidern auf die Einwände gegen die <i>Meditationes</i> wird der Eindruck, dass die <i>conscientia</i> vor allem mit Fähigkeiten zu tun habe, stark relativiert. Wenn Descartes behauptet, alles in ihm sei notwendig Gegenstand seiner <i>conscientia</i> , sind offenbar nur gegenwärtige Tätigkeiten gemeint | 10 |
| §11 Dass Descartes auch Fähigkeiten zu dem rechnet, wovon die <i>conscientia</i> mittelbar handelt, beruht darauf, dass sie logisch mit Tätigkeiten zusammenhängen. Es bleibt fraglich, mit welchem Recht Descartes sagt, alles ‚in uns‘ sei uns ‚bewusst‘ | 12 |
| §12 Anders als man gemeinhin annimmt, geht Descartes nämlich auch <i>nicht</i> davon aus, dass die menschliche Seele sich selbst vollkommen transparent sei | 13 |
| §13 Descartes kann jedoch behaupten, dass alles ‚in uns‘ Gegenstand unserer <i>conscientia</i> sei (1), weil er in einem engeren Sinn von ‚uns‘ spricht. Genau gesagt kennt der <i>reine</i> Geist alles in sich, sofern er nichts als ein denkendes Ding ist | 14 |
| §14 Es ergibt sich die Frage, ob es überhaupt Dinge im Geist gibt, die nicht auf den Körper angewiesen wären. Denn nur die scheinen zum reinen Geist zu gehören. Allerdings gilt nicht, dass die <i>conscientia</i> <i>nur</i> von solchen Dingen handeln könnte | 15 |
| §15 Außerdem bleibt ein Problem: Auch angeborene Ideen sind in der <i>res cogitans</i> , ohne ihr stets präsent zu sein | 17 |
| §16 Wenn die <i>conscientia</i> also stets von allem handelt, was im Geist ist, dann kann sie nur ein bloßes Kennen oder Bemerkn sein, kein explizites, abschließendes Wissen | 17 |

| | | |
|-----|--|----|
| §17 | Außer gegenwärtigen Tätigkeiten scheint nichts ‚in‘ der <i>res cogitans</i> zu sein. Wie kann Descartes sie dann eine Substanz nennen? Descartes versteht unter einer Substanz nicht in erster Linie ein <i>bleibendes</i> , sondern ein von anderem <i>unabhängiges</i> Ding. Daher entspricht dem <i>distinkten</i> Begriff der <i>res cogitans</i> auch eine Substanz . . . | 18 |
| §18 | Während der Körper bleibende Eigenschaften hat, scheinen ‚im‘ Geist streng genommen nur vorübergehende Tätigkeiten zu sein | 19 |
| §19 | Arnauld bringt in diesem Zusammenhang zwei Einwände vor. (1) sind wir nicht da, wenn wir nicht denken? (2) Könnte es dann nicht sein, dass wir uns durch unser Denken selbst in der Existenz halten? Aus Descartes‘ Antworten geht hervor, dass <i>conscientia</i> vom Wachsein zu unterscheiden ist, da wir auch im Traum <i>conscii</i> sind. Außerdem schreibt Descartes, dass wir uns nicht aussuchen können, ob wir überhaupt denken wollen oder nicht. Descartes spricht hier von der <i>natura cogitans</i> | 20 |
| §20 | Was die <i>natura cogitans</i> betrifft, ergibt sich ein Problem, das Descartes nicht explizit behandelt. Er schreibt, sie sei substantielles Attribut des Geistes, sie kann aber nicht Gattungsbegriff für alle möglichen Denkakte (<i>cogitationes</i>) sein, sondern nur für <i>je meine</i> . Es ist nicht klar, wie Descartes dieses Problem löst | 21 |
| §21 | In den Erwiderungen an Hobbes scheint Descartes gleichwertig <i>conscientia</i> , <i>cogitatio</i> und <i>perceptio</i> zu gebrauchen, um die <i>natura cogitans</i> zu bezeichnen. Das muss aber nicht bedeuten, dass er <i>conscientia</i> und <i>cogitatio</i> prinzipiell gleichsetzt | 22 |
| §22 | Allerdings scheint Descartes auch an einigen weiteren Stellen <i>conscientia</i> und <i>cogitatio</i> synonym zu gebrauchen. Insbesondere scheint er die <i>conscientia</i> als ein <i>cogitare se cogitare</i> zu beschreiben | 23 |
| §23 | In den modernen Übersetzungen werden <i>conscientia</i> und <i>cogitatio</i> ohnehin oft gleich übersetzt | 24 |
| §24 | Daher muss nun gefragt werden, was eine <i>cogitatio</i> ist. In den zweiten Erwiderungen definiert sie Descartes als etwas, was so in uns ist, dass wir dessen unmittelbar <i>conscius</i> sind. ‚In uns‘ ist dabei alles, was uns als Eigenschaft zukommt oder als Tätigkeit von uns ausgeht | 24 |
| §25 | Unmittelbar kann ein Wissen dann genannt werden, wenn es nicht allein durch anderes Wissen vermittelt ist. Mittelbarkeit ist daher genau das, was Descartes durch seinen radikalen Zweifelsversuch ausschließen will | 25 |
| §26 | In diesem Sinne wäre auch Introspektion ein mittelbares Wissen. Problematisch ist allerdings, dass Descartes die <i>conscientia</i> oft mit einem nach innen gerichteten Empfinden gleichzusetzen scheint | 26 |
| §27 | In den <i>Principia</i> definiert Descartes <i>cogitationes</i> als Vorgänge in uns, insofern unsere <i>conscientia</i> davon handelt. Scheinbar handelt es sich bei der Hinsicht, die er so herausgreift, um den subjektiven Eindruck, den ein solcher Vorgang auf uns macht . . . | 27 |
| §28 | Daher ist es wichtig, die Funktion des ‚insofern‘ genauer zu untersuchen | 29 |
| §29 | Normalerweise dient ein Satz, der mit ‚insofern ich weiß‘ beginnt, nicht dazu, über das subjektive Empfinden zu sprechen. Das Behauptete wird aber durch einen solchen Zusatz qualifiziert | 29 |
| §30 | ‚Insofern‘ (<i>quatenus</i>) ist mit <i>qua</i> vergleichbar. Eine Formulierung wie ‚ <i>a qua</i> φ ‘ stellt keine gewöhnliche Prädikation dar, sondern dient dazu, etwas anhand einer Eigenschaft herauszugreifen | 31 |
| §31 | Um zu klären, wie Descartes das ‚insofern‘ verwendet, kann die Unterscheidung herangezogen werden, die er zwischen der objektiven und der formalen Realität einer Idee zieht | 32 |
| §32 | Exkurs über die Möglichkeit des Irrtums | 33 |

| | | |
|-----|---|----|
| §33 | Insofern eine Idee etwas darstellt, geht sie laut Descartes nicht von mir aus. Das könnte bedeuten, dass die formale Realität genau in dem besteht, was ich an einer Idee unmittelbar kontrolliere. Allerdings würde Descartes dann einerseits sagen, dass ich mir nicht aussuchen kann, ob ich überhaupt denken will, andererseits, dass ich den Gehalt meiner Ideen nicht unter Kontrolle habe | 35 |
| §34 | Die scheinbare Absurdität lässt sich durch Hinweis auf den cartesischen Freiheitsbegriff aufklären. Dass etwas von mir ausgeht, bedeutet nicht, dass ich eine Auswahl zwischen beliebigen Alternativen hätte | 36 |
| §35 | Daher lässt sich sagen, dass die <i>conscientia</i> von Vorgängen in uns handelt, insofern sie von uns ausgehen, also einen Versuch darstellen, der gelingen oder scheitern kann. Sie handelt also in erster Linie von dem, <i>womit</i> ich scheitern kann, mittelbar nur von dem, <i>worin</i> ich dann scheitere. Die <i>conscientia</i> sollte in einer Hinsicht von einer <i>cogitatio</i> handeln, die sie mit anderen vergleichbar macht | 37 |
| §36 | Allgemeine Antwort auf die Frage, was Gegenstand der <i>conscientia</i> sei. Unmittelbarer Gegenstand ist das, was der Geist jetzt tut, insofern es von ihm ausgeht. In diesem Sinne sagt Descartes oft, wir seien unserer Freiheit <i>consciūs</i> | 38 |
| §37 | Mittelbarer Gegenstand der <i>conscientia</i> ist neben der Fähigkeit, die der Geist mit seinem Tun aktualisiert, auch der Gehalt dessen, was er tut, also der Gehalt einer <i>cogitatio</i> oder Idee. Daher kann man verkürzt sagen, die <i>conscientia</i> handle von demselben wie die <i>cogitatio</i> , die ihr unmittelbarer Gegenstand ist | 39 |

Kapitel 2 **41**

| | | |
|-----|--|----|
| §38 | Damit ist aber noch nicht geklärt, wie Descartes <i>cogitatio</i> an Stellen verwenden kann, an denen eigentlich <i>conscientia</i> stehen sollte. Die <i>conscientia</i> kann nicht ohne weiteres eine <i>cogitatio</i> sein. Es gibt drei Möglichkeiten, es dennoch zu denken: die <i>conscientia</i> sei (1) eine reflexive <i>cogitatio</i> , (2) die Disposition zu einer reflexiven <i>cogitatio</i> oder (3) ein Merkmal einer <i>cogitatio</i> | 41 |
| §39 | Im Gespräch mit Burman scheint Descartes die <i>conscientia</i> als reflexive <i>cogitatio</i> zu definieren | 43 |
| §40 | Descartes selbst lehnt diese Interpretation jedoch andernorts ab | 44 |
| §41 | Bourdin schlägt in seinen Erwidern vor, <i>conscientia</i> als reflexiven Akt zu verstehen. Er bezieht sich offenbar auf ein bekanntes Argument für die Unkörperlichkeit der Seele | 45 |
| §42 | Für Descartes ist Reflexion dagegen nicht notwendige Begleiterscheinung jeder <i>cogitatio</i> . Vielmehr gilt es zu erklären, wie überhaupt eine nichtreflexive <i>cogitatio</i> möglich ist | 46 |
| §43 | In Experimenten, die vermeintlich die Unfreiheit des Menschen beweisen, wird nicht beachtet, dass das Bewusstsein von der nachträglichen Reflexion zu unterscheiden ist | 46 |
| §44 | Es folgt, dass die <i>conscientia</i> selbst keine <i>cogitatio</i> ist | 47 |
| §45 | Möglicherweise ist die <i>conscientia</i> aber eine Disposition zu reflexiven <i>cogitationes</i> | 48 |
| §46 | Gründe für die Annahme, dass Descartes unter der <i>conscientia</i> so etwas verstehe wie eine Disposition | 49 |
| §47 | Versuch, <i>conscientia</i> als Kompetenz zur Ausübung reflexiver <i>cogitationes</i> zu definieren | 49 |
| §48 | Auswirkungen dieser Definition auf die Definitionen der <i>cogitatio</i> . Die entscheidenden Zusätze, dass die <i>conscientia</i> unmittelbar von den <i>cogitationes</i> handle, und dass etwas nur eine <i>cogitatio</i> sei, insofern sie das tut, verlieren ihren Sinn | 50 |
| §49 | Es macht auch keinen Sinn, den Gegenstandsbereich einer Kompetenz strikt auf gegenwärtige Tätigkeiten zu beschränken. Daher kann Descartes dort, wo er gegenüber Arnauld betont, die <i>conscientia</i> handle nicht von bloß Möglichem, keine Kompetenz meinen | 51 |

| | | |
|------------------|--|-----------|
| §50 | Zusammenfassung und Zurückweisung der Auffassung, die <i>conscientia</i> sei eine Disposition | 53 |
| §51 | Es bleibt eine dritte Alternative: der Versuch, <i>conscientia</i> ‚adverbial‘ zu verstehen . . . | 54 |
| §52 | Oft wird sie als ‚eine Art Aufmerksamkeit‘ angesehen | 54 |
| §53 | Wenn die <i>conscientia</i> eine ‚Art Aufmerksamkeit‘ wäre, läge die Rede von Graden der <i>conscientia</i> nahe. Die scheint Descartes aber nicht zuzulassen, da er einen kategorialen Unterschied zwischen Menschen und Tieren annimmt, der gerade darin besteht, dass Tiere keine <i>conscientia</i> haben. Dieser Unterschied ist nicht graduell . . . | 55 |
| §54 | Aufmerksamkeit ist zweitens eine rezeptive Haltung. Wenn Descartes die <i>conscientia</i> als rezeptive Haltung verstehen würde, dann beträfen ihn die bekannten Vorwürfe von Ryle und Rorty. Es spricht aber nichts dafür, dass er das tut | 57 |
| §55 | Drittens würde die Definition der <i>cogitatio</i> , die Descartes in den <i>Principia</i> gibt, schwer nachvollziehbar. Denn ein Vorgang in mir ist offenbar nicht schon dadurch ein Denktakt, dass meine Aufmerksamkeit von ihm handelt | 58 |
| §56 | Wenn die <i>conscientia</i> ein Adverb wäre, dann müsste sie schließlich ein Attribut meines Tuns sein. Als solches erscheint sie bei Descartes aber nicht. Sie als einen Teil jeder <i>cogitatio</i> anzusehen, wie Radner vorschlägt, ist nicht sehr attraktiv | 59 |
| §57 | Es bleibt offen, was ein Adverb wie ‚ <i>conscienter</i> ‘ inhaltlich besagen würde | 60 |
| §58 | Bilanz | 61 |
| Kapitel 3 | | 62 |
| §59 | Kurze Zusammenfassung der Untersuchungen zu Descartes | 62 |
| §60 | Aufgabe des 3. Kapitels | 62 |
| §61 | Descartes über seine Wortwahl. Möglicherweise verwendet Descartes ‚ <i>conscientia</i> ‘ in einem herkömmlichen Sinn | 63 |
| §62 | Die seinerzeit übliche Bedeutung des Wortes ist jedoch nicht so einfach zu ermitteln. Baker und Morris belegen ihre These, dass Descartes das Wort im ‚scholastischen‘ Sinn gebrauche, nicht | 64 |
| §63 | Es lassen sich einige wenige Stellen benennen, an denen ‚ <i>conscientia</i> ‘ auch vor Descartes ‚Bewusstsein‘ zu bedeuten scheint. In seinem Kommentar zu den <i>Sophisticis Elenchis</i> schreibt Albertus Magnus, das Denken werde notwendig von <i>conscientia</i> begleitet. Er meint hier aber kein reflexives Bewusstsein des Denkens | 65 |
| §64 | In Traktaten mittelalterlicher Mystiker erscheint die <i>conscientia</i> als Wissen des Subjekts um sich oder als ‚Spiegel der Seele‘. Diesen Allegorien lässt sich jedoch nichts genaues entnehmen | 66 |
| §65 | Der Protestant William Perkins beschreibt die <i>conscientia</i> unter anderem als ‚Wiederkauen‘ der Gedanken und als reflexives Denken des Denkens. Dieser Funktion räumt er jedoch nur sehr wenig Raum ein. All diese Stellen sollten bloß genannt werden; eine Untersuchung allein der genannten Texte würde nicht weiter helfen . . . | 67 |
| §66 | Die meisten verfügbaren Untersuchungen über die allgemeine Gebrauchsgeschichte des Wortes ‚ <i>conscientia</i> ‘ sind nur wenig brauchbar. Sichtung der begriffsgeschichtlichen Forschungsliteratur | 68 |
| §67 | Herkunft, Vorkommen und Häufigkeit von ‚ <i>conscientia</i> ‘ im klassischen Latein. Das Wort entstammt der lateinischen Gerichtsrhetorik. Im Vergleich zum Griechischen tritt die Verbform gegenüber Substantiv und Adjektiv zurück | 69 |
| §68 | Eine Entwicklung der <i>Semantik</i> lässt sich nicht so einfach sehen. Die weitere Untersuchung wird sich auch an acht Möglichkeiten orientieren, das deutsche Wort ‚Mitwissen‘ zu verstehen | 71 |
| §69 | Da die Textmenge unübersehbar ist, muss sie vor einer tiefergehenden Untersuchung eingeschränkt werden. Dazu dient die Frage, welche Texte Descartes vor allem genannt hat | 73 |

| | | |
|------------------|---|-----------|
| §70 | Nach Fertigstellung der <i>Meditationes</i> plante Descartes einen Kommentar zur philosophischen Summe des Eustachius. Eustachius gebraucht ‚ <i>conscientia</i> ‘ jedoch nicht | 73 |
| §71 | Descartes und die Scholastik | 75 |
| §72 | Descartes und Augustinus | 76 |
| §73 | Neben der Bibel, Augustinus und Thomas von Aquin werde ich im Folgenden auch auf Martin Bressers <i>De Conscientia</i> zurückgreifen | 76 |
| §74 | Die folgende begriffsgeschichtliche Untersuchung lässt sich teils systematisch, teils historisch gliedern. Erstens geht es um eine Bedeutung, die ursprünglich zu sein scheint, aber bald in den Hintergrund tritt: ‚Wissen von anderen über mich‘. Bei der ‚Privatisierung der <i>conscientia</i> ‘ scheint Augustinus eine wichtige Rolle zu spielen, er kann also im Anschluss daran behandelt werden. In einem dritten Schritt ist zu untersuchen, was sich genau hinter dem mittelalterlichen Sprachgebrauch verbirgt, den man heute als ‚Gewissensdiskurs‘ bezeichnet | 76 |
| Kapitel 4 | | 78 |
| §75 | Gliederung des 4. Kapitels | 78 |
| §76 | In Gerichtsreden erscheint die <i>conscientia</i> zuerst als Bezeugen oder bezeugende Instanz. Bezeugen ist ein besonderes Wissen, das mit einem normativen Status verbunden ist | 78 |
| §77 | Ein Zeuge berichtet notwendig mehr als das, was er mit den Sinnen wahrgenommen hat | 79 |
| §78 | Ursprünglich hatten Zeugen nicht nur durch ihre Aussage zur Wahrheitsfindung beizutragen, sondern ein Rechtsgeschäft zu beglaubigen | 80 |
| §79 | Substantivische Verwendung von ‚ <i>consci</i> us‘ als ‚Zeuge‘ | 80 |
| §80 | Wenn man die cartesische <i>conscientia</i> als Bezeugen versteht, erklärt sich, inwiefern es sich um ein besonderes Wissen handelt | 81 |
| §81 | Die <i>conscientia</i> als allegorische Figur der Zeugin vor dem Jüngsten Gericht | 82 |
| §82 | Exkurs. Traditionell wird die <i>conscientia</i> mit den Furien in einem Zusammenhang gebracht. Das beruht nicht darauf, dass sie einen Täter verfolgt. Sie spielt eine Rolle bei der Abschaffung der Blutrache | 83 |
| §83 | Die Funktion der <i>conscientia</i> ist es, die Verbindung zwischen einem Schuldigen und seiner Schuld zu etablieren | 84 |
| §84 | Indem <i>conscientia</i> zur Zeugin vor dem Jüngsten Gericht wird, wird die Verhandlung von Schuld idealisiert | 85 |
| §85 | Zwischenbilanz. Bezeugen ist Wissen aus erster Hand, das nicht allein auf Beobachtungen beruht. Als Zeugin vor dem Jüngsten Gericht ist die <i>conscientia</i> außerdem kein menschliches Wissen | 86 |
| §86 | In einem anderen Sinn steht die <i>conscientia</i> für ein Wissen anderer über mich, wenn sie meine Reputation bezeichnet | 87 |
| §87 | Im zweiten Korintherbrief von Paulus hat <i>συνείδησις</i> noch die Bedeutung ‚Reputation‘ | 87 |
| §88 | Die Übersetzung von <i>conscientia</i> mit ‚öffentliche Meinung‘ lässt sich auch durch einige Stellen aus dem klassischen und frühchristlichen Latein stützen | 89 |
| §89 | In frühen antihäretischen Schriften spielt die <i>conscientia</i> auf zwei Weisen die Rolle der ‚öffentlichen Meinung‘: als Therapeutikum oder als Patient | 90 |
| §90 | Im Mittelalter, vor allem in Rechtstexten, bedeutet <i>conscientia</i> noch ein von mehreren geteiltes Wissen, die Bezugsgruppe verkleinert sich jedoch. Hier kann <i>conscientia</i> auch mit ‚Billigung‘ oder ‚Einvernehmen‘ übersetzt werden | 90 |
| §91 | Zunehmend stellt man die <i>conscientia</i> und die Meinung der anderen in einen Gegensatz | 91 |
| Kapitel 5 | | 92 |
| §92 | Vorbemerkungen zum 5. Kapitel | 92 |

| | | |
|------------------|---|------------|
| §93 | In seinen Schriften gegen die Donatisten Petilianus und Cresconius macht Augustinus deutlich, dass die <i>conscientia</i> strikt vom öffentlichen Ruf zu unterscheiden sei | 93 |
| §94 | Verlegt Augustinus damit die <i>conscientia</i> ‚nach innen‘? Erste Überlegungen zur Rede vom ‚Inneren‘ | 94 |
| §95 | Augustinus scheint die <i>conscientia</i> an einer Stelle als ‚Inneres des Menschen‘ bezeichnen. Es handelt sich aber um ein Missverständnis | 94 |
| §96 | Augustinus beschreibt die <i>conscientia</i> auch allegorisch als ‚Magen des inneren Menschen‘ | 95 |
| §97 | Was ist der ‚innere Mensch‘? Fraglich ist, ob damit etwas im Inneren des Menschen gemeint ist | 96 |
| §98 | Weitere Überlegungen zum Gegensatz von ‚innen‘ und ‚außen‘. Augustinus spricht von einer Innerlichkeit, die das Gegenteil jeder Äußerlichkeit ist. Damit meint er nichts, was innerhalb eines anderen wäre | 97 |
| §99 | Noch in den <i>Soliloquia</i> setzt Augustinus voraus, dass es keine Wahrheit außerhalb der menschlichen Seele geben könne. Diese Annahme ist unhaltbar | 98 |
| §100 | Die Aufgabe dieser Prämisse schlägt sich in Augustins Konzeption der Seele nieder, indem er den Verlust der Wahrheit mit dem Sündenfall gleichsetzt | 99 |
| §101 | Die Instanz, die unserer Trennung von der Wahrheit und dem seligen Leben bezeugt, ist in <i>De Civitate Dei</i> die <i>mala conscientia</i> . Die <i>conscientia</i> ist selbst nicht ebenso begrenzt wie der Geist, deren Grenzen sie bezeugt | 100 |
| §102 | Die Trennung von der Wahrheit wird in den mystischen Erlebnissen, die Augustinus schildert, kurzfristig überwunden. Die Wahrheit erscheint im Menschen, bleibt aber außer Reichweite. Mit der Aufhebung dieser Beschränkung wird auch die <i>conscientia</i> wieder zum öffentlichen Wissen | 102 |
| §103 | Nicht nur anderen Menschen ist mein ‚Inneres‘ verborgen, sondern auch mir selbst. Meine <i>conscientia</i> ist kein Wissen, über das ich selbst uneingeschränkt verfüge . . . | 103 |
| §104 | Nicht nur bei Augustinus erscheint die <i>conscientia</i> als Wissen Gottes über mich, sondern auch in anderen frühchristlichen Schriften | 105 |
| §105 | Im Römerbrief ist die <i>συνείδησις</i> mein Wissen darum, dass Gott etwas über mich weiß | 106 |
| §106 | Dass Augustinus die <i>conscientia</i> an einigen Stellen als Wissen eines idealen Beobachters über mich beschreibt, legt eine einfache, aber gewöhnungsbedürftige Lösung des Problems zur cartesischen <i>conscientia</i> nahe: Sie ist keine <i>cogitatio</i> , weil sie nicht ein Wissen dessen ist, der sie ‚hat‘ | 108 |
| Kapitel 6 | | 110 |
| §107 | Einschränkung der zuletzt versuchten These: Die <i>conscientia</i> erscheint meist als ein Wissen, über das ich selbst verfüge. Sie ist dann wenigstens das Wissen über mich, das ich mit dem idealen Beobachter teile | 110 |
| §108 | Exkurs: das <i>liber conscientiae</i> . Zunehmend bezeichnet ‚ <i>conscientia</i> ‘ ein Wissen, das erst in Übereinstimmung mit Gottes Urteil gebracht werden muss | 111 |
| §109 | Zunehmend bezeichnet die <i>conscientia</i> auch nicht das Wissen eines idealen Beobachters, sondern mein eigenes, fehlbares Wissen über mein Handeln | 112 |
| §110 | Die historische Hintergründe dieser Entwicklung liegen im Entstehen des Beichtwesens | 112 |
| §111 | Die <i>examinatio conscientiae</i> und das 4. Laterankonzil 1215 | 114 |
| §112 | Der Ursprung des christlichen Gewissensbegriffes findet sich in den paulinischen Briefen | 115 |
| §113 | Paulus spricht erstaunlich selten vom schlechten Gewissen | 116 |

| | | |
|------|---|-----|
| §114 | In den nachpaulinischen Briefen ist von ‚reiner‘ und ‚unreiner <i>συνείδησις</i> ‘ die Rede. Eine ‚unreine <i>συνείδησις</i> ‘ ist auch bei Paulus selbst eine, die nicht richtig funktioniert | 117 |
| §115 | Spätere Autoren sprechen im modernen Sinn von der <i>mala conscientia</i> , kennen aber noch die paulinische Variante | 118 |
| §116 | Im Römerbrief scheint die <i>συνείδησις</i> ein Wissen um materiale moralische Prinzipien zu sein | 119 |
| §117 | Inhaltlich geht es im Römerbrief 2,15 um die goldene Regel | 120 |
| §118 | Das Gesetz, dessen Anerkennung die <i>conscientia</i> im Römerbrief bezeugt, ist dem heutigen Gewohnheitsrecht vergleichbar: Es beruht allein auf den Taten und Rechtsfertigungen der Heiden | 121 |
| §119 | Bei Abelard erscheint die <i>conscientia</i> als die Überzeugung, zu der jemand nach hinreichender Überlegung gelangen sollte | 123 |
| §120 | Lüge als Rede <i>contra conscientiam</i> | 124 |
| §121 | Die Frage nach der verpflichtenden Kraft der irrenden <i>conscientia</i> in der Hochscholastik | 125 |
| §122 | Die <i>conscientia</i> -Traktate der Hochscholastik | 126 |
| §123 | Thomas definiert die <i>conscientia</i> als Akt der Anwendung von Wissen auf mein Handeln | 126 |
| §124 | <i>Conscientia</i> als Vollzug eines praktischen Schlusses | 127 |
| §125 | Das Wissen, dessen Anwendung die <i>conscientia</i> ist, kann einer beliebigen Quelle entstammen | 128 |
| §126 | Die <i>conscientia</i> ist von der Klugheit und der Handlungswahl zu unterscheiden | 129 |
| §127 | Die <i>conscientia</i> kann irren, darf aber nie einfach außer Kraft gesetzt werden | 130 |
| §128 | Gegen die eigene <i>conscientia</i> zu handeln, ist gegen die Natur des Menschen | 131 |
| §129 | Dass wir auch einer irrenden <i>conscientia</i> folgen müssen, liegt daran, dass wir keine andere Instanz haben, die uns Normen vergegenwärtigt. Wir sind aber gehalten, uns das nötige Wissen, auf dessen Basis die <i>conscientia</i> erfolgen kann, anzueignen | 132 |
| §130 | Möglicher Bezug der bisherigen Resultate auf Descartes | 133 |
| §131 | Die thomanische Konzeption der <i>conscientia</i> setzte sich im allgemeinen durch, wurde aber im Detail korrigiert. Grober Überblick über die Literatur | 134 |
| §132 | Nach Ende des Mittelalters scheint eine Darstellung prominent zu sein, laut der die <i>conscientia</i> die <i>minor</i> im praktischen Schluss ist | 135 |
| §133 | Walter von Brügge versucht schon früh eine Synthese zwischen der thomanischen <i>conscientia</i> als Akt und der franziskanischen Lehre, sie sei ein Habitus spezifisch moralischen Wissens | 136 |
| §134 | Diese Korrekturen haben ihren Sinn im Beichtwesen: Nur ein Habitus kann sinnvoll ein- und ausgeübt oder ‚gereinigt‘ werden | 137 |
| §135 | An Argumente, die Durandus gegen Thomas vorbringt, schließt sich eine Debatte an, die an das erinnert, was Descartes und Burman diskutieren. Die <i>conscientia</i> kann nur gegenwärtig wirken, scheint aber nicht im vollen Sinn eine Handlung zu sein | 137 |
| §136 | Vier weitere Entwicklung lassen sich in der Spätscholastik ausmachen. Erstens treten die Vokabeln <i>conscientia</i> und <i>synderesis</i> deutlich in den Hintergrund. Zweitens spricht man von einer <i>obligatio conscientiae</i> im Genitivus objectivus | 139 |
| §137 | Drittens unterscheidet man verschiedene Arten der <i>conscientia</i> anhand der Zeitform | 141 |
| §138 | Viertens wird zwischen dem Inhalt und der Modalität der <i>conscientia</i> unterschieden, so dass ihre verpflichtende Kraft nicht daher rührt, dass sie von Normen handelt, sondern nur insoweit besteht, als sie selbst normativ wirkt | 142 |
| §139 | Die Unterscheidung zwischen praktischem und theoretischem Wissen, mit der auch Descartes arbeitet, wird in der Diskussion von ‚Gewissensfällen‘ vielseitig verwendet | 144 |
| §140 | Suárez unterscheidet praktische und spekulative Wahrheit | 145 |

§141 Die provisorische Moral aus dem *Discours* dient dem Ziel, praktische Sicherheit trotz theoretischem Zweifel zu etablieren. Das lässt sich als Suche nach einer *conscientia practica certa* beschreiben. Hier spielt auch bei Descartes das Gewissen (*conscience*) eine wichtige, aber negative Rolle 146

§142 Die Suche nach dem archimedischen Punkt ist die nach dem Punkt, an dem *conscientia practica certa* und *conscientia conscientia speculativa certa* zusammenfallen . . . 148

Kapitel 7 **150**

§143 ‚*Conscientia*‘ bezeichnet zunehmend ein moralisches Urteil und Wissen. Es ist entscheidend, einen Sinn der Rede von ‚praktischem Wissen‘ aufzuweisen, der es nicht schon zu einem moralischen Wissen macht 150

§144 Naheliegender ist es, unter praktischem Wissen das zu verstehen, was Ryle *knowing how* nennt. Dann sollte aber nicht zugleich Ryles Interpretation übernommen werden, dass es sich um eine Disposition handle 151

§145 Ein weiteres Element wird vor allem von Anscombe betont: Praktisches Wissen beruht nicht auf Beobachtung. Das ist ein wenig zu präzisieren 153

§146 Die Unterscheidung zwischen praktischem und spekulativem Wissen im Mittelalter. In einem ersten Sinne ist ein Wissen praktisch, wenn es Handlungen zum Gegenstand hat 156

§147 In einem zweiten Sinn lassen sich praktisches und spekulatives dadurch unterscheiden, dass praktisches von Kontingentem, spekulatives von Notwendigem handelt . . . 156

§148 Drittens wird der Wert spekulativen Wissen in der Übereinstimmung mit den Fakten gesehen, der Wert praktischen Wissens aber in der Übereinstimmung mit dem guten Streben 158

§149 Grundlegend ist, dass praktisches Wissen von Machbarem in Hinblick auf das Gute handelt 158

§150 Praktisches Wissen muss jedoch auch dazu dienen, dieses Machbare gut zu machen. In diesem Sinne nennt es auch Anscombe die Ursache dessen, wovon es handelt . . . 159

§151 Damit ergeben sich Schwierigkeiten: Ein Wissen kann nicht vollständig seinen Gegenstand hervorbringen. Thomas sagt auch über die *conscientia*, sie veranlasse *nicht* das Tun, von dem sie handelt 160

§152 Die Antwort findet sich am klarsten bei Bresser: Praktisches Wissen verursahe das ‚moralische Sein‘ seines Gegenstandes 161

§153 Das ‚moralische Sein‘ ist die Hinsicht, in der ein Tun, das sich auch als physikalisches Ereignis beschreiben ließe, eine bewertbare Handlung ist. Die *conscientia* ist das Wissen um ein Tun in Hinblick auf dessen Bewertbarkeit 162

§154 Sie bringt die ‚Moralität‘ eines Tuns hervor. Sie ist also dessen Formalursache, indem sie das Tun in die Form einer bewertbaren Handlung bringt 164

§155 *Conscientia* ist das Herantragen von Maßstäben an ein Tun. Darunter ist nicht jeweils ein konkreter Akt zu verstehen, sondern die mögliche Bewertungsperspektive. Bildlich gesprochen ist die *conscientia* eine Bewertung durch einen idealen, möglichen Bewerter 166

§156 Vorhersagen und Befehle können auf drei verschiedene Arten ‚gelungen‘ oder ‚erfolgreich‘ genannt werden: Sie treffen zu, sind fundiert oder handeln von Wünschenswertem 166

§157 Die *conscientia* unterliegt selbst nicht solchen Bedingungen, solange sie nicht in Form einer expliziten Bewertung vorliegt. Sie ist das zunächst implizite Wissen um die Gelingensbedingungen, denen ein Tun unterliegt 167

§158 Praktisches Wissen hat, wenn es die Formalursache der Bewertbarkeit ist, keinen direkten propositionalen Gehalt. Jede explizite Formulierung eines Werturteils kann ihrerseits bewertet werden und scheitern 169

| | | |
|------|---|-----|
| §159 | <i>Conscientia</i> als Mitwissen Gottes | 170 |
| §160 | Nochmalige Formulierung der Hauptthese: <i>Conscientia</i> ist das Herantragen von Maßstäben an ein Tun | 171 |

Kapitel 8 **172**

| | | |
|------|--|-----|
| §161 | Rückblick auf die Kapitel 4–7. <i>Conscientia</i> als Bezeugen vor dem Jüngsten Gericht. <i>Conscientia</i> bei Augustinus | 172 |
| §162 | <i>Conscientia</i> im Mittelalter | 174 |
| §163 | Rückkehr zur Titelfrage. Resümee der in den ersten beiden Kapiteln erzielten Resultate zu Descartes | 175 |
| §164 | Was ist die cartesische <i>conscientia</i> , wenn sie einerseits von etwas handelt, andererseits der <i>res cogitans</i> notwendig zukommt, ohne selbst eine Kompetenz oder <i>cogitatio</i> zu sein? Auch die cartesische <i>conscientia</i> ist eine Aktualisierung <i>praktischen</i> Wissens, das Herantragen von Maßstäben an ein Tun | 176 |
| §165 | Drei Einwände gegen diese These | 177 |
| §166 | Erster Haupteinwand. Es scheint uncartesisch, die <i>conscientia</i> als Formalursache ihres Gegenstandes zu bezeichnen | 178 |
| §167 | In der Sprache der Physik beschreibt Descartes in den <i>Passions</i> die materielle Grundlage einer Leidenschaft | 180 |
| §168 | Umgekehrt müsste ein Handlungsentschluss eine körperlichen Bewegung ihre Form geben. Descartes spricht hier durchaus von Formalursachen | 180 |
| §169 | Zweiter Haupteinwand: Empfinden ist offenbar kein Handeln | 181 |
| §170 | Exkurs: Der aktive Intellekt in der spätscholastischen Erkenntnistheorie | 181 |
| §171 | Einwand, dass wir uns nicht aussuchen können, was wir empfinden. Solange wir etwas für wahr halten, von dem wir selbst meinen, es sei richtig, es für wahr zu halten, ist das aber mit dem kompatibel, was Descartes unter Freiheit versteht | 183 |
| §172 | Empfindungen sind in genau der Hinsicht klar und deutlich, in der sie auch eine willentliche Zustimmung einschließen | 184 |
| §173 | Einwand: Praktisches Wissen hat eine ‚ <i>world-to-knowledge direction of fit</i> ‘, Empfindungen aber sind passiv und sollen sich nach dem richten, was ist. Wenn aber Empfindungen sich nach der Welt richten <i>sollen</i> , dann sind sie korrigierbar. Also handelt ein praktisches Wissen von ihnen | 185 |
| §174 | Descartes scheint allerdings Urteile und Ideen streng zu unterscheiden. Er pflegt hier keinen eindeutigen Sprachgebrauch | 187 |
| §175 | Einwand, dass der Intellekt auch bei Descartes im Vordergrund stehe und der Wille vom Intellekt abhängig sei | 188 |
| §176 | Zusammenfassung der Punkte gegen den zweiten Haupteinwand | 189 |
| §177 | Dritter Haupteinwand: Es fehlt die Nähe zu den konkreten cartesischen Texten. Eine Stelle aus der <i>Recherche</i> | 189 |
| §178 | Der Satz aus der dritten Meditation. Praktisches Wissen ist primär ein Wissen um das <i>eigene</i> Tun | 190 |
| §179 | Die Formulierung aus den zweiten Erwiderungen. Bewertbarkeit zieht Begründbarkeit nach sich | 192 |
| §180 | Die Definitionen der <i>cogitatio</i> . <i>Conscientia</i> kann hier auch mit ‚Kontrolle‘ übersetzt werden | 192 |
| §181 | Die <i>conscientia ambulandi</i> . In dem <i>cogito</i> -Argument kann die <i>conscientia</i> deswegen nicht stehen, weil sie kein explizites Wissen ist. Deswegen sagt Descartes, der Schluss gelte, insofern die <i>conscientia ambulandi</i> eine <i>cogitatio</i> sei | 193 |
| §182 | Folgerungen. Die <i>conscientia</i> ist kein Sehen von Dingen, sondern bringt einen Aspekt an einem Tun hervor | 194 |

| | | |
|------|---|-----|
| §183 | Die <i>conscientia</i> macht es überhaupt möglich, zweimal denselben Gedanken zu fassen. Erst in der Bewertungsperspektive haben zwei Denkakte dieselben Gelingensbedingungen | 194 |
| §184 | Der Zweifelsversuch ist ein radikalisiertes Herantragen von Maßstäben an das wissenschaftliche Behaupten | 195 |
| §185 | Wer sein Tun selbst bewerten kann, verantwortet es. Daraus folgt die Individualität und die Substantialität des cartesischen Geistes | 196 |
| §186 | Der cartesische Geist ist nicht so privat, wie man meint. Der Gottesbeweis zeigt, dass von Beginn an ein zweiter Geist, nämlich der ideale Beobachter eine Rolle spielt | 196 |
| §187 | Die Unterscheidung zwischen Geist und Materie ist allgemein die zwischen internen und externen Maßstäben. Geist ist, wer sich selbst an Maßstäben orientieren kann. Der cartesische Geist muss am Anfang der Wissenschaft stehen, und kann nicht im Rahmen einer bloß beschreibenden Physik verstanden werden | 197 |
| §188 | Der ideale Beobachter, den die <i>conscientia</i> anzeigt, kann zugleich als das ideale Wissen verstanden werden, das die physikalisch beschreibbare Welt in eine allgemeine Form bringt | 199 |

Vorbemerkungen

§1 Zur Übersetzung der lateinischen Vokabel ‚*conscientia*‘ hält die deutsche Sprache vor allem zwei Worte bereit: ‚Bewusstsein‘ und ‚Gewissen‘. Mit einigem Recht zögern die Übersetzer cartesischer Texte nicht, das erste vorzuziehen. Denn das Gewissen meint Descartes meist nicht, wenn er ‚*conscientia*‘ sagt.¹ Die Entscheidung für das ‚Bewusstsein‘ rächt sich aber spätestens, wenn es um die Übersetzung von ‚*cogitatio*‘ geht, denn auch hier greifen die Übersetzer, abermals mit einigem Recht, zum Bewusstseinsbegriff. Da Descartes *cogitationes* aber als das definiert, „was in uns geschieht, so dass wir dessen *conscii* sind, sofern in uns davon *conscientia* besteht“, ² ergeben sich Ungereimtheiten. Denn Bewusstsein ist dann das, wovon Bewusstsein handelt.

Wo ein einzelnes Wort nicht zur Übersetzung ausreicht, muss mehr gesagt werden. Da ich das in dieser Arbeit vorhabe, geht es hier zunächst um die Erklärung des cartesischen Vokabulars. Die Frage ist, was die *conscientia* bei ihm von dem unterscheidet, was wir heute ‚Bewusstsein‘ nennen. Was die Descartes-Exegese angeht, gibt es gute Gründe, sich gerade für diesen Begriff zu interessieren. Descartes verwendet ihn zwar ausgesprochen selten: An weniger als 20 Stellen gebraucht er ihn in den elfbändigen *Oeuvres*, das dazugehörige Adjektiv *conscius* etwa doppelt so oft. Da er aber anhand der *conscientia* definiert, was er unter *cogitatio* verstanden wissen will, steht der Begriff trotz allem im Zentrum seiner Philosophie des Geistes.

Von einer Erklärung der *conscientia* hängt damit nicht nur ab, wie das berühmte ‚Ich denke, also bin ich‘ (*cogito, sum*) zu bewerten ist, und was genau die *res cogitans*, das ‚denkende Ding‘ ist, dessen Existenz Descartes damit beweist. Denn die *res cogitans* ist laut Definition der *cogitatio* das Ding, dessen Akte oder Zustände sich dadurch auszeichnen, dass sie notwendig Gegenstand der *conscientia* sind.

Da die *res cogitantes* nun die eine der beiden Arten von Substanzen sind, die Descartes in seiner Metaphysik anerkennt, kann auch nur auf der Grundlage eines Verständnisses der *conscientia* wirklich klar werden, wie der cartesische Substanzdualismus von Geist und Materie zu verstehen ist; daran wiederum schließt sich das berühmte Leib-Seele Problem an.

¹ Die Ausnahmen: An Dinet, AT 7:599; An Voëtius, AT 8B:44. ² Principia 1,9, AT 8A:7.

Außerdem identifiziert Descartes den Menschen mit dem, was zugleich einen Geist und einen Körper hat; Tiere dagegen, sagt er, hätten nur einen Körper. Welche Haltung den Tieren gegenüber er damit zum Ausdruck bringt, dass er ihnen die *conscientia* abspricht, ist ebenfalls eine Frage wert.

§2 Eine Untersuchung der Bedeutung von ‚*conscientia*‘ bei Descartes ist aber zugleich eine über den *modernen* Bewusstseinsbegriff. Denn Descartes gilt allgemein als dessen Erfinder. Der Erfinder des deutschen Wortes ‚Bewusstsein‘ ist jedenfalls unbestritten Christian Wolff. „Die Gewohnheit zu reden“, schreibt der in seiner *Deutschen Metaphysik*, bringe es mit sich, „daß von einem Gedancken das Bewust seyn nicht abgesondert werden kan“.¹ Die Bedeutung des Wortes bezieht Wolff unmittelbar von Leibniz; jedenfalls setzt er andernorts *conscientia* und *apperception* gleich.² Die Redegewohnheit, die er meint, ist aber allgemeiner die der cartesianischen Philosophie.

Johannes Rehmke sucht das Vorbild für das Wort ‚Bewusstsein‘ daher folgerichtig bei Descartes.³ Die Gewohnheit bringt es (spätestens) seither mit sich, so zu verfahren: Man sagt, Descartes habe den modernen Bewusstseinsbegriff auf dem Gewissen.⁴ Nicht nur das deutsche Wort gehe auf ihn zurück, sondern auch die heutige französische⁵ und englische⁶ Begrifflichkeit.

§3 Sinn und Zweck philosophiehistorischer Arbeit ist die Diskussion einer aktuellen Problematik aus ungewohnter Perspektive. Das Problem, um das es in dieser Arbeit geht, ist der Gehalt des Bewusstseinsbegriffes.

Die physiologische Forschung arbeitet nicht an diesem Problem, sondern interessiert sich für subsidiäre Fragen: Was unterscheiden die Zustände, die wir Schlaf und Wachen nennen, physiologisch gesehen voneinander? Was passiert im Hirn, wenn Menschen etwas aufmerksam betrachten oder Probleme lösen? Welche körperlichen Organe sind notwendig für das Spüren von Schmerz?⁷ In solche und ähnliche Fragestellungen geht offenbar bereits ein Vorverständnis von dem ein, was ‚Bewusstsein‘ überhaupt sei: das, was da sein muss, wenn ein Mensch wach ist, etwas sieht, nachdenkt oder Schmerzen hat. Deswegen kann überhaupt in Frage gestellt werden, ob es auf dem Wege physiologischer Forschung möglich ist, das ‚Bewusstsein‘ zu *erklären*. Das kann jedoch auch nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden. Vielleicht gibt es physiologische Charakteristika der Vorgänge im menschlichen Nervensystem, die immer und genau dann vorliegen, wenn er etwas ‚bewusst‘ tut; die könnten dann auch zu einer Definition herangezogen werden. Die philosophische Frage nach dem Bewusstseinsbegriff ist nicht die nach der Möglichkeit einer solchen Definition, sondern nach den Kriterien ihrer Angemessenheit. Sie ist dann an-

¹ Deutsche Metaphysik 3,195, Werke 1,2:109. ² Psychologia Empirica 1,1,2, § 23–6, Werke 2,5:16–8. ³ Rehmke 1910:4. ⁴ Grau 1916:35–39; Lewin 1928:442; Diemer im Historischen Wörterbuch s.v. Bewusstsein; Metzinger&Schumacher 1999:173b–4a.

⁵ Lindemann 1938:109; (Rodis-)Lewis 1950:39; Davies 1990:3. ⁶ Ryle 1949:158; Barfield 1953:170; Rorty 1980:45. ⁷ Vgl. Chalmers in Hameroff et al. 1996:6.

gemessen, wenn sie die Vorgänge benennt, die auch wirklich dem entsprechen, was die Bezeichnung ‚Bewusstsein‘ verdient. Was also verdient diese Bezeichnung? Eine solche Frage kann ihrerseits nicht durch physiologische Forschung beantwortet werden. Es kommt vielmehr darauf an, sich auf einen Begriff für ein Phänomen zu verständigen, das dann möglicherweise auf die eine oder andere Weise beschrieben werden kann.¹

Worin besteht dann das Problem, was den Gehalt des Bewusstseinsbegriffes angeht? Zunächst einmal in einer Unklarheit darüber, wie die Worte ‚Bewusstsein‘ oder ‚*consciousness*‘ am besten zu verwenden seien. Weit verbreitet ist es, diese Frage mit einer Liste vorfindlicher Verwendungen zu beantworten. Bewusstsein sei (1) das Gegenteil von Koma, (2) etwas, das von etwas handelt, (3) eine Eigenschaft der Zustände von Personen und so fort. Was man sich hier wünscht, ist entweder eine Kernbedeutung, die all diese möglichen Verwendungen des Begriffs erklärt, oder eine klare Unterscheidung, die ihn zu einem offensichtlich mehrdeutigen machen würde, nebst einer begründeten Bevorzugung einer der möglichen Verwendungen.

In dieser Hinsicht wird es gut tun, nicht danach zu fragen, wie ‚man‘ das Wort verwendet, sondern zuzusehen, wie es ein einzelner systematischer Denker tut. Das nämlich verschiedene Sprecher verschieden sprechen, ist kein interessanter Befund, da sich hieraus nicht einmal ableiten lässt, dass der Begriff selbst verschieden verwendet werden müsse. Erst wenn *ein* Sprecher sich zu einer Mehrdeutigkeit veranlasst sieht, kann man wirklich einen guten Grund dafür vermuten.

Dass in dieser Hinsicht Klärungsbedarf besteht, kann man daran sehen, dass auch Autoren, denen an der Klärung des Begriffes gelegen ist, einen durchaus verwirrenden Sprachgebrauch an den Tag legen. Michael Pauen zum Beispiel beginnt seinen Versuch, sich auf eine Begrifflichkeit zu verständigen, mit zwei Absichtserklärungen: Er wolle das Wort ‚Bewusstsein‘ als Bezeichnung für eine kontingente Eigenschaft von Zuständen gebrauchen, und es sei Wert darauf zu legen, dass jedes ‚Bewusstsein‘ ein ‚Bewusstsein von etwas‘ sei.² Was sich allein auf der sprachlichen Ebene zeigt, ist dann aber, dass sich offenbar nicht einmal dieser aufrichtige Entschluss wirklich durchhalten lässt. Unmittelbar darauf spricht Pauen nämlich von ‚Bewusstseinszuständen‘ und ‚Zuständen des Bewusstseins‘, dann sogar von ‚Bewusstseinsprozessen‘ und ‚Akten des kognitiven Bewusstseins‘.³ Das ist mindestens irreführend. Wer das Bewusstsein als Eigenschaft von Zuständen begreift und von Bewusstseinszuständen oder Akten des Bewusstseins spricht, scheint entweder anzunehmen, dass Zustände ihrerseits Zustände haben und Akte vollziehen können, oder er müsste sich auf folgende Konversionsregel berufen: Wenn ein Ding eine Eigenschaft hat, dann könne man vom ‚Ding der Eigenschaft‘ sprechen. Diese Regel würde es erlauben, vom ‚Zustand des Bewusstseins‘ zu reden, wenn das Bewusstsein Eigenschaft von Zuständen ist. Sie würde es auch erlauben, vom ‚Ball des Rundseins‘ zu reden, wenn Rundsein eine Eigenschaft von Bällen ist.

¹ Vgl. Baier 1972:284. ² Pauen 1999:26. ³ Ebd. S. 27–30.

Ohnehin ist nicht klar, wie Pauen die Vorgabe einlösen will, Bewusstsein sei immer ‚Bewusstsein von etwas‘. Er kann ja nicht meinen, dass die Eigenschaft, von der er spricht, immer eine Eigenschaft von etwas sei, denn das versteht sich von selbst. Vielmehr soll das Bewusstsein offenbar von etwas *handeln*. In welchem Sinn aber handelt eine Eigenschaft von etwas? Natürlich betrifft all das primär die sprachliche Form, aber es ging auch nur darum: Bereits was diese angeht, gibt es offenbar ein Problem.

§4 Der Bewusstseinsbegriff ist auf eine zweite Weise problematisch. Wie Julian Jaynes sehr anschaulich demonstriert, ist er mit Assoziationen behaftet, die de facto nicht zu den Phänomenen passen, die damit bezeichnet werden. In den Begriff scheinen philosophische oder alltagspsychologische Vorurteile ‚eingebaut‘ zu sein, die es schwer machen, das wissenschaftlich zu untersuchen, was er bezeichnet. Zum Beispiel nimmt man an, das ‚Bewusstsein‘ habe es primär mit Gedanken und Ideen zu tun, und es sei sogar notwendige Begleiterscheinung eines jeden Denkprozesses.¹ Es stellt sich aber heraus, dass das, was wir Denken nennen, oft gerade *nicht* mit dem einhergeht, was wir Bewusstsein nennen. Wenn wir etwa ein kniffliges logisches Problem lösen, dann können wir oft gar nicht sagen, in welchen Schritten wir zu seiner Lösung gelangt sind. Was uns ‚bewusst‘ ist, ist dann nur die Lösung, und es scheint, als hätte sich das, was Frege in einem formalen Beweis untereinander schreiben würde, ohne unser Beisein abgespielt.²

Was diese Problematik angeht, wäre es nicht nur wichtig, den Bewusstseinsbegriff von impliziten Vorurteilen zu reinigen, sondern zugleich auch die des ‚Denkens‘ und der ‚Idee‘. Eine Auseinandersetzung mit Descartes liegt aber aus einem anderen Grund nahe: Anscheinend vertritt er doch genau die Thesen, deren Problematik Jaynes aufzeigt. *Conscientia* ist bei ihm eine notwendige Begleiterscheinung jeder *cogitatio*, und übersetzt scheint das doch zu heißen: Alles Denken ist notwendig bewusst.³

Gilbert Ryle hat in gleicher Weise kritisiert, dass die cartesische Auffassung des Geistes in die Irre führe. „The states and operations of a mind“, so gibt er den ‚cartesischen Mythos‘ wieder, „are states and operations of which it is necessarily aware, in some sense of ‚aware‘“.⁴ Für diese Art der *awareness* gelte zudem, dass sie unmöglich über ihren Gegenstand täusche. So wie Ryle die cartesische Position beschreibt, ergeben sich bald absurde Konsequenzen, so dass der herkömmliche Bewusstseinsbegriff nicht nur irreführend, sondern inkonsistent wirkt. Denn dass Gedanken und Ideen notwendig Gegenstand einer *awareness* seien, bedeutet, dass jeder, der etwas denkt, zwei Dinge gleichzeitig tut: Denken und Bemerkten, dass er denkt. Erstens stimmt es aber offenbar nicht, dass wir stets zwei Dinge tun, wenn wir denken. Zweitens scheint es zu einem unendlichen Regress zu führen: Wer bemerkt, dass er denkt, sollte es doch ‚bewusst‘ bemerken, also auch bemerken, dass

¹ Jaynes 2000:29 & 37. ² Ebd. S. 39. ³ Chalmers 1996:13. ⁴ Ryle 1949:158.

er bemerkt, dass er denkt. Es bleibt also nicht einmal bei zwei Dingen, die wir notwendig zugleich tun.

Ob die Alternative, die Ryle selbst anbietet, weit führt, darf aber bezweifelt werden. Ein Attribut wie ‚bewusst‘, schreibt er, stehe für eine gewisse Art gesetzesartiger Aussage über das offensichtliche und verborgene Verhalten einer Person.¹ Wer etwas ‚bewusst‘ tut, über den kann man bestimmte Vorhersagen machen. Die Möglichkeit, wahre gesetzesartige Aussagen zu machen, betrifft aber offenbar nicht nur das, was wir *bewusstes* Handeln nennen. Ryle scheint also vorzuschlagen, die Rede vom ‚Bewusstsein‘ zu unterlassen und *stattdessen* von Neigungen, Tendenzen und Kompetenzen einer Person zu sprechen.

Daher dürfte es sich lohnen, nach einer Begrifflichkeit zu suchen, die weder mit der des ‚cartesischen Mythos‘, noch mit der von Ryle angebotenen Alternative zusammenfällt. Ich behaupte, dass sie sich ausgerechnet bei dem Philosophen findet, dem der cartesische Mythos seinen Namen verdankt.

Auch wenn es im Folgenden um Descartes geht, geht es also nicht *nur* darum, ihn im Rahmen seiner Zeit zu erklären. Einen Nachweis derart, dass ihm eine bestimmte Argumentation oder Begrifflichkeit aufgrund historisch bedingter Vorurteile plausibel erschienen habe, halte ich für weitgehend uninteressant. Ich habe nicht vor, zu erklären, warum Descartes etwas für richtig halten konnte, ohne zugleich zu erklären, warum wir das ebenfalls können.

§5 Da es um die Frage geht, was unter ‚*conscientia*‘ zu verstehen sei, werde ich es vermeiden, mit ‚Bewusstsein‘ zu übersetzen. Entweder ich lasse das Wort unübersetzt, oder ich umschreibe es durch Begriffe, die möglichst wenig vorbelastet sind. Die genaue Bedeutung soll sich anhand von Kriterien erschließen, die ich im Laufe der Untersuchung festhalten werde (D1–D11, wobei ‚D‘ für ‚Descartes‘ steht). Ebenso schwierig zu übersetzen, weil eng mit der *conscientia* verknüpft, ist der Begriff der *cogitatio*. Hier übersetze ich meist ‚Denkakt‘, beizeiten aber auch mit ‚Gedanke‘.

Ich werde mit einer Frage beginnen, die verhältnismäßig leicht zu beantworten ist: Was ist der Gegenstand der cartesischen *conscientia*? Im zweiten Kapitel wird es dann darum gehen, was die *conscientia* genau *ist*. Ist sie ein Tun, eine ‚Disposition‘ oder ein Merkmal eines Tuns? Am ehesten, so wird sich herausstellen, scheint sie ein solches Merkmal zu sein. Descartes lässt allerdings weitgehend offen, um welche Art von Merkmal es sich handle.

Dieses Resultat motiviert dann die Untersuchung der Kapitel 4–7. Da Descartes im Unklaren lässt, was die *conscientia* sei, liegt die Annahme nahe, dass er einen Begriff verwendet, den man seinerzeit ohne weitere Erklärung verstanden hat. Es ist also zu sehen, was man in der Neuzeit unter der *conscientia* verstehen konnte. Kapitel 3 dient dazu, das Umfeld dieser Fragestellung zu klären. Hier werde ich die einschlägige Literatur zur Begriffsgeschichte aus und frage, welche Texte zu lesen

¹ Ryle 1949:169.

sind. Das werden vor allem Schriften von Paulus, Augustinus, Thomas und Suárez sein.

Der historische Exkurs wird einigen Raum beanspruchen, er dient jedoch allein dem Ziel, Descartes besser zu verstehen. Die Ergebnisse der Untersuchung zur Vorgeschichte der cartesischen Begrifflichkeit werden daher im letzten Kapitel wieder an Descartes herangetragen, um die Lücken zu schließen, die seine eigenen Ausführungen lassen.

Kapitel 1

Wovon die *conscientia* handelt

§6 Einem Leser, der meint, den cartesischen Bewusstseinsbegriff gut genug zu kennen, wird nicht einleuchten, warum man Paulus, Augustinus, und Thomas von Aquin lesen sollte, um ihn zu entschlüsseln. Da ich genau dies im Laufe dieser Arbeit vorhabe, dienen die ersten beiden Kapitel zunächst einem Zweck: Dem Leser soll die Sicherheit darüber genommen werden, zu wissen, was ‚*conscientia*‘ bei Descartes bedeute. Sie haben diesen Zweck erfüllt, wenn sie Ratlosigkeit hinterlassen; die dann folgenden Kapitel sollen diese Ratlosigkeit wieder beseitigen.

Über die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ bei Descartes haben vor mir bereits andere geschrieben, und da Descartes das Wort nicht an allzu vielen Stellen gebraucht, gibt es nicht viel Neues zu berichten. Stattdessen geht es mir darum, die Frage zu motivieren, zu deren Beantwortung die folgenden Kapitel beitragen sollen: Was kann Descartes vernünftigerweise meinen? Die Motivation wird darin bestehen, im Detail zu zeigen, dass sich aus dem, was Descartes auf den ersten Blick über die *conscientia* sagt, keine brauchbare Begriffsbestimmung gewinnen lässt. Erst im dritten Kapitel beginne ich mit der Arbeit, die deutlich über das hinaus geht, was bereits andere über Descartes geschrieben haben; dort findet sich auch erst eine Orientierung über den Stand der philosophie- und begriffsgeschichtlichen Forschung. Solange das Problem, dem sich diese Arbeit stellt, unklar ist, ziehe ich es vor, direkt mit der Entwicklung dieses Problems zu beginnen.

1 Fähigkeiten

§7 Chronologisch gesehen taucht in den *Oeuvres* zuerst das Adjektiv *conscius* auf, und zwar in den *Regulae*. Die vierte Regel lautet: Zur Erforschung der Wahrheit sei es notwendig, eine Methode zu befolgen. Die Begründung und Erläuterung beginnt Descartes mit einem Hinweis auf die Unvollkommenheit und Verdorbenheit

der menschlichen Natur.¹ Da er sich über diese im Klaren sei (*tenuitatis meae conscius*), beschließt er seine Ausführungen, habe er sich an die sorgfältige Einhaltung einer gewissen Ordnung gewöhnt.²

Drei Anmerkungen. Das Adjektiv *consci* sagt Descartes erstens nicht nur hier, sondern ausnahmslos von dem aus, dem etwas bekannt ist.

(D1) *Conscientia* kommt nicht dem zu, was bemerkt wird, sondern dem, der etwas bemerkt.

Nicht mein Mangel ist mir *consci*, sondern ‚ich bin meines Mangels *consci*‘. Eine solche Wendung ist schwer zu übersetzen, ohne das Wort ‚bewusst‘ zu gebrauchen; und auch dann müsste man sagen, etwas sei ‚mir bewusst‘. Im Lateinischen steht aber kein ‚mir‘. In ihrer Grammatik ist die Wendung vergleichbar mit ‚ich bin dessen überdrüssig‘. Ich werde im Folgenden manchmal eine Umschreibung wählen: Wenn ich einer Sache *consci* bin, dann ‚weiß‘ ich darum oder ich ‚bemerke‘ sie.

Zweitens gebraucht Descartes *consci* und *conscientia* offenbar in demselben Sinn. Das ist nicht selbstverständlich.

Drittens hat die *conscientia* bei Descartes stets etwas zum Gegenstand.³ Es gibt sie nicht in einer absoluten Form, wie etwa den Zustand, den jemand hat, wenn er ‚bei Bewusstsein‘ ist.

Daher dürfte es angemessen sein, mit folgender Frage zu beginnen: Von was handelt die *conscientia*, oder von was kann sie handeln? In Regel 4 handelt sie von meiner Mangelhaftigkeit (*tenuitas meae*).

Die Rede von der *tenuitatis conscientia* scheint nicht weiter eigenwillig zu sein. Sie gehört offenbar zu dem guten Stil, den Descartes besonders Jesuiten gegenüber an den Tag legt. An Ciermans schreibt er, die *conscientia* seiner Mangelhaftigkeit erlaube es ihm nicht, sich seinen ritterlichen Vorfahren gleichzustellen.⁴ In einem Brief, den er via Mersenne an die Jesuiten richtet, hindert sie ihn daran, gegen ihn vorgebrachte Einwände ohne weiteres für unberechtigt zu erklären.⁵ Antoine Arnauld gebraucht die Wendung ebenfalls in einem Kontext, der rhetorische Formen nahelegt. In der Einleitung zu seinen Einwänden gegen die *Meditationes* erklärt er, schon aufgrund seiner vielen Verpflichtungen und der Eile, in der er die Einwände vorbringe, müsse er eingestehen, *tenuitatis consci*, dass er wohl kein geeigneter Kritiker sei.⁶

§8 An den bisher betrachteten Stellen geht es teils um ehrliche, meist aber vorgetäuschte Einsicht in die eigene Mangelhaftigkeit. Es ist einigermäßen offensichtlich, dass es sich um eine gängige Redewendung handelt, die nicht allzu genau zu nehmen ist. Bemerkenswert ist aber, dass das erste wirklich ernstzunehmende Vor-

¹ Regulae 4, AT 10:371. ² Ebd. S. 378–9. ³ Ausnahme: Burman, AT 5:149; vgl. aber unten S. 43.

⁴ An Ciermans, 23.3.1638, AT 2:70. ⁵ An Mersenne, 28.10.1640, AT 3:223. ⁶ Obj. 4, AT 7:197

kommen des Begriffes eine ziemlich ähnliche Bedeutung hat. In der dritten Meditation schreibt Descartes, wenn er über die Fähigkeit verfüge, sich selbst zu erhalten, dann müsse ihm dies doch ohne Zweifel bekannt sein: *si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem*.¹ Es lohnt sich, diesem Satz eine Nummer zu geben.

(1) Wenn ich mich selbst erhalten könnte, dann wäre ich dessen *consci*us.

Nicht nur Unfähigkeiten können also Gegenstand der *conscientia* sein, sondern auch Fähigkeiten. Also kann man bisher vermuten: Die *conscientia* handelt von meinen Fähigkeiten oder Unfähigkeiten. Nicht ohne weiteres plausibel ist natürlich, dass mir jede meiner Fähigkeiten bekannt sein müsse.

Der Frage, wie weit die *conscientia* reichen kann und was sie umfasst, werde ich noch ausführlich nachgehen, zuvor aber sind wieder einige Bemerkungen festzuhalten. Die erste ist, dass sich das Adjektiv nur an dieser einzigen Stelle im Haupttext der *Meditationes* findet. Das Substantiv kommt erst gar nicht vor. Das ist in der Tat bemerkenswert: In der ersten gründlichen Ausarbeitung der cartesischen Metaphysik spielt die *conscientia* so gut wie keine Rolle.

Die zweite Bemerkung betrifft mögliche Synonyme für *conscientia*. An anderen Stellen in den *Meditationes* schreibt Descartes, eine Fähigkeit sei ihm möglicherweise nicht genügend „bekannt“ (*cognita*)² und er „entdecke“ oder „bemerke“ sie in sich (*invenio, agnosco*).³ Von einem Kennen, Vorfinden oder Bemerkten ist also wenigstens die Rede.

(D2) Wer einer Sache *consci*us ist, entdeckt, kennt oder bemerkt sie.

Vielleicht kann man kurz sagen: ‚Er weiß um sie‘, wenn damit ein ‚Wissen‘ gemeint ist, das nicht notwendig voll verwertbar oder artikulierbar ist.

§9 Die dritte Bemerkung nimmt ein wenig mehr Raum ein. Zwei weitere Stellen, die hierher gehören, sprechen dafür, dass es sich bei der *conscientia* um *implizites* Wissen handelt. In den Erwiderungen auf die sechsten Einwände gegen seine *Meditationes* schreibt Descartes, in seiner Jugend habe sein Geist nur verworrene Begriffe der Dinge gehabt. Daher habe er, obwohl er doch seine Natur gekannt habe (*propriae suae naturae conscius*),⁴ diese nicht durchschaut. Die *conscientia naturae*, von der Descartes hier spricht, besteht einfach darin, über die Idee der *cogitatio* zu verfügen. Dabei geht es aber offensichtlich um ein implizites Wissen. Zwar war der Geist seiner Natur *consci*us, aber es war ihm nicht klar.

(D3) Implizit handelt die *conscientia* von der Natur dessen, der sie hat.

Die nächste Stelle, die sich hier anschließen lässt, ist ein wenig seltsam. Burman

¹ Med. 3, AT 7:49. ² Med. 3, AT 7:39. ³ Med. 6, AT 7:78. ⁴ Resp. 6, AT 7:441.

berichtet, dass Descartes sich im Gespräch mit ihm auch zu der Frage der medizinischen Lebensverlängerung geäußert habe. Er soll dabei eine Bemerkung gemacht haben, die nicht recht zu dem Bild passt, das man sich vom Vater der modernen, mechanistischen Medizin macht:¹ Ein Arzt könne letztlich nicht entgegen der Überzeugung eines Patienten entscheiden, welche Speisen diesem gut tun. Denn die Natur des Patienten strebe selbst nach ihrer Wiederherstellung, und daher wisse diese Natur, die sich selbst am besten kenne, besser als jeder Arzt, was ihr bekommt: *quod ipsa sui optime conscia melius quàm externus medicus novit.*²

Natürlich wird Descartes kaum die Meinung vertreten haben, die Natur sei in einem echten Sinne ‚ihrer selbst *conscia*‘. Burmans Notizen sind offenbar nicht allzu genau zu nehmen. Aber immerhin geht es auch hier um die eigene Beschaffenheit, und die *conscientia* scheint wieder ein implizites oder wenigstens nicht begriffliches Wissen um sie zu sein. Denn wenn Descartes in der sechsten Meditation schreibt, die Natur lehre ihn, welche Dinge zu suchen und welche zu meiden seien, dann hebt er hervor, dass es dazu keiner weiteren Einsicht bedürfe. Die Natur lehrt, indem sie Schmerzen oder Wohlgefallen vermittelt. Sie bringt uns dazu, bestimmte Dinge zu meiden, ohne dass sie uns dazu berechtigt, ein objektives Urteil über eine den Dingen zugehörige Qualität zu fällen.³ Dass die Natur hier etwas ‚lehrt‘, hat also nichts mit dem Erheben eines Wahrheitsanspruches zu tun. Sie lehrt ein Verhalten, nicht eine Tatsache. Ob es sich mit ihrer *conscientia*, von der Burman gehört haben will, ähnlich verhält, ist allerdings eher unklar.

Zwei Vermutungen lassen sich also bisher formulieren. Erstens scheint die *conscientia* vor allem und in erster Linie von Fähigkeiten und deren Fehlen, oder allgemeiner von der Beschaffenheit dessen zu handeln, der sie hat oder dem sie fehlen. Zweitens scheint sie so etwas wie ein implizites Wissen zu sein. Die erste Vermutung wird sich sicher nicht halten lassen,⁴ die zweite nicht sicher.

Damit wende ich mich der Frage zu, wie weit Descartes wirklich geht, wenn er behauptet, jede seiner Fähigkeiten müsse ihm bekannt sein.

2 Transparenz

§10 In den Auseinandersetzungen und Klärungen, die sich an Behauptung (1) anschließen, wird der Eindruck, dass die *conscientia* vor allem mit Fähigkeiten zu tun habe, stark relativiert.

Descartes selbst beginnt die Debatte um (1), indem er in den ersten Erwiderungen an Caterus eine weitere Formulierung präsentiert: *nihil [potest esse] in me, cujus nullo modo sim conscius.*⁵

¹ Vgl. an Elisabeth, 18.5.1645, AT 4:201. ² Burman, AT 5:179. ³ Med. 6, AT 7:81–3. ⁴ Unten S. 12. ⁵ Resp. 1, AT 7:107.

- (2) Nichts kann in mir sein, ohne dass ich dessen in irgendeiner Weise *consciis* wäre.

Da die ersten Einwände und Erwiderungen dem vorläufigen Text der *Meditationes* beigelegt waren, die Mersenne in Umlauf brachte,¹ wurde vor allem diese zweite Formulierung Gegenstand der Diskussion. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie eine zentrale Rolle im Gottesbeweis der dritten Meditation spielt. Descartes argumentiert, dass die Gottesidee entweder von einer anderen Idee herrühren müsse, die mindestens ebensoviel zum Gegenstand hat, von Gott selbst oder aber von einem Wesen, das Gott hervorbringen könnte. Die letzte Möglichkeit, genauer gesagt, dass ich selbst Urheber der Gottesidee sein könnte, weil ich Urheber des göttlichen Wesens sei, von dem sie handelt, kann Descartes anhand von (2) ausschließen: Wenn ich so etwas könnte, dann müsste ich das wissen. Dann wäre auch die Gottesidee nicht mehr, was sie war: die Idee eines Wesens, das alles das hat, was mir fehlt. Da es mir hier nicht um den Gottesbeweis geht, kümmere ich mich nicht weiter um die Details; hier reicht der Hinweis auf die Wichtigkeit der These (2).

Die Einsicht in seine eigene Mangelhaftigkeit hat Arnauld nicht daran gehindert, zwei interessante Einwände gegen die These vorzubringen, dass dem Geist alles in ihm notwendig bekannt sei. Zum einen versteht es sich einfach nicht von selbst, dass jemand ohne Zweifel weiß, was er kann. Im *Discours* schreibt Descartes selbst, die Welt bestehe fast nur aus zwei Arten von Menschen: Die einen halten sich für klüger, als sie sind, die anderen sehen ein, dass sie das Denken lieber anderen überlassen. Auch diese können sich irren, denn er sagt selbst, er hätte beinahe zu ihnen gehört.² Wenige Seiten vor der Stelle in der dritten Meditation, an der sich Behauptung (1) findet, äußert Descartes zudem die Vermutung, es gebe vielleicht eine ihm unbekanntere Fähigkeit in ihm, die ihm die Dinge der Außenwelt vorspiegele.³ Da er es folglich nicht für absurd hält, so etwas anzunehmen, wird er sagen müssen, warum es nicht der Fall ist.⁴

Eine Fähigkeit kann dem, der sie hat, offenbar solange verborgen bleiben, wie er sie nicht ausübt. Arnauld weist auf das Kind im Mutterleib hin, das die Fähigkeit zu denken (*cogitandi*) habe, sie aber noch nicht in sich bemerken könne: *ejus conscia non est*.⁵ Der Fall ist nicht so allgemein, wie man es wünschen könnte: Denn ob ein Kind, das laut Annahme eben nicht jetzt, sondern erst später einmal denken kann, tatsächlich auch jetzt die Fähigkeit zum Denken hat, ist nicht klar. Ob wir in uns bemerken, was wir der Möglichkeit nach können, oder ob wir wissen, wozu wir tatsächlich fähig sind, sind zwei verschiedene Fragen. Glücklicherweise macht Descartes keinen Unterschied zwischen Möglichkeiten (*potentiae*) und Fähigkeiten (*facultates*),⁶ so dass er gewissermaßen auf beide Fragen antwortet.

Seine Antwort ist bemerkenswert. Was Arnauld von den Fähigkeiten verneine, dass sie nämlich jeder bemerke, der sie hat, behaupte er selbst nur von den *Tätig-*

¹ An Mersenne, 24.12.1640, AT 3:267. ² *Discours* 2, AT 6:15–6. ³ *Med.* 3, AT 7:39; Newman 1994:493. ⁴ Norton 1968. ⁵ *Obj.* 4, AT 7:214. ⁶ *Notae in Programma* 14, AT 8B:361.

keiten des Geistes: *quod de operationibus intellexi, & ille de potentiis negat*.¹ Später schreibt er, dass nichts im Geist sei, was nicht *in dem Augenblick*, in dem es im Geist sei, von diesem bemerkt würde.² Damit geht Descartes, offenbar ohne Bedenken, zu einer nunmehr dritten Fassung der fraglichen Behauptung über.

- (3) In dem Augenblick, indem ich etwas tue, bemerke ich, dass ich es kann.

Dann ist aber auch die *conscientia* eigentlich ein Wissen um das, was ich gerade tue.

- (D4) Unmittelbarer Gegenstand der *conscientia* kann nur eine gegenwärtige Tat dessen sein, der die *conscientia* hat.

Das wird noch ziemlich wichtig werden.³ Fähigkeiten scheinen nur mittelbar, in einem abgeleiteten Sinn Gegenstand der *conscientia* zu sein: Die Wirklichkeit (*actualitas*) kommt hier vor der Möglichkeit (*facultas*). Dass eine bloße Möglichkeit eigentlich gar nichts sei, schreibt Descartes auch in der dritten Meditation: *proprie loquendo nihil est*.⁴ Eigentlicher Gegenstand der *conscientia* kann also nur die gegenwärtige oder vergangene Ausübung einer Fähigkeit sein. Ob nur Handlungen oder auch andere Tätigkeiten oder ‚Widerfahrnisse‘ unmittelbarer Gegenstand der *conscientia* sein können, ist noch nicht ausgemacht. Robert McRae wählt eine allgemeinere Formulierung: „to be conscious is pre-eminently to know what we are doing or to know what is happening to us“.⁵

§11 Damit ist die erste der oben angestellten Vermutungen⁶ bereits widerlegt: Die *conscientia* handelt nicht in erster Linie von Fähigkeiten und Unfähigkeiten. Es bleibt zwar auch sinnvoll, vom Wissen um die eigenen Fähigkeiten zu reden, bevor ich sie ausübe. Dann aber handelt es sich nicht um eine *conscientia*, die ein mögliches Tun zum Gegenstand hat, sondern um die Möglichkeit, dass ein wirkliches Tun Gegenstand der *conscientia* wird, also eine mögliche *conscientia*. Eine Tätigkeit oder Handlung, schreibt Descartes, bemerke ich immer zur Zeit ihrer Ausführung, eine Fähigkeit aber nur *möglicherweise*, nämlich immer dann, wenn ich sie ausübe: *notandum est, actum quidem, sive operationum, nostrae mentis nos semper actu conscios esse; facultatum, sive potentialium, non semper, nisi potentiâ*.⁷ Das ist ein himmelweiter Unterschied. Ein Inspektor, der jemanden kennt, der möglicherweise der Mörder ist, ist einen guten Schritt weiter als einer, der möglicherweise jemanden kennt, der der Mörder ist. Wer nicht einmal der Möglichkeit nach einen Mörder kennt, sollte besser nicht Inspektor werden.

Immerhin ist damit der vorhin festgestellte Sprachgebrauch rehabilitiert. Wenn von der *tenuitatis conscientia* die Rede ist, handelt es sich um eine verkürzte Rede: Was genau genommen nur indirekt Gegenstand der *conscientia* ist, wird zu dem,

¹ Resp. 4, AT 7:232. ² Ebd. S. 246. ³ Unten S. 53. ⁴ Med. 3, AT 7:47. ⁵ McRae 1972:57.
⁶ Oben S. 10. ⁷ Resp. 4, AT 7:246.

wovon sie scheinbar unmittelbar, aber vielleicht *implizit*, handelt.

(D5) Mittelbar kann die *conscientia* von Fähigkeiten oder Möglichkeiten handeln.

Das kann sie auf zwei Weisen: Eine Fähigkeit kann sich darin zeigen, dass ich sie ausübe. Oder die *conscientia* kann möglicherweise, aber eben nicht schon jetzt, von der Ausübung einer noch nicht entdeckten Fähigkeit handeln. All das bedeutet nun nicht weniger, als dass der Satz aus der dritten Meditation eigentlich folgendermaßen hätte lauten müssen.

(4) Wenn ich etwas tun könnte, dann *könnte* ich auch bemerken, dass ich es tue.

Diese Version ist weiter denn je von der ursprünglichen Behauptung entfernt, dass ich jede meiner Fähigkeiten ohne Zweifel bemerke. Harmlos wäre der Übergang nur dann, wenn ich auch stets alles bemerken würde, was ich jemals an mir bemerken könnte.

Den Satz (1) aus der dritten Meditation betrifft das *nicht*. Denn dort hatte Descartes ja nicht nach einer beliebigen Fähigkeit gefragt, sondern nach der Kraft, sich selbst zu erhalten. Das ist offenbar eine Fähigkeit, die derjenige, der sich mit ihrer Hilfe erhält, jederzeit ausüben muss. Also müsste er *diese* Fähigkeit auch jederzeit in sich bemerken.¹

Umso fraglicher ist dagegen Behauptung (2): Nichts könne in mir sein, ohne dass ich dessen in irgendeiner Weise *consciens* wäre. Das wäre nur dann harmlos, wenn nichts außer dem ‚in mir‘ wäre als das, was ich gerade ‚bewusst‘ tue. Aber auch wenn die *conscientia* nicht vom Denken (*cogitare*) trennbar sein sollte, scheint es doch möglich, dass es etwas in mir gibt, was kein gegenwärtiger Denktakt, keine *cogitatio* ist. Oder es könnte wenigstens etwas am Denken geben, was mir nicht vollständig bekannt ist, während ich denke.

§12 Dieser Einwand wird mich ein wenig aufhalten, da er vor allem darauf beruht, dass der Hintergrund, vor dem die Behauptungen (1–4) zu sehen sind, nicht genügend klar ist. Es gibt einiges nachzutragen. Das lohnt sich, weil (1–4) den Eindruck vermitteln, dass die *conscientia* unter allen Umständen von allem handle, was ‚im Menschen‘ ist. Ob das so richtig ist, ist für ein Verständnis der *conscientia* wesentlich.

Kann es etwas ‚in mir‘ geben, was kein ‚bewusstes‘ Denken ist? Es ist keinesfalls so, dass Descartes das einfach bestreitet. Im *Discours* schreibt er, die Tätigkeit des Denkens (*penser*), durch die man etwas glaube, unterscheide sich von der, durch die man wisse, dass man es glaube, und es trete oft die eine ohne die andere auf.² Daher müsse man sich eher nach den *Taten* der Vernünftigen richten als nach ihren Worten. Offenbar drückt sich in ihren Taten etwas aus, was man ‚Glauben‘ nennen

¹ Kemmerling 1996:164, fn.3. ² Discours 3, AT 6:23.

kann, auch ohne dass die, die offenbar danach handeln, selbst wissen, dass sie diesen ‚Glauben‘ haben.

In den Erwiderungen an Bourdin schreibt Descartes zweitens, möglicherweise entdecke er in Zukunft Dinge in sich, die er bisher nicht bemerkt habe.¹ An der bereits erwähnten Stelle in der dritten Meditation spricht er außerdem von spontanen Impulsen (*impetus*), die ihn dazu verleiten, etwas anzunehmen.² Da sich diese Antriebe auch gegen seinen Willen einstellen, könne eine Fähigkeit in ihm sein, die er nicht kontrollieren kann, ja nicht einmal in sich bemerkt. Wer sehe denn nicht, wendet auch Arnauld gegen Descartes ein, dass vieles im menschlichen Geist sein könne, was dieser nicht bemerkt?³

In der dritten Maxime seiner *morale par provision* schreibt Descartes, man solle sich an den Gedanken gewöhnen, dass nichts so sehr in unserer Macht stehe wie das eigene Denken (*penser*).⁴ Einem unbekanntem Kritiker gegenüber erklärt er, dieser Satz gelte auch dann, wenn man ihn nicht nur auf Überlegungen und Gedanken beziehe, sondern auf die sinnliche Wahrnehmung und die willentliche Bewegung. All das stehe nur so weit in unserer Macht, wie es von unserem Denken abhängt.⁵ Das bedeute aber nicht, schreibt er an Mersenne, dass wir vollständig über unsere Gedanken verfügen.⁶

An der sinnlichen Wahrnehmung und der willentlichen Bewegung sind jedenfalls körperliche Prozesse beteiligt, die nicht unmittelbar vom Denken abhängen. Sogar die bloßen Vorstellungen körperlicher Dinge bringt der Geist laut Descartes dadurch zustande, dass er das Hirn dazu veranlasst, in bestimmter Weise tätig zu werden.⁷ Dennoch zählt Descartes all das offenbar zu dem, was in ihm ist. Denn an Arnauld schreibt er, es gebe durchaus vieles *in ihm*, was er nicht in sich bemerke (*quae nondum adverto*):⁸ zum Beispiel, wie genau der Geist es fertigbringe, die Hirnströme in Bewegung zu setzen, und in welcher Weise er mit dem Körper verbunden sei.⁹

Descartes macht hier eine Behauptung, die nicht eben als cartesisch gilt: Nicht alles ‚in mir‘ ist mir ohne weiteres ‚bewusst‘. Das scheint das glatte Gegenteil von dem zu sein, was Bernard Williams über Descartes sagt: „Descartes will go on to hold ... that it is a mark of propositions about the mental life that they are incorrigible and evident, and that mental states are fully available to consciousness“.¹⁰ Es verträgt sich aber offenbar auch nicht ohne weiteres mit Behauptung (2).

§13 Ein Teil der Lösung liegt in der jeweiligen Bedeutung des ‚in mir‘ in den folgenden beiden Behauptungen:

- (5) Einiges ‚in mir‘ entzieht sich meiner Kenntnis.
- (2') Nichts ‚in mir‘ entzieht sich meiner *conscientia*.

¹ Resp. 7, AT 7:515. ² Med. 3, AT 7:38. ³ Obj. 4, AT 7:214. ⁴ Discours 3, AT 4:25.
⁵ An ***, 3.1638, AT 2:36. ⁶ An Mersenne, 3.12.1640, AT 3:249. ⁷ Ebd. S. 414; Passions 1,21, AT 11:344–345. ⁸ Resp. 4, AT 7:219. ⁹ An Elisabeth, 21.5.1643, AT 3:665; Principia 1,48, AT 8A:23. ¹⁰ Williams 1978:84–5.

Zusammen mit (D2) ergibt das erst einmal einen direkten Widerspruch: Die *conscientia* schien ja ein Kennen oder Bemerken zu sein.¹

Wenn Descartes aber sagt, es gebe vieles ‚in ihm‘, ohne dass er davon wisse (5), spricht er aber über sich als Menschen. Die Behauptung (2'), dass nichts ‚in ihm‘ sein könne, dessen er nicht *consciens* wäre, bezieht sich dagegen nicht auf den Menschen, ja nicht einmal auf die ‚Psyche‘ des lebensweltlichen Menschen.²

Den unbekanntem Kritiker des *Discours* weist Descartes darauf hin, dass es sich nicht von selbst verstehe, dass wir unsere Gedanken besser kontrollieren als alles andere. Es bedürfe vielmehr einiger Übung, um zu unterscheiden, was wirklich zu unseren Gedanken zählt und was nicht. Wer glaube, es gebe etwas ihm Unbekanntes in seinem Geist, unterliege einem Vorurteil, das sich von selbst einstelle und nur mühsam beseitigt werden könne.³

An den Beginn der Wissenschaft stellt er also eine Besinnung auf das, was ‚wirklich‘ zu unserem Geist gehört. Das bedeutet aber, dass wir erst einmal einige Mühe darauf verwenden müssen, weniger zum Geist zu zählen, als wir gewöhnlich ‚in uns‘ ansiedeln. Dabei entsteht der *reine* Geist: Etliches von dem, was sonst ‚in uns‘ zu sein scheint, ist aus ihm entfernt worden. Um das zu bekräftigen, leitet Descartes die dritte Meditation mit den Worten ein: „Ich werde nun die Augen schließen, die Ohren verstopfen, alle Sinne fortnehmen und die Bilder der körperlichen Dinge aus allen meinen Gedanken entfernen, oder sie, weil das kaum möglich ist, sie als leer und nichtig betrachten, und mich nur mit mir selbst unterreden und tiefer in mich hineinblicken, und versuchen, mich mir selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen.“⁴ Offensichtlich geht es hier auch darum, etwas ‚aus mir‘ zu *entfernen* oder sogar dort zu belassen, aber zu ignorieren. Der Geist, von dem Descartes in der zweiten Meditation spricht, ist nicht einfach unser ‚Innenleben‘.

§14 Mit etwas Mühe, sagt Descartes also, können wir auch auf etwas Geistiges stoßen, das nicht vom Körper abhängt. Das aristotelische Dogma von der Körpergebundenheit allen Erkennens⁵ überwindet er, indem er das zu seiner Zeit übliche körperliche Verständnis der Ideen⁶ durch eine, von Gott auf den Menschen übertragene, augustinische Konzeption ersetzt.⁷ Der cartesische Geist kann auch ohne Hilfe des Körpers Ideen haben.⁸

Welche sind das? In einem Brief an Mersenne spricht er von Ideen, die wir annehmen, ohne dass dabei ein Bild eine Rolle spiele.⁹ Von einer geistigen Erinnerung,

¹ Oben S. 9. ² Vgl. Med. 2, AT 7:33 & Med. 3, AT 7:50 mit Med. 6, AT 7:81,24–5 & Resp. 4, AT 7:229,23–4. Vgl. Cottingham 1985; 1992a:243; Rozemond 1998:12; AT 10:423; AT 9A:214–5. Vgl. auch Sepper 1996:32, fn. 33. ³ An ***, 3.1638, AT 2:37. ⁴ Med. 3, AT 7:34. ⁵ De anima 3,7, 431a16–17; vgl. Eustachius, Physica 3,4,1,3, 1634/3:282. ⁶ Gassendi, Disquisitio 6,1,2, 1658/3:387b; Michael 1989a. ⁷ *** an Mersenne, 19.5.1641, AT 3:376; Descartes an Mersenne 7.1641, AT 3:392–3; Regulae 12, AT 10:419; Grabmann 1936. ⁸ Vgl. Perler 1996:25–31; Patterson, in Crane&Patterson 2000:79–88. ⁹ An Mersenne. 7.1641, AT 3:395.

die auch ohne Hilfe des Körpers funktioniert, spricht er in einem Brief an Mesland.¹ In den *Passions de l'Âme* bemerkt Descartes kurz, der Geist könne sich auch selbst affizieren. Wenn der Geist etwa an sich bemerke, dass er etwas will, dann spiele die körperliche Einbildungskraft keine Rolle.² Es gibt hier nichts einzubilden. In den *Passions* geht er aus eben dem Grund nicht näher darauf ein: Er will dort von der Wirkung des Leibes auf den Geist sprechen — und bei einer solchen Selbstaffektion des Geistes sei der Körper ja nicht beteiligt.³ In den Erwidernungen an Pierre Gassendi bringt er ein weiteres Beispiel. Wenn wir während eines Traumes bemerken (*advertimus*), dass wir träumen, dann sei der Traum eine Leistung der Einbildungskraft, das Bemerkende aber nicht.⁴

Das sind allerdings Fälle, in denen der Geist mit der Einbildungskraft zusammenarbeitet, auch wenn er in dem, was er beiträgt, nicht auf sie angewiesen ist. Denn bemerken, dass er träumt, wird er nur, wenn er träumt. Und wollen wird er nur, was er sich vorstellen kann. In den *Passions* nennt Descartes jedoch einen klaren, wenn auch eher abstrakten Fall körperloser Selbstaffektion. Wenn die Seele in sich den Willen bemerke, Gott zu lieben, oder ihre Gedanken überhaupt auf einen immateriellen Gegenstand richte, sei kein Körper, weder ursächlich noch ergänzend, beteiligt.⁵

Die Rechtfertigung der Behauptung (1) ergibt sich also einfach aus den zweieinhalb Meditationen, die man vollziehen muss, um auf sie zu stoßen. Sie gilt für den gereinigten Geist. Behauptung (2) wird unmittelbar durch einen entsprechenden Bedingungssatz eingeleitet. „Außerdem habe ich nicht untersucht, was die Ursache von mir sei, insofern ich aus Geist und Körper bestehe, sondern ausschließlich und gesondert (*praecise tantùm*), insofern ich eine *res cogitans* bin. . . . Denn so konnte ich mich weit besser von Vorurteilen befreien, auf das Licht der Natur achten, mich selbst befragen und als gewiss behaupten, dass nichts in mir sein könne, dessen ich in keiner Weise *consciens* bin.“⁶

„Ich“ kann also genau deshalb wissen, was in mir ist, weil „ich“ eine *res cogitans* bin.⁷ Also:

- (6) Wenn die *res cogitans*, als solche betrachtet, etwas könnte, dann wüsste sie das.

Zu dem, was Descartes in den ersten zweieinhalb Meditationen schrittweise in Zweifel zieht und ausklammert, gehört auch einiges von dem, was ein Mensch möglicherweise nicht in sich bemerkt. Es scheint daher nur das wirklich Gegenstand der *conscientia* zu sein, was nach all dem übrig bleibt. Das muss aber nicht so sein. Im wirklichen Leben könnte alles, was in der dritten Meditation nicht mehr vorkommt, durchaus noch Gegenstand der *conscientia* sein, denn dann gilt ja auch Behauptung

¹ An Mesland, 2.5.1644, AT 4:114. ² *Passions* 1,9, AT 11:350; vgl. Baier 1976:37.

³ Meier 1913. ⁴ *Resp.* 5, AT 7:358–9. ⁵ *Passions* 1,19, AT 11:342–3. ⁶ *Resp.* 1, AT 7:107.

⁷ Vgl. AT 9:88, fn.a; an Mersenne, 31.12.1640, AT 3:273.

(2) nicht ohne weiteres.

Wenigstens aber gilt: Was in mir ist und weder mit der Außenwelt noch mit dem eigenen Körper zu tun hat, ist auf jeden Fall Gegenstand meiner *conscientia*. Es ergibt sich ein Resultat, das die hier vor allem verfolgte Fragestellung betrifft: Was vollständig meiner Kontrolle unterliegt, ist ebenso unmittelbarer Gegenstand meiner *conscientia* wie das, was ich auch ohne Hilfe eines Körpers tun kann. Das ist nur bedingt hilfreich: Es handelt sich um hinreichende, nicht notwendige Bedingungen an mögliche Gegenstände der *conscientia*. Es folgt nicht, dass sie *nur* von vollständig Kontrollierbarem oder Unkörperlichem handle.

§15 Es sind aber nicht alle Bedenken aus der Welt. Denn neben dem, was vom Körper abhängt, gibt es eine weitere Gruppe respektabler Dinge, die im Geist sind, ohne dass dieser sie ohne weiteres bemerkt: die sogenannten angeborenen Ideen.¹ An Voëtius schreibt Descartes, der Junge, den Sokrates im *Menon* befrage,² entnehme die Antworten seinem Geist (*ex mente propriâ*), obwohl er sie nie zuvor darin bemerkt habe (*quas priùs in eâ fuisse non notaverat*).³ Die angeborenen Ideen sind also im Geist, ohne diesem stets präsent zu sein.⁴

Wenn nun eine angeborene, unkörperliche Idee in meinem Geist sein kann, ohne dass ich das bemerke, dann scheint auch durch die Reinigung des Geistes noch nicht alles geklärt. Solange noch ein mathematischer Beweis zu führen bleibt, gibt es etwas im *reinen* Geist, von dem wir noch nichts wissen.⁵ Daran können auch zweieinhalb Meditationen nichts ändern.

Nun sind angeborene Ideen aber offenbar mit Fähigkeiten vergleichbar. Sie sind der Möglichkeit nach in uns, insofern wir nämlich die Fähigkeit haben, sie ans Licht zu bringen.⁶ Wenn ich eine Fähigkeit nicht ausübe, bin ich ihrer aber nur möglicherweise, also eben nicht wirklich *consciens*. Solange ich eine angeborene Idee also nicht betrachte oder entwickle, dürfte sie daher auch nicht wirklich Gegenstand meiner *conscientia* sein. Was aber, wenn ich sie dann betrachte? Wer die Idee eines mathematischen Dreiecks hat, weiß noch nicht alles darüber. Dass die Winkelsumme des Dreiecks 180 Grad beträgt, weiß er unter Umständen nur implizit: Er kann durch eigene Überlegung darauf kommen. Der Geometer, schreibt Descartes an Gassendi, habe eine *vollständige* Idee des Dreiecks, noch bevor er all dessen Eigenschaften erkannt hat.⁷ Das bedeutet, dass sich meine *conscientia* weiter erstreckt, als mir ohne weiteres klar ist. Sie handelt bereits implizit von der Winkelsumme eines Dreiecks, bevor ich diese kenne.

§16 Vielleicht hat die *conscientia* also so viel mit dem Bemerken und Kennen gemeinsam, dass sie kein vollständiges Wissen ist. Wenn ich jemanden kenne, weiß ich ja auch nicht notwendig alles über ihn.

¹ Vendler 1972:174–8. ² Menon 82A. ³ An Voëtius, AT 8B:167. ⁴ Vgl. Menn 1998:284.
⁵ (Rodis-)Lewis 1950:72–94. ⁶ Resp. 3, AT 7:189; Notae, AT 8B:361. ⁷ Resp. 5, AT 7:368.

(D6) Wer einer Sache *consci*us ist, muss nicht alles über sie wissen.

Nun fragt sich, ob eine Behauptung wie (2) dann vertretbar ist: dass wir von allem in uns wenigstens ansatzweise Kenntnis haben.

Die Fähigkeit, eine angeborene Idee zu entwickeln, muss wohl im Geist sein, bevor die Idee selbst in ihm ist. Es muss sich auch um eine Fähigkeit des *reinen* Geistes handeln, die nicht auf einer körperlichen Grundlage beruht. Also scheint es immer noch etwas im Geist zu geben, ohne dass dieser es bemerkt. Dass der Geist all dessen *consci*us sei, was in ihm ist, kann dann nur Folgendes bedeuten: Er kennt bereits etwas, das er nur näher zu betrachten braucht, um darauf zu stoßen. Er kann dann nichts Neues in sich entdecken, sondern nur neue Seiten am Alten.

Die Idee der Ausdehnung ist laut Descartes zum Beispiel *eminent*er in der Idee enthalten, die der Geist von sich selbst hat.¹ Die Gottesidee ist nicht in derselben Weise ‚in mir‘. Wie sie sich aber aus der Idee entwickeln lässt, die der Geist von seiner eigenen Tätigkeit hat, führt Descartes in der dritten Meditation vor: Wer zweifelt, ist unvollkommen, und die Idee der Unvollkommenheit setzt die der Vollkommenheit voraus.²

Damit ergibt sich eine Möglichkeit, dem Satz (2) Recht zu geben: Die Idee des Denkens ist notwendiger und stets gegenwärtiger Gegenstand der *conscientia*. Wenn sich tatsächlich alle anderen angeborenen Ideen aus dieser einen entwickeln lassen, dann sind sie ebenfalls ständig, aber implizit gegenwärtig.

3 Substanzen und ihre Attribute

§17 Bisher scheint es also, als sei nur eine Tätigkeit, solange sie andauert, unmittelbar Gegenstand der *conscientia*. Alles, wovon sie sonst handeln kann, leitet sich mittelbar hieraus ab, indem sich in einer Tätigkeit nämlich eine Beschaffenheit oder Fähigkeit des Tätigen ausdrückt, oder indem sich eine Idee aus einer anderen ableiten lässt. Wenn der reine Geist all dessen *consci*us ist, was in ihm ist, dann ist offenbar *nichts weiter* unmittelbar in ihm als solche Tätigkeiten.

Damit hängt ein Einwand zusammen, der Descartes buchstäblich von allen Seiten entgegengehalten worden ist: Er habe zwar etwas Geistiges am Menschen isoliert, aber nicht gezeigt, dass es auch getrennt vom Menschen *Bestand* haben könne. Vielmehr scheine das Denken (*cogitare*) weiterhin eine Leistung des Körpers zu sein.³ Ob die *res cogitans* körperlich sei oder nicht, ist nicht meine Frage, deshalb deute ich die Antwort nur an. Descartes entgegnet im Wesentlichen, dass er den Geist in der zweiten Meditation auf eine Weise in den Blick gebracht habe, die überhaupt nicht an Körperlichkeit denken lässt. Wenn man den Geist nicht am lebensweltlichen Menschen, sondern voraussetzungslos und für sich betrachte, dann habe man

¹ Med. 3, 7:45; Cronin 1987:137. ² Vgl. Med. 4, AT :53. ³ Obj. 2, AT 7:122; Obj. 3, 173; Obj. 4, 203–4; Obj. 5, 260; Obj. 6, 421;

es durchaus mit einer eigenständigen, vollständigen Substanz zu tun.¹

Dass der Geist eine Substanz sei, kann Descartes behaupten, weil er über eine besondere Version des Substanzbegriffes verfügt.² Wenn er das Wort gebraucht, meint er zwar auch etwas, was einer Prädikation zugrundeliegt. Die Definition, die er im Anhang zu den zweiten Erwiderungen gibt, stellt das in den Vordergrund. Er meint aber nicht etwas, was länger Bestand haben könnte als seine Eigenschaften. Denn eine Substanz, schreibt er, können wir prinzipiell nur anhand ihrer Eigenschaften erkennen. Wo wir keine Eigenschaften erkennen, da sehen wir auch keine Substanz.³ Wenn die betreffenden Eigenschaften nicht bleibend, sondern zeitlich begrenzt sind, muss auch die entsprechende Substanz nicht dauerhafter sein.

In den *Principia* definiert er eine Substanz als etwas, was keiner anderen Sache bedarf, um zu existieren.⁴ Das bedeutet, dass sich Substanzen durch Trennbarkeit von anderem auszeichnen. Sie sind die Gegenstücke zu deutlichen Begriffen, denn deutlich ist ein Begriff dann, wenn er das, was er bezeichnet, klar von anderem abgrenzt.⁵ Wenn Descartes also am Ende der zweiten Meditation feststellt, dass er seinen Geist *deutlicher* erkenne, als alles andere,⁶ hat er bereits gesagt, dass der Geist eine Substanz ist. Er ist dann sogar *eher* eine Substanz als der Körper.

§18 Wenn eine Substanz nicht dauerhafter ist als ihre Eigenschaften, kommt es darauf an, ob sich in der *res cogitans* bleibende Eigenschaften finden. Die zwei Arten von Substanzen, die Descartes kennt, zeichnen sich bekanntlich durch je ein substantielles Merkmal aus: Ausdehnung (*extensio*) und Denken (*cogitatio*). In den Erwiderungen gegenüber Hobbes macht er sich die Mühe, den Unterschied zwischen *cogitatio* und *extensio* noch einmal auszuführen. Arten der Ausdehnung seien Größe, Form und Bewegung. Er spricht hier von Akten (*actus*) der ausgedehnten Substanz, meint aber offenbar nicht wirklich, dass Körper aus eigener Kraft tätig sind. Was dem reinen Geist zukommt, kann dagegen nur als Tätigkeit bezeichnet werden. Die *res cogitans* kann verstehen, wollen, einbilden und empfinden.⁷ In den *Principia* besteht der Unterschied darin, dass der Körper ausgedehnt *ist*, der Geist aber *cogitationes hat*.⁸

Dahinter verbirgt sich ein bemerkenswerter Unterschied. Descartes unterscheidet hier nicht nur eine ausgedehnte von einer denkenden, sondern offenbar viel allgemeiner eine *bleibende* von einer ‚*flüchtigen*‘ Substanz.

Die ausgedehnte Substanz *ist* ausgedehnt, und weil sie ausgedehnt ist, kann ihr eine bestimmte Form, Größe oder Bewegung zukommen. Hier scheint etwas Bleibendes, die Materie, eine Form anzunehmen. Auch die Form ist ja bleibend. Für die denkende Substanz gilt das nicht. Sie ist nicht auf bestimmte Weise beschaffen, so dass sie denken kann, sondern ihre Beschaffenheit erschöpft sich darin, dass sie denkt.⁹ Denken *geschieht* aber. Das heißt, Denkakte (*cogitationes*) sind *vorüberge-*

¹ Resp. 4, AT 7:222. ² Marion 1996. ³ AT 7:161. ⁴ Principia 1,51–2, AT 8A:24–5.

⁵ Gewirth 1943. ⁶ AT 7:33. ⁷ Resp. 3, AT 7:176. ⁸ Principia 1,64, AT 8A:31.

⁹ Ross 1988:220.

hende Modifikationen des Geistes. ‚Im‘ reinen Geist sind nur Ereignisse und Tätigkeiten; daher bezieht Behauptung (2) ihr Recht.

Dass Descartes sich nicht beirren lässt, was die Unbeständigkeit der *res cogitans* angeht, sollte man ihm durchaus zugute halten. Er definiert den Geist rein operational und lässt sich trotz des Titels ‚Substanz‘ nicht dazu hinreißen, ihn als gleichbleibendes Ding zu betrachten.¹ Wer nichts tut (oder erleidet), ist kein Geist. Was man weiter von einem Geist verlangen könnte, sieht er auch Gassendi gegenüber nicht ein.²

Bourdin macht das mehr als deutlich. Wenn der Gegenstand der *conscientia*, ebenso wie diese selbst, etwas Vorübergehendes sei, dann könne Descartes zwar wissen, dass er existiert, *während* er an seiner Existenz zweifelt. Er könne aber nicht wissen, ob er zuvor existiert hat, ob er weiterexistieren wird, und natürlich könne niemand außer ihm wissen, ob er existiert. Das ist recht wenig.³ Ohne eine Zeitdimension wird man nämlich kaum eine Substanz von einer Eigenschaft oder Tätigkeit unterscheiden können. In einem so kurzen Augenblick der Gewissheit kann der Meditierende folglich auch nicht sehen, ob er ein Körper ist oder nicht.

§19 Leider zeigt Descartes wenig Verständnis für Bourdins Einwände, so dass sich seinen Erwiderungen nichts Brauchbares entnehmen lässt. Aber auch Arnauld begreift gut, was Descartes hier sagt. Deshalb formuliert er zwei treffende Einwände, denen dieser wohlwollender entgegnet.

Erster Einwand. Wenn das Wesen der *res cogitans* genauso flüchtig ist wie deren *cogitationes*, was sollen wir dann über einen Menschen sagen, der gerade nicht denkt? Dann könnte es doch sein, schreibt Arnauld, dass jemand, der schläft, eigentlich gar niemand ist, sondern nur ein Körper.⁴ Descartes antwortet postwendend, wenn auch knapp. Immerhin trifft er eine bemerkenswerte Feststellung: Was wir im Traum erleben, ist Gegenstand unserer *conscientia*: *nihil in somnijs cogitamus, quin eo ipso momento simus cogitationis nostrae conscij*.⁵ Mit dem Wachsein hat die *conscientia* also offenbar nichts zu tun.⁶

Das sollte niemanden überraschen, denn immerhin hält Descartes es ja für möglich, dass ihm der Inhalt der ersten drei Meditationen im Traum durch den Kopf geht.⁷ Und wie sollte er dann sonst behaupten können, er sei einer Fähigkeit *conscius*? Umgekehrt bedeutet das natürlich, dass Descartes einen traumlosen Schlaf nicht zulassen kann; jedenfalls wäre das dann nicht der Schlaf eines beseelten Menschen.

Zweiter Einwand. Wenn die *res cogitans* exakt so lange besteht, wie sie denkt, bleibt Behauptung (1) trotz allem problematisch. Zwar ist es so, dass die *res cogitans* notwendig bemerken müsste, wenn sie etwas tut, was sie aufrecht erhält. Vielleicht aber, schreibt Arnauld,⁸ tut sie genau das die ganze Zeit. Denn es ist ja allein das Denken (*cogitatio*), die den reinen Geist ausmacht, und das ist etwas, was er selbst

¹ Gegen Ryle 1949:19; Jaynes 1970:226. ² Resp. 5, AT 7:359. ³ Obj. 7, AT 7:501–2. ⁴ An Descartes, 7.1648, AT 5:214. ⁵ An Arnauld, 29.7.1648, AT 5:221. ⁶ Vgl. Perler 1998:165. ⁷ Med. 2, AT 7:29. ⁸ AT 5:213–4.

zustande bringt. In *Des vrayes et des fausses idées* schreibt er: *c'est peut estre cette pensée d'elle même [de l'ame] qui fait son essence*.¹ Was dem Geist hier entgeht, ist dann nicht, dass er die Fähigkeit ausübt, mit der er sich de facto erhält. Dass er denkt, weiß er. Er begreift aber nicht, dass das Denken das ist, was ihn erhält.

In seiner Antwort führt Descartes die Rede von den substantiellen Merkmalen ins Feld. Das Wort ‚*cogitatio*‘ verwende er, wie er auch in den *Principia* darlege, in zwei Bedeutungen. Einerseits bezeichne er damit einen konkreten Denkakt eines bestimmten Inhalts (*hic vel ille actus cogitandi*),² also eine bestimmte Art und Weise zu denken.³ Andererseits stehe das Wort für die *natura cogitans*, das substantielle Attribut der denkenden Substanz.⁴ Als solches komme die *cogitatio* dem Geist notwendig zu. An Hobbes schreibt Descartes ebenfalls, *cogitatio* könne einerseits für die Tätigkeit zu denken genommen werden, andererseits aber auch für die Fähigkeit dazu, oder sogar für das, was die Fähigkeit hat: *interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in quâ est facultas*.⁵

So gewappnet, entgegnet er dem Einwand, dass die *res cogitans* durchaus über die Fähigkeit verfüge, dieses oder jenes zu denken, aber nicht über die Kraft, sich überhaupt ihre denkende Natur zuzulegen. Was sie denkt, ist ihre Sache, *dass* sie überhaupt denkt, liegt nicht an ihr. Meine Existenz hängt aber nicht davon ab, dass ich etwas Bestimmtes denke, sondern davon, dass ich überhaupt denke.

§20 ‚*Cogitatio*‘ im allgemeineren Sinn der *natura cogitans* kann übrigens nicht einfach Gattungsbezeichnung für *alle* Denkakte sein, so wie ‚Säbelzähntiger‘ in dem Satz ‚der Säbelzähntiger ist ausgestorben‘ für die Menge aller Säbelzähntiger steht. Es muss Oberbegriff für genau *meine* Denkakte sein, unter Ausschluss derer der anderen. Das ist zu Descartes' Zeit ein akutes Problem. Pietro Pomponazzi hatte behauptet, dass der menschliche Geist *entweder* sterblich sei *oder* nicht partikulär, also nicht der Geist je eines einzelnen Menschen.⁶ Das fünfte Laterankonzil von 1513 hatte bereits vorher alle anständigen Philosophen dazu aufgefordert, das Gegenteil zu beweisen.⁷ Es galt also, zu zeigen, dass das Unkörperliche am Menschen nicht allgemein ist, sondern je einen singulären menschlichen Geist ausmacht.

Was Descartes angeht, gibt es nur eine *res extensa*, aber beliebig viele *res cogitantes*.⁸ Er vertritt damit einen Standpunkt, von dem noch Pomponazzi schreibt, keinem sei so etwas eingefallen.⁹ Aber auch wenn Descartes beizeiten von einer partikulären Natur (*natura particularis*) spricht,¹⁰ ist nicht klar, welchem Individuationsprinzip die *res cogitantes* unterliegen.¹¹ Da jeder Geist auch ohne Körper von jedem anderen unterscheidbar sein muss, muss es etwas in ihm *qua res cogitans* geben, was seine Denkakte zusammenhält. Die einzelnen, vorübergehenden Denkakte

¹ Arnauld, *De vrayes ... idées* 27, 1683:314, cap. 27. ² An Arnauld, 12.7.1648, AT 5:221.
³ *Principia* 1,64, AT 8A:31. ⁴ *Principia* 1,63, AT 8A:30–1. ⁵ *Resp.* 3, AT 7:174.
⁶ Kessler, in Skinner&Kessler 1988. ⁷ Denzinger 1991:482–3, Nr. 1440–1. ⁸ Zur *res extensa* vgl. *Principia* 2,11; 2,23; 3,47; *Synopsis* AT 7:14,4–6. ⁹ *De immortalitate animae* 3, 1990:12.
¹⁰ An Arnauld, 29.7.1648, AT 5:221. ¹¹ Vendler 1972:194–5.

leisten das nicht. Denn vermutlich dauert keine von ihnen so lange an wie der Geist, außerdem könnte jeder sie haben.

Dass die *conscientia* gerade hier eine Rolle spielen könnte, ist eine attraktive Idee. Dass wir je ein ‚Bewusstsein‘ haben, scheint uns zu voneinander unterscheidbaren Individuen zu machen. Locke sieht das offenbar so.¹ Ob der cartesische Begriff der *conscientia* ein solches Manöver zulässt, ist aber noch zu klären.²

Damit kehre ich zu den Erläuterungen zurück, die Descartes Hobbes gegenüber macht. Ich hatte sie kurz vor der Stelle verlassen, an der sich zum ersten Mal in den Erwiderungen das Substantiv *conscientia* findet, und zwar in einer ziemlich irritierenden Funktion.

§21 Hobbes gegenüber versucht Descartes, den Unterschied zwischen den beiden substantiellen Attributen (*extensio/cogitatio*) zu verharmlosen. Es gebe einfach zwei Arten von Eigenschaften in der Welt, von denen die einen der ausgedehnten Substanz zukommen, die anderen den denkenden. Während man erstere noch als Ausformungen von Materie begreifen kann, sind letztere gerade nicht Ausformungen eines gegebenen Stoffes. An die Stelle des einen Begriffs der Ausdehnung setzt Descartes hier eine Liste von allgemeinen Titeln, unter die jeder Denkakt gebracht werden könne: *cogitatio, sive perceptio, sive conscientia*.³

Hier scheint sich etwas Neues zu zeigen: Descartes hält ‚*cogitatio*‘ und ‚*conscientia*‘ anscheinend für gleichbedeutend.⁴ Nun bezeichnet *cogitatio* in dieser Liste offenbar nicht den Vollzug eines bestimmten Denkaktes. Schließlich kommen auch umgekehrt weder *conscientia* noch *percipere* oder wenigstens *scire* in den Aufzählungen der einzelnen *cogitationes* vor, die er gibt. Wenn ‚*conscientia*‘ und ‚*cogitatio*‘ hier also dasselbe bedeuten, dann bezeichnen beide nicht einzelne ‚Denkakte‘, sondern die denkende Natur (*natura cogitans*): den Umstand, dass der Geist überhaupt denkt. Wenn aber die *conscientia* selbst die *natura cogitans* wäre, wäre schwer verständlich, wie Descartes sagen kann, er sei seiner Natur *consciens*.⁵ Denn einer Sache *consciens* zu sein, scheint ja dasselbe zu sein, wie *conscientia* von etwas zu haben. Die *conscientia* müsste sich dann selbst zum Gegenstand haben; um solche Selbstverhältnisse wird es später noch gehen.⁶

Was Descartes Hobbes gegenüber sagt, könnte allerdings auch ganz harmlos sein. Er schreibt ja nicht wörtlich, dass ein Verstehen oder Wollen eine Art sei, *consciens* zu sein. Er sagt nur, dass sich Verstehen, Wollen und Empfinden unter den allgemeinen Begriff der *cogitatio, perceptio* oder *conscientia* bringen lassen. Wenn man unter Verwendung des Begriffes *conscientia* definieren kann, was eine *cogitatio* ist, dann kann man wohl auch jede *cogitatio* unter den Begriff der *conscientia* bringen: einfach, indem man das Definierte konsequent anhand der Definition ersetzt. Wie dasselbe mit ‚*perceptio*‘ funktionieren soll, ist nicht ganz klar; aber das ist hier

¹ Locke, Essay 2,27,9, 1975:335. ² Unten S. 191. ³ Resp. 3, AT 7:176. ⁴ So Beyssade 1979:234.
⁵ Resp. 6, AT 7:441; oben S. 9. ⁶ Unten S. 42 & 44.

nicht Thema. (D4) halte ich damit für hinreichend gesichert:¹ Die *conscientia* handelt in erster Linie von vorübergehenden und gegenwärtigen Vollzügen, von allem anderen nur, insofern es daraus folgt.

§22 Dass Descartes bisweilen ‚*conscientia*‘ und ‚*cogitatio*‘ wirklich synonym verwende, ist jedoch nicht so leicht von der Hand zu weisen. Eine prominente Stelle findet sich in einem Brief an den Jesuiten Gibieuf. Dort schreibt er, er entnehme den Grundsatz, dass Abstraktion eine Idee nicht verfälsche, seiner *propre pensée ou conscience*.² Diese Stelle wird von etlichen Autoren angeführt,³ krankt aber daran, dass Descartes hier französisch schreibt.

Die übliche französische Entsprechung für *conscientia* ist nicht *conscience*, sondern *connaissance*,⁴ bisweilen *actuelle connaissance*.⁵ Allerdings übersetzt Clerse-lier gerade an der fraglichen Stelle aus den Erwiderungen an Hobbes mit *conscience & connoissance*.⁶ *Conscience* wiederum bedeutet, wenn Descartes es gebraucht, einfach ‚Gewissen‘.⁷ Das könnte auch im Brief an Gibieuf gemeint sein: Er hat den erwähnten Grundsatz selbst auf dem Gewissen, er hat ihn zu verantworten.⁸

Daisie Radner führt zwei aussagekräftigere Stellen an.⁹ In der zweiten Meditation schreibt Descartes, auch wenn er nicht wirklich etwas sehe, schein er doch zu sehen (*videre videor*), und dass ihm das so schein, sei nichts anderes als ein Denkkakt (*cogitatio*).¹⁰ In den Erwiderungen an Gassendi schreibt er sogar, ein Schluss wie ‚ich laufe, also bin ich‘ sei nur insofern zweifelsfrei, als die *ambulandi conscientia* auch ein Fall von Denken sei.¹¹ Dem ließe sich eine Stelle aus den *Principia* hinzufügen. Descartes schreibt dort ebenfalls, wenn man den Schluss ‚ich laufe, also bin ich‘ von der *conscientia ambulandi* verstehe, dann sei er unbezweifelbar, denn dann nehme man Bezug auf den Geist, der allein spüren oder denken könne, dass er läuft.¹² Bereits in einem Brief aus dem Jahr 1638 schreibt er außerdem, der Schluss ‚*je respire, donc je suis*‘ gelte, wenn man von einer *pensée de respirer* ausgehe, dem *sentiment* oder der *opinion qu'on a qu'on respire*.¹³ In den sechsten Erwiderungen ‚erfahren wir‘ (*experiamur*), dass wir denken.¹⁴

All das spricht dafür, die *conscientia* mit einem Spüren, Meinen oder Beobachten gleichzusetzen. Da all das *cogitationes* sind, scheint die *conscientia ambulandi* einfach ein *cogitare se ambulare* zu sein. In den *Principia* schreibt Descartes ja auch, die Empfindungen von Schmerz und Farbe seien klar und deutlich, solange man sie ausschließlich als Spüren oder Denken betrachte.¹⁵ Unklar oder undeutlich werden

¹ Oben S. 12. ² An Gibieuf, 19.1.1642, AT 3:474. ³ (Rodis-)Lewis 1950:39 & in Ueberweg 1993:311; McRae 1972:55, fn.2; Davies 1990:9; Metzinger&Schumacher 1999:174a.

⁴ AT 9A:39; 85; 124; 153; 167; 180; 239; 241. ⁵ AT 9A:190; 190. ⁶ Resp. 3, AT 9:137.

⁷ An Huygens, 11.6.1636, AT 1:606; Discours 3, AT 6:25 sowie etliche Stellen aus dem Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen: AT 4:203–336; 490; 520; 529; AT 5:210; 282 etc.

⁸ Vgl. Huygens an Descartes, 28.12.1639, AT 2:708. ⁹ Radner 1988:446; vgl. Kenny 1993b:74.

¹⁰ Med. 2, AT 7:29. ¹¹ Resp. 5, AT 7:352. ¹² Principia 1,9, AT 8A:7–8. ¹³ An ***, 3.1638, AT 2:38.

¹⁴ Resp. 6, AT 7:427. ¹⁵ Principia 1,68, AT 8A:33.

sie erst dadurch, dass man sie als Anzeichen eines Sachverhaltes in der Außenwelt, zu der offenbar auch der eigene Körper gehört, auffasst.

§23 Dem Leser der deutschen Übersetzung von Arthur Buchenau dürfte ohnehin kein besonderer Unterschied zwischen *cogitatio* und *conscientia* auffallen, denn hier wird beides meist mit ‚Bewusstsein‘ übersetzt. Kurt Joachim Grau geht in seiner Geschichte des Bewusstseinsbegriffes sogar einfach davon aus, dass ‚*cogitatio*‘ und ‚*conscientia*‘ gleichermaßen ‚Bewusstsein‘ bedeuten, und schlägt vor, mit ‚ich habe Bewusstsein, also bin ich‘ zu übersetzen.¹

Ich halte es für fraglich, ob man überhaupt *conscientia* so übersetzen sollte. Umso weniger kann ich dieser Gepflogenheit zustimmen. Die Übersetzung rechtfertigt sich, wie so oft, durch Mangel an Alternativen. Denn wer ‚*cogitatio*‘ mit ‚Gedanke‘ oder ‚Denkakt‘ übersetzt, vermittelt einen falschen Eindruck vom Wesen der *res cogitans*. Ihre Natur ist es nicht nur, rational zu überlegen, sondern auch, zu empfinden, zu wollen und Einbildungen zu haben.² Aus der Erläuterung, die Descartes in der zweiten Meditation gibt, wird klar, dass er ‚*cogitatio*‘ als Titel für all das verwendet, was einer tun muss, um zu zweifeln: Er *weiß* dann nicht, was er von einer bestimmten *Einbildung* oder *Empfindung* halten soll, *will* aber nichts Falsches *behaupten* und *beschließt*, sich des *Urteilens* zu enthalten.³

Das sind nicht alle Fälle von dem, was wir ‚Denken‘ nennen. Im Gegenteil scheint gerade das, was Frege einen ‚Gedanken‘ nennt, keine cartesische *cogitatio* zu sein.⁴ Bei Descartes ist eine *cogitatio* der Vollzug eines Denkens, also mit Frege gesprochen eher das ‚Fassen‘ eines Gedanken. Ich übersetze daher vorzugsweise mit ‚Denkakt‘.

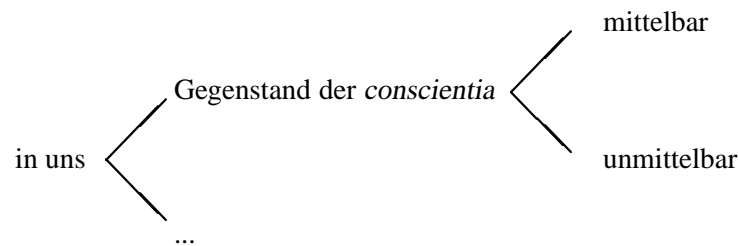
Bevor ich die Frage weiter verfolge, ob *conscientia* eine *cogitatio* sei, werde ich jetzt die beiden Definitionen diskutieren, die Descartes vom Begriff der *cogitatio* gibt. Denn es ist nun entscheidend, was genau eine *cogitatio* ist. Außerdem spielt die *conscientia* hier eine wichtige Rolle, so dass ohnehin niemand, der sich für sie interessiert, an diesen Definitionen vorbeikommen wird. Nicht zuletzt wird sich im Laufe der Besprechung der relevanten Stellen eine endgültige Antwort auf die bisher verfolgte Frage ergeben, was Gegenstand der *conscientia* ist.

4 *Cogitatio*

§24 Im Anhang zu den zweiten Erwiderungen definiert Descartes wie folgt: „Unter dem Namen *cogitatio* fasse ich alles das, was so in uns ist, dass wir dessen unmittelbar *conscius* sind“. *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut ejus immediate conscii simus.*⁵ Diese Definition lässt sich als Aufeinanderfolge von spezifischen Differenzen lesen. Unter dem, was in uns ist, findet

¹ Grau 1922:9–10. ² Med. 2, AT 7:28; Resp. 2, AT 7:160. ³ Med. 2, AT 7:28; vgl. De trin. 10,10,14. ⁴ Anscombe, Events in the Mind, Papers 2:63. ⁵ Resp. 2, AT 7:160.

sich einiges, was so in uns ist, dass wir darum wissen. Davon soll all das *cogitatio* genannt werden, was wir *unmittelbar* in uns bemerken.



Cogitationes sind offenbar grundsätzlich *actus* oder *operationes* des Geistes. Solche Tätigkeiten sollten nicht mit Willensäußerungen im engeren Sinne verwechselt werden. Auch eine Empfindung ist eine *operatio*. Dispositionen wie Mut oder Scharfsinn dürften dagegen nicht zu den *cogitationes* zählen, was wohl aus dem Zusatz *immediate* hervorgeht.

Was ist ‚in uns‘? Im Anhang der zweiten Erwiderungen kann Descartes sich *nicht* auf eine vorher zu vollziehende Reinigung des Geistes berufen. Wenn er *cogitatio* als das definieren würde, was in einer *res cogitans* ist, allein als solche betrachtet, brauchte es auch keine weiteren Zusätze. Es geht also allgemein um Vorgänge im Menschen. Dazu dürften gehören: Verdauung, Funktion der Sinnesorgane, Blinzeln, Urteilen und dergleichen. Es dürfte nicht viel Sinn machen, das ‚in uns‘ als räumliche Bestimmung zu lesen. Wir könnten dann etwa ‚in uns‘ den Atem anhalten, aber nicht ‚in uns‘ unsere Hand bewegen. Die Präposition ‚in‘ sollte hier besser im allgemeinst möglichen Sinn verstanden werden: In einer Sache ist, was ihr als Eigenschaft zukommt oder als Tätigkeit von ihr ausgeht.

Ähnlich spricht Descartes jedenfalls auch in einem Brief an Arnauld von Vorgängen ‚im Geist‘: „Wir sind auch jeder seiner Tätigkeiten *consci*, durch die er die Nerven bewegt, insofern dieses Tun im Geist ist“. ‚Im Geist‘ ist hier, was der Geist tut, nämlich dass er seinen Körper willentlich bewegt.¹

§25 Die Rede ist also von Tätigkeiten, die von mir ausgehen, so dass ich bemerke, dass sie von mir ausgehen. Was leistet nun die letzte spezifische Differenz? Offenbar dient dieser Zusatz dazu, die *cogitationes* von der Verdauung und dem Blinzeln zu unterscheiden, die gleichermaßen ‚in uns‘ stattfinden. Dass Descartes es im Anhang zu den zweiten Erwiderungen nicht dabei belässt, einen Denkakt einfach als Gegenstand der *conscientia* zu definieren, kann zwei Gründe haben. Erstens kann es sein, dass es zwar *keine* mittelbare *conscientia* gibt, er aber eigens darauf hinweisen will, dass sie unmittelbar ist, um keine Missverständnisse zuzulassen. Zweitens

¹ An Arnauld 29.7.1648, AT 5:222.

könnte es sein, dass es auch mittelbare *conscientia* gibt. Einen Fall mittelbarer *conscientia* kennen wir allerdings schon: die *conscientia* der eigenen Mangelhaftigkeit. Was Descartes mit dem Zusatz *immediate* bezweckt, sagt er außerdem selbst: „Ich füge aber ‚unmittelbar‘ hinzu, um das auszuschließen, was aus diesen [*cogitationes*] folgt (*consequuntur*), wie ja auch die willentliche Bewegung eine gewisse Erkenntnis zum Ursprung hat, aber dennoch selbst keine *cogitatio* ist“.¹ Bis er diesen Zusatz macht, sind also körperliche Vorgänge wie willentliche Bewegungen noch im Rennen. Damit sollte spätestens klar sein, dass es auch mittelbare *conscientia* gibt.²

(D7) Mittelbar kann auch ein körperlicher Vorgang Gegenstand der *conscientia* sein.

Die Bewegung meines Armes bemerke ich dann offenbar nicht unmittelbar an mir, sondern mittelbar.

Unmittelbarkeit betrifft ein Verhältnis, also ist nichts schlechthin unmittelbar. Zwischen zwei Häusern, die unmittelbar benachbart sind, befindet sich kein weiteres Haus; Bäume, Wege oder Sträucher vielleicht schon. Wenn jemand unmittelbar für eine Sache verantwortlich ist, dann bedeutet das, dass zwischen ihm und der Sache kein weiterer Verantwortlicher steht. Wenn ich etwas unmittelbar bemerke, dann ist ausgeschlossen, dass ich es erst bemerke, weil ich etwas anderes bemerke. Mittelbares Wissen ist also Wissen auf der Basis von anderem Wissen.³

Übrigens: Wenn etwas Gegenstand meiner *conscientia* ist, dann ist mein Glaube, dass ich es denke, möglicherweise gerechtfertigt, ohne durch anderes vermittelt zu sein; deswegen sollte man die Rechtfertigung von der Vermittlung eines Wissens erst einmal unterscheiden.⁴

Die Rede von der Unmittelbarkeit ist also einigermaßen geeignet, in dieser Definition das unterzubringen, was der Leser der dritten Meditation hinter sich hat. Denn in der ersten Meditation zweifelt Descartes vor allem die Verlässlichkeit der *Quellen* der Erkenntnis an, also dessen, was mir die Erkenntnis vermittelt.⁵ Radikal zweifeln heißt letztlich: Zwischen mir und dem Gegenstand meiner Überzeugungen keine Instanz zuzulassen, die mir eine Überzeugung liefert, die ich nicht auch ohnedies haben kann. Was übrigbleibt, sollte ein ‚Wissen‘ sein, das mir durch nichts weiter vermittelt ist; abgesehen davon, dass mache Philosophen hier nicht von einem Wissen sprechen würden.

§26 Was Descartes dann auch nicht als Erkenntnismittel anerkennen kann, ist Introspektion, verstanden als ein nach innen gerichtetes Empfinden.⁶ Auch wenn mich ein Mittel faktisch niemals täuschen sollte, bleibt es doch ein Mittel. Etwas irreführend ist, dass Descartes bisweilen von der *perceptio* einer Idee in uns spricht, in der dritten Meditation sogar von einer unmittelbaren.⁷ In dieser Weise spricht er

¹ Resp. 2, AT 7:160. ² Gegen Vendler 1972:155. ³ Alston 1971:232b. ⁴ Alston 1976:261a.
⁵ AT 7:18; Wilson 1978:41–2. ⁶ Ryle 1949:14. ⁷ Med. 3, AT 7:75; vgl. Twardowski 1892:17; Ryle 1949:163.

auch im *Traité de l'Homme* über unser Verhältnis zu unseren Ideen: Sie sind die *formes ou images que l'ame raisonnable considera immediatement*.¹ In den *Meditationes* ist außerdem davon die Rede, dass sich Ideen unserem Geist ‚darbieten‘: *menti mei obversari*.² In der sechsten Meditation geht er sogar so weit, von einem unmittelbaren Spüren der Ideen zu sprechen: *ideas, . . . quas solas proprie & immediate sentiebam*.³

Nun hat John Cottingham darauf hingewiesen, dass Descartes in der Regel *nicht* von *perceptio* spricht, wenn es um die Wahrnehmung von etwas geht.⁴ Er meint damit vielmehr die *Annahme* einer Form durch den Geist: dass der Geist sich eine bestimmte Form gibt. Dann ist eine Idee die ‚Form einer *cogitatio*, durch deren unmittelbare Annahme ich einen Denkkakt bemerke‘: *per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum*.⁵ Eine Idee bemerke ich nicht dadurch in mir, dass ich sie ‚sehe‘, sondern dadurch, dass ich sie habe.⁶

Wenn es das ist, was Descartes letztlich sagen will, dann drückt er sich in den Er widerungen ein wenig klarer aus als im Haupttext der Meditationen, aber auch nicht so, dass keine Fragen offen blieben. In den Er widerungen an Gassendi und Hobbes betont er, dass das Wort *idea* für alles stehe, wodurch der Geist denkt,⁷ oder die Form einer jeden *perceptio*.⁸ Man kann daraus schließen, dass eine Idee die Form ist, die der Geist selbst annimmt, wenn er etwas Bestimmtes denkt. Immerhin schreibt Descartes auch in der dritten Meditation, dass Ideen ‚von ihm ausgehen‘.⁹ Wünschenswert wäre allerdings ein klares Dementi der oben angeführten Aussage, dass der Geist Ideen in sich ‚spüre‘. So etwas kann man diesen Stellen nicht entnehmen.

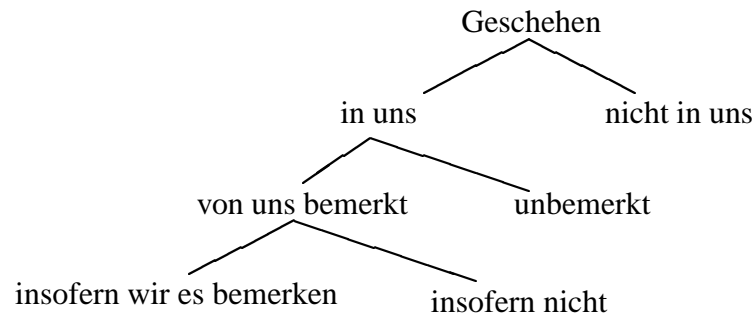
§27 Laut der Definition in den zweiten Er widerungen ist eine *cogitatio* also etwas, was mir als Modifikation oder Tätigkeit zukommt, und das ich nicht erst dadurch an mir bemerke, dass ich etwas anderes an mir bemerke.

In der anfangs zitierten Definition der *cogitatio*, die Descartes in den *Principia* gibt, ist von Unmittelbarkeit nicht die Rede. *Cogitatio*, schreibt er hier, sei alles, was in uns geschieht, so dass wir es bemerken, insofern wir es bemerken.¹⁰

Hier ist von Anfang an klar, dass es sich um ein Geschehen handelt: Descartes beginnt mit ‚*quae nobis consciis in nobis fiunt*‘. Dadurch wird der Zusatz *immediate* zum Teil entbehrlich, da es sich bei einigen Dingen, die wir nur mittelbar in uns vorfinden, nicht um Tätigkeiten, sondern um Fähigkeiten oder Eigenschaften handelt. Ein anderer Teil seiner Funktion wird offenbar durch das nicht ganz einfach zu verstehende ‚insofern‘ übernommen: *quatenus eorum in nobis conscientia est*.

Das, was wir in uns bemerken, teilt Descartes hier in zwei Aspekte. Nur einer davon ist Gegenstand der *conscientia*. Mit Hilfe dieser Unterscheidung, schreibt

¹ *Traité de l'Homme*, AT 11:177. ² Med. 3, AT 7:35; Med. 4, AT 7:54. ³ Med. 6, AT 7:75.
⁴ Cottingham 1993:143 s.v. perception. ⁵ Resp. 2, AT 7:160; Perler 1996:59–64. ⁶ Anders Locke, Essay 4,2,1, 1975:530–1. ⁷ Resp. 5, AT 7:366. ⁸ Resp. 3, AT 7:188. ⁹ AT 7:40,9–10.
¹⁰ *Principia* 1,9, AT 8A:7.



er, könne er „sogar auch“ sinnliche Wahrnehmungen zu den *cogitationes* rechnen. Also wird sich vor allem an denen ein Aspekt finden, hinsichtlich dessen sie nicht Gegenstand der *conscientia* sind. Welcher ist das?

In der oben erwähnten Stelle aus den Erwiderungen an Gassendi schien es, als sei die *conscientia* ein *cogitare se ambulare*.¹ Der Schluss gilt, insofern wir *denken*, dass wir laufen. Denn dann, schreibt er ja auch in den *Principia*, beziehen wir uns allein auf die *res cogitans*, die nicht läuft, sondern nur spürt oder denkt (*sentit sive cogitat*), dass sie läuft. Wenn das ‚insofern‘ so zu verstehen wäre, dann würde Descartes auch die sinnliche Wahrnehmung in zwei Teile zerlegen: (1) Mir scheint, dass *p*, (2) *p* ist auch der Fall. Die *conscientia* hätte es dann mit dem subjektiven Eindruck zu tun, und Anthony Kenny läge mit folgender Bemerkung richtig: „sensation, strictly so called, is nothing more than the seeming to perceive something“.² Auch John McDowell hätte Recht, wenn er Descartes das fragwürdige Verdienst zuschreibt, den subjektiven Schein als erster für eine Tatsache gehalten zu haben, über die man etwas wissen kann.³

Regel 12 zur Leitung des Geistes klingt auch sehr danach. Dort schreibt Descartes, wir könnten so lange nicht in unserer Erfahrung innerer oder äußerer Dinge getäuscht werden, wie wir keine weitergehenden Schlüsse daraus ziehen. Hier ist natürlich bemerkenswert, dass Descartes auch die Reflexion des Geistes auf sich selbst als *Erfahrung* bezeichnet, ihr also keine besondere Autorität einräumt: „Wir erfahren alles, was wir durch die Sinne aufnehmen, was wir von anderen hören und generell alles, was von außen an unseren Verstand gelangt, oder aber aus einer reflexiven Betrachtung seiner selbst“.⁴ Auch die innere Erfahrung kann also Anlass zum Irrtum bieten, wenn wir die falschen Schlüsse daraus ziehen — nicht mehr und nicht weniger als jede andere Erfahrung.

Aber darum geht es zur Zeit nicht. Auch im Fall der inneren Erfahrung lassen sich Schein und Sein unterscheiden, und Descartes scheint doch zu sagen, dass ich

¹ Resp. 5, AT 7:352; oben S. 23 fn.11. ² Kenny 1993b:75. ³ McDowell 1995:242; Kemmerling hat in einem Vortrag darauf hingewiesen, dass Descartes nie ‚*scio me cogitare*‘ sagen würde, sondern nur ‚*conscius sum* ...‘ (Hamburg, 19.4. 2004). ⁴ Regulae 12, AT 10:422–3.

mich auf den Schein verlassen kann, solange ich keine Schlüsse daraus ziehe. In der zweiten Meditation schreibt er ebenfalls, dass er zu sehen meine, nenne man *sentire*, und das sei, als solches genommen, nichts anderes als eine *cogitatio*.¹ Auch gegenüber Burman soll er gesagt haben, der bloße Schein (*videri*) sei das Gebiet der *conscientia (opus mentis et conscientiae)*.² *Cogitatio* wäre dann dieser Schein, *conscientia* das bloße Vermeinen.

5 Hinsichten

§28 In seinem vierten Anlauf, demonstrativ an der cartesischen Methode zu scheitern, lässt Bourdin seinen ‚Lehrer‘ Descartes sagen: *certus sum, mihi sum conscius, haec mea conscientia est, me esse, me cogitare*. Hier ist *conscientia* tatsächlich ein Kraftwort, um die Stärke einer subjektiven Überzeugung zu unterstreichen. Bourdin erwidert dem fiktiven Descartes: Auch wenn er noch so sehr die Hand aufs Herz lege, schwöre und bezeuge, er glaube ihm nicht.³ Die Grundlinie dieser Kritik hatte Bourdin in seinem dritten Versuch vorbereitet. Dort deutet er das *hoc mihi sum conscius* ebenfalls als *subjektive* Gewissheit, um einzuwenden: Wenn einer *meint*, etwas unmöglich bezweifeln zu können, dann *ist* es nicht schon unbezweifelbar.⁴ Der echte Descartes distanziert sich aber von dieser Vorstellung der *conscientia*.⁵ Es geht ihm nicht um die subjektive Stärke einer Empfindung, sondern um die Wahrheit. Das bedeutet aber wohl auch: Wenn er sagt, etwas sei Gegenstand seiner *conscientia*, dann will er damit sagen, dass er es mit vollem Recht, nicht bloß mit voller Inbrunst behaupten kann.

Normalerweise dient die Einschränkung, die wir mit ‚insofern‘ machen, auch nicht dazu, über bloßen Schein zu reden,⁶ sondern dazu, einen Wahrheitsanspruch angemessen zu qualifizieren. Es ist also an der Zeit, ein paar Worte über die Logik des ‚insofern‘ zu sagen.

Das tue ich in zwei Anläufen. Ich möchte damit beginnen, den Eindruck zu entkräften, es ginge hier um den bloßen *Anschein*, den etwas hat. Dann werde ich die Funktion von ‚insofern‘ mit der von ‚*qua*‘ vergleichen.

§29 Ich betrachte zuerst folgende Formulierungen:

- (7) Dort ist ein Pilz.
- (8) Ich habe den Sinneseindruck eines Pilzes.
- (9) Dort scheint mir ein Pilz zu sein.
- (10) Sofern ich weiß, ist dort ein Pilz.

¹ Med. 2, AT 7:29. ² Burman, AT 5:167. ³ Obj. 7, AT 7:503. ⁴ Obj. 7, AT 7:498. ⁵ Resp. 7, AT 7:511. ⁶ Perler 1996:111.

Diese Sätze kann man natürlich jeweils auf verschiedene Weisen verstehen. Im Folgenden kommt es mir darauf an, möglichst deutliche Kontraste zwischen ihnen sichtbar zu machen.

Wer (8) sagt, fällt ein Urteil, das in den meisten Fällen niemanden interessieren dürfte. Denn mit dem Satz erhebt er zwar einen Wahrheitsanspruch, aber keinen, den ein anderer wirklich entkräften könnte. Wenn jemand (8) hartnäckig und aufrichtig genug behauptet, kann das nicht einmal ein Psychologe. Denn wenn da auch nichts ist, wahr kann doch sein, dass es mir so scheint.¹ Hier wird also nicht behauptet, dass da ein Pilz ist (7), sondern etwas anderes: dass ich ein entsprechendes Sinnesdatum habe. Die Wahrheit von (8) hängt in bloß kontingenter Weise mit der von (7) zusammen: *Meist* ist es so, dass mir etwas so erscheint, wie es ist, und umgekehrt.

Satz (9) kann man dagegen so verstehen, dass er ein „unzureichendes Fürwahrhalten“ ausdrückt.² Die Einschränkung liegt dann nicht im Inhalt, sondern in der behauptenden Kraft, mit der er ausgesprochen wird. In (9) wird dann zwar behauptet, dass da ein Pilz ist, aber sozusagen weniger nachdrücklich.

Bisher sind also folgende Planstellen besetzt:

| | Gehalt ‚da ist ein Pilz‘ | anderer Gehalt |
|-----------|--------------------------|----------------|
| behauptet | (7) | (8) |
| vermeint | (9) | |

Der verbleibende Satz (9), ‚sofern ich weiß, ist dort ein Pilz‘, gehört natürlich *nicht* an die verbleibende Stelle. Auf den ersten Blick gehört er einfach dort hin, wo auch (7) steht: ‚Dort ist ein Pilz‘. Wer (10) ausspricht, sagt ungefähr Folgendes: ‚Sieh mich an und bilde dir ein Urteil darüber, wie gut ich in der Lage bin, zu erkennen, was da ist. Dann lass dir von mir sagen, dass da ein Pilz ist. Diesem Satz kannst du nun ebenso gut vertrauen, wie du meinen Fähigkeiten vertraust, da etwas zu sehen‘. In den meisten Fällen dürfte sich das, was hier über die bloße Behauptung (7) hinausgeht, von selbst verstehen, aber es sind Situationen vorstellbar, in denen sich so ein Zusatz lohnt.

Was ist dann der Unterschied zwischen (7) und (10)? Während in (7) und (8) *ein* jeweils anderer Sachverhalt eine Rolle spielt, werden in (9) und (10) zwei Dinge in ein Verhältnis gesetzt: Meine Überzeugung, dass da ein Pilz ist, und mein Haben dieser Überzeugung. In einer Hinsicht ist (10) also mit (7) gleichwertig, in einer anderen mit (9). Denn mit (10) wird dasselbe behauptet wie mit (7), und es wird auch nicht bloß vermeint. Anders als (7) enthält (10) aber einen Verweis auf die Urteilskompetenz des Sprechers. Also ist ‚so weit ich sehe, ist dort ein Pilz‘ zwar eine qualifizierte Behauptung, aber doch eine über einen Pilz, und nicht über einen Anschein.

¹ Vgl. Conf. 10,13,20, SL 27:165. ² Kant, Kritik der reinen Vernunft, B850.

§30 Der Zusatz ,insofern‘ funktioniert im allgemeinen wie ein ,*qua*‘:¹ ,*Qua* Vorstand eröffne ich die Sitzung‘, ,*qua* Personalrat muss ich Einspruch erheben‘. Vergleichbar sind Wendungen wie ,als Arzt müssen Sie das wissen‘, ,vereinbarungsgemäß sende ich Ihnen die Unterlagen‘ oder ,so gesehen ist das nicht richtig‘: Hier wird das, worum es geht, nicht in seiner Geltung *eingeschränkt*, sondern durch eine vorangestellte Ergänzung dem Hörer oder Leser gegenüber verständlich gemacht oder gerechtfertigt.

In der scholastischen Tradition spricht man von *reduplicaciones*. Rodolph Goclenius definiert diese in seinem *Lexicon Philosophicum* von 1613 allgemein als Bedingung, die einer Behauptung beigefügt wird und die einen Grund liefert, das Prädikat dem Subjekt zuzusprechen: *Reduplicatio est quaedam conditio posita in propositione reddens rationem, qua praedicatum attribuitur Subiecto, vt Qua, καθό, Quatenus*.²

In seiner Grammatik unterscheidet sich ,insofern‘ (*quatenus*) dadurch von ,*qua*‘, dass es nicht durch eine Nominalphrase, sondern durch einen Satz zu ergänzen ist. Wir sagen ,als Vorstand‘, aber ,insofern ich Vorstand bin‘, oder ,*qua praesidens*‘ und ,*quatenus sum praesidens*‘. Daher enthält ein Satz mit ,insofern‘ zwei Teilsätze, von denen aber gleichwohl der eine dazu dient, etwas herauszugreifen, der andere dazu, es zu beschreiben: ,Insofern *p, q*‘. Der erste, mit ,insofern‘ eingeleitete Teilsatz *p* kann dazu dienen, den zweiten (*q*) zu qualifizieren, zu erläutern oder zu rechtfertigen.

Wie ist dieser Unterschied zwischen einer ,herausgreifenden‘ und einer ,beschreibenden‘ Prädikation zu verstehen? Wenn Descartes in der zweiten Meditation feststellt, dass er ohne Zweifel denkt, dann besitzt er bereits eine vollständige Beschreibung dessen, was er sucht. Anhand dieser Beschreibung identifiziert er dann das Subjekt der ersten beiden Meditationen *qua res cogitans*. Was er tut, ist also mit dem vergleichbar, was bei der Auswahl eines Schauspielers geschieht: Zu einer gegebenen Rolle wird ein geeigneter Darsteller gesucht. In diesem Sinne hat die Prädikation ,*x* ist ein denkendes Ding‘ eine ,*item to name direction of fit*‘. Genauer gesagt wird etwas anhand einer gegebenen Beschreibung gesucht, ohne dass dazu die Beschreibung oder das, was ihr gerecht werden soll, angepasst würde. Die Beschreibung wird also nicht dem Beschriebenen angepasst, so wie es bei einer Behauptung der Fall wäre, aber auch das Beschriebene wird nicht der Beschreibung angepasst, was Definitionen, Postulate kennzeichnet. Ein bestimmter *onus of match* ist hier also, mit Austin gesprochen, nicht erkennbar.³ Also bringt eine *qua*-Klausel weder eine Behauptung, noch eine Definition oder ein Postulat zum Ausdruck. Für die Definition der *cogitatio* bedeutet das, dass der Zusatz ,*quatenus eorum in nobis conscientia est*‘ kein gleichwertiger Bestandteil des Definiens ist. Dann ist die Frage: Anhand welcher Hinsicht greift Descartes die Vorgänge in uns heraus, um sie

¹ Vgl. Herbst 1969:82–3; Fine 1982; Bäck 1996; Gupta 1980:89. ² Goclenius 1613:965 s.v. *reduplicatio*. ³ Austin, *How to talk*, Papers:143.

dann als *cogitationes* zu definieren?

Durch das, was Descartes schreibt, ist er zunächst einmal nicht darauf festgelegt, dass es um einen bloßen Schein gehe. In der zweiten Meditation verwendet Descartes zwar folgenden Schluss: ‚Wenn mir etwas so und so zu sein scheint, dann denke ich‘. Da allein absolut sicher ist, dass ihm jetzt etwas so oder so erscheint, kann nur hieraus folgen, dass er denkt. Dazu muss aber *nicht* etwa umgekehrt gelten, dass jedes Denken ein Vermeinen ist. Ebenso wenig folgt daraus, dass der Geist all dessen, was er ohne Hilfe des Körpers tut, ohne weiteres *consciens* ist, die umgekehrte Behauptung, dass nur Unkörperliches Gegenstand der *conscientia* wäre.¹ Dasselbe gilt auch für die Bemerkung Burman gegenüber. Immer wenn ich vermeine, etwas zu sehen, dann ist das ein Fall von *cogitatio* und daher Gegenstand der *conscientia*, nicht jedoch umgekehrt. Manch eine, aber nicht jede *cogitatio* ist ein Vermeinen.

Wenn also etwas in mir geschieht, so dass ich es in mir bemerke, dann ist das, was ich bemerke, so weit ich es bemerke, eine *cogitatio*. Es kann darüber hinaus Eigenschaften haben, die ich nicht daran bemerke.

§31 Im Vorwort zu den *Meditationes* trifft Descartes eine vergleichbare Hinsichtenunterscheidung. Er spricht dort von zwei Aspekten, die man an einer Idee betrachten könne. Erstens könne man darunter ausschließlich eine Tätigkeit des Intellekts verstehen, zweitens aber betrachten, was die Idee vorstellt.² Diese Unterscheidung formuliert er in der dritten Meditation anhand eines ‚insofern‘. *Qua modus cogitandi*, schreibt dort, unterscheiden sich Ideen nicht voneinander, da sie alle in derselben Weise von dem Geist ausgehen, der sie hat: *quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem*.

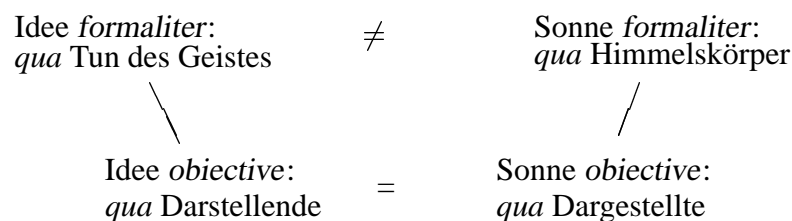
Dass Ideen sich voneinander unterschieden, fährt er fort, liege allein an ihrem Gehalt oder ihrer ‚objektiven Realität‘. Wenn nun Descartes von ‚objektiver Realität‘ spricht, dann meint er gerade *nicht* eine Wirklichkeit, wie sie unabhängig von einer Idee vorliegt.³ Man muss ‚*realitas obiectiva*‘ vielmehr als ‚repräsentierte oder vorgestellte (*ob-jectiva*) Sachhaltigkeit (*realitas*)‘ übersetzen.

Descartes benennt damit aber auch nicht einfach eine Weise, eine *Idee* zu betrachten. Vielmehr scheint er zwischen den Alternativen zu schwanken, ob die ‚objektive Realität‘ einer Idee zukomme oder aber dem *Gegenstand*, von dem sie handelt. In der dritten Meditation schreibt er: ‚Die *Ideen*, welche mir Substanzen vorstellen, haben gewissermaßen mehr objektive Realität‘.⁴ In den Erwiderungen an Caterus heißt es aber: ‚Die Idee der Sonne ist die im Erkennen existierende *Sonne*, nicht *formaliter*, wie am Himmel, sondern *obiective*, das ist in der Weise, in der Gegenstände im Verstand zu sein pflegen‘.⁵ In einer Marginalie zur lateinischen Übersetzung des *Discours* heißt es: ‚Beachte, dass das Wort ‚Idee‘ hier und im Folgenden für die gedachten Dinge steht, insofern sie ein objektives Sein im Intellekt haben‘.⁶ Man

¹ Gegen Anscombe, *Events in the Mind*, Papers 2:60; vgl. oben S. 17. ² Praefatio, AT 7:8.
³ Cronin 1987. ⁴ Med. 3, AT 7:40. ⁵ Resp. 1, AT 7:102–3. ⁶ *Dissertatio de methodo* 4, AT 6:559.

hat gemeint, hier behandle Descartes die Ideen buchstäblich als Dinge, die wirklich (*objective*) im Geist vorhanden seien.¹ Das ist aber eine Fehlübersetzung: Er meint die Gegenstände, von denen die Ideen handeln, insofern sie davon handeln. „Ich sage“, schreibt auch Arnauld, „dass eine Sache in objektiver Weise im meinem Geist sei, wenn ich sie erfasse. Wenn ich die Sonne erfasse, ein Quadrat, oder einen Klang, dann ist die Sonne, das Quadrat, oder der Klang in objektiver Weise in meinem Geist“.² Alles in Allem ergibt das ein attraktives Bild vom Erkenntnisvorgang.

Auf der Seite des Erkennenden müssen wir eine Idee annehmen, an der sich zwei Hinsichten unterscheiden lassen: *formaliter* gesehen handelt es sich um Arten und Weisen zu denken, *objective* um ein Ding *qua* Gegenstand des Denkens. Dem steht bei gelingender Erkenntnis etwas gegenüber, das *formaliter* gesehen ein bestimmtes wirkliches Ding oder ein vorliegender Sachverhalt ist, *objective* gesehen aber *ebenefalls* ein Ding *qua* Gegenstand des Denkens.³ Eine Idee, *quatenus rem repraesentat*, könnte man also sagen, ist *identisch* mit ihrem Gegenstand, *quatenus repraesentatum est*.



§32 Nun erkennt man den Wert einer Erkenntnistheorie bekanntlich am besten daran, wie sie mit der Möglichkeit eines Irrtums zurecht kommt. Dass auf den ersten Blick unklar ist, wie in diesem Fall mit dem Terminus *realitas objective* umzugehen sei, ist ziemlich erstaunlich, da doch gerade Descartes die Möglichkeit des Irrtums an den Beginn seiner Überlegungen stellt. Zwei Alternativen sind denkbar.

Erstens könnte es sein, dass die objektive Realität auch im Falle eines Irrtums der objektiven Realität ihres Gegenstandes entspricht. In dem Fall, dass einer die Attrappe eines Hauses für ein echtes Haus hält, mag das angehen. Wer meint, ein Haus zu sehen, irrt sich dann nicht nur über die Außenwelt, sondern bereits über den Gehalt seiner eigenen Idee. Eigentlich hat er eine Attrappenidee, er fällt aber falsche Urteile, in denen er sie als Hausidee behandelt. Descartes muss jedoch auch mit dem Fall rechnen, dass der Geist eine Idee hat, der überhaupt kein Gegenstand, ja nicht einmal ein Zustand im Gehirn entspricht. Dieser Fall bereitet beträchtliche Schwierigkeiten, denn eine Idee ist ja, wenn man von ihrer objektiven Realität absieht, nicht von irgendeiner anderen Idee unterscheidbar. Wenn die objektive Realität einer überhaupt nicht referierenden Idee aber immer noch mit der objektiven Realität

¹ Vgl. Yolton 1974:152. ² Arnauld, *De vrayes ...idées*, 1683:36; vgl. Yolton 1974:154.

³ Perler 1998:116; vgl. Yolton 1974:152; Rorty 1980:49, fn.19.

ihres Gegenstandes identisch sein soll, muss man annehmen, dass die betreffende Idee gar keine objektive Realität hat. Dann kann es aber auch nicht mehr passieren, dass der Geist genau *diese* Idee in seinen Urteilen falsch verwendet. Niemand kann nämlich sagen, was sie von einer anderen Idee unterscheidet.

Diese Schwierigkeiten zwingen dazu, die zweite Alternative zu wählen: Im Falle eines Irrtums ist die objektive Realität einer Idee *nicht* identisch mit der eines existierenden Dinges. Meine Idee handelt dann etwa von einem Haus, und ich beziehe sie auf ein Ding, dessen objektive Realität die einer Hausattrappe ist. Nun sind aber gleich zwei Dinge unklar. Denn einerseits fragt sich, woher plötzlich eine Idee einen Gehalt gewinnt, der ausschließlich ihrer objektiven Realität entspricht, und nicht der eines erkannten Dinges. Andererseits ist nicht klar, wie man von der objektiven Realität der Attrappe reden kann, wo die doch als das Sein definiert ist, das ein Ding im Denken hat. Im Denken des Irrenden hat aber keine Attrappe ihr Sein, sondern ein nicht existierendes Haus.

„Von dem Wissen einer Rose sagt man“, schreibt Suárez, „dass es auf einen Gegenstand zielt (*dicitur terminari objective*), auch wenn diese Rose nicht existiert“.¹ Also ist jedenfalls für Suárez der Gegenstand einer Idee nicht nur dann gegeben, wenn wirklich ein Gegenstand mit der entsprechenden objektiven Realität existiert.² Daraus ergibt sich, dass die Existenz des Gegenstandes einer Idee nicht aus ihrem Gehalt ableitbar ist. In diesem Sinne ist Existenz auch bei Suárez kein reales Prädikat: ob etwas wirklich existiert, gehört nicht zu dem Gehalt, der die objektive Realität einer Idee davon ausmacht. Dennoch bleibt es dabei, dass eine Idee ihre objektive Realität nicht aus sich selbst haben kann, so dass es immer etwas geben muss, das diese hervorbringt.

Das kann, wie Descartes in seinem Gottesbeweis erklärt, eine andere Idee sein, die mindestens ebensoviel objektive Realität hat. Zweitens kann es ein wirklicher Gegenstand sein, der mindestens so viel formale Realität hat. Das ist der Fall, wenn die Idee eines Hauses durch ein Haus hervorgerufen wird. In diesem Fall beruht offenbar die objektive Realität des wirklichen Hauses, die es hat, insofern meine Idee davon handelt, auf der formalen Realität dieses Hauses, die es auch dann hat, wenn niemand daran denkt. Drittens kann die objektive Realität einer Idee von etwas stammen, das mindestens so viel *eminente* Realität hat wie die Idee objektive Realität hat.³ Die beiden Möglichkeiten, wie ein isolierter und körperloser Geist zu gehaltvollen Ideen kommen kann, sind also: sie sind ihm entweder mitsamt ihrem Gehalt angeboren oder folgen aus angeborenen Ideen, oder aber der Geist selbst verfügt über die Fähigkeit, sie ‚aus dem Nichts‘ hervorzubringen. Das ist nicht genau das, was mit ‚eminenter Realität‘ gemeint ist; vielmehr geht es darum, dass der Geist dann das vorgestellte Ding an Realität übertrüge, auch wenn er nicht selbst die Merkmale des Dings in objektiver oder formaler Weise hätte. In diesem Sinne ist

¹ Suárez, *De anima* Madrid 5,5,23, 2:394, Vivès 3,5,17, 3:634b. ² Cronin 1987:83–4. ³ *Med.* 3, AT 7:41.

die Idee der Sonne *eminenter* in der Gottesidee enthalten, obwohl die Sonne kein Teil von Gott ist. Das wiederum lässt sich so erklären, dass Gott der Schöpfer der Sonne ist.¹

Für Descartes bleibt also nur ein Weg, um zu zeigen, dass die objektive Realität der Ideen von körperlichen Dingen im Normalfall mit der objektiven Realität existierender Gegenstände zusammenfällt: der Gottesbeweis. Zwar lässt sich für keine bestimmte Idee eines materiellen Dinges schlüssig zeigen, dass ihre objektive Realität nicht auf die eine oder andere Weise vom Denkenden selbst stammen könne, wohl aber für die Idee eines allwissenden und allmächtigen Wesens.

§33 Die Unterscheidung zwischen formaler und objektiver Realität einer Idee ist in diesem Zusammenhang deswegen interessant, weil das formale Sein der Ideen, das sie als *modi cogitandi* haben, offenbar genau dasjenige an ihnen ist, was der unmittelbaren Kontrolle des Denkers unterliegt. In den *Principia* schreibt Descartes, Gott könne keine Empfindungen und Wahrnehmungen haben, da diese immer mit einer *passio* verbunden seien. *Pati* aber bedeute so viel wie ‚von etwas anderem abhängen‘ (*ab aliquo pendere*).² Der vorgestellte Sachgehalt (die ‚objektive Realität‘), oder kurz: Der Gehalt einer Idee ist also genau dieser Anteil an ihr, der nicht allein von mir ausgeht. Wenn sie sich nicht voneinander unterscheiden, insofern sie von mir ausgehen, geht dasjenige offenbar *nicht* von mir aus, was sie unterscheidbar macht.

Im *Discours* hatte Descartes geschrieben, alles stehe so weit in unserer Macht, wie es vom Denken abhängt.³ In den *Passions* unterscheidet Descartes eine Hinsicht an unseren Empfindungen, in der sie nicht als Tätigkeiten der Seele bezeichnet werden können: Das, was an ihnen nicht willentlich zustande komme, müsse dem Körper zugerechnet werden.⁴

Mit dem ‚insofern‘ unterscheidet Descartes also vielleicht generell Kontrollierbares von Unkontrollierbarem. Dann könnte eine *cogitatio* das sein, was in mir geschieht, insofern ich es unter Kontrolle habe.

Dass Descartes auch in der Definition der *cogitatio* diejenige Hinsicht anspreche, in der wir die Vorgänge in uns unter *Kontrolle* haben, lässt sich auf dieser Basis aber nur vermuten.

Es scheint außerdem dem zu widersprechen, was Descartes Arnauld gegenüber sagt: Dass wir uns aussuchen können, *was* wir denken, aber *nicht*, ob wir überhaupt denken.⁵ Also unterliegt auch nicht der Umstand, *dass* wir überhaupt etwas denken, unserer Kontrolle. Was können wir uns aber am eigenen Denken aussuchen? Weder können wir beschließen, überhaupt irgendetwas zu denken, wenn wir nicht schon denken. Noch können wir Beliebiges denken. Bestenfalls können wir unsere Denkakte lenken, indem wir etwas Gegebenes weiter verfolgen, etwas anderes

¹ O'Neill 1987:239. ² *Principia* 1,23, AT 8A:13–4. ³ *Discours* 3, AT 4:25; oben S. 14.

⁴ *Passions* 1,21, AT 11:344. ⁵ An Arnauld, 12.7.1648, AT 5:221.; oben S. 21.

nicht.

§34 Was diesen Einwand angeht, es wichtig, kurz das zu betrachten, was Descartes über die Freiheit eines Urteils sagt. Je mehr ich mich zu einer Sache hingezogen fühle, schreibt er in der vierten Meditation, umso freier folge ich ihr: *quo magis in unam [partem] propendo, ... tanto liberius illam eligio*.¹

In einem Brief an Elisabeth veranschaulicht Descartes, was er unter Freiheit versteht. Wenn ein König die Austragung von Duellen verboten habe und mit Sicherheit wisse, dass sich zwei seiner Untertanen duellieren werden, wenn sie sich begegnen, dann könne er sie dafür doch durchaus zur Rechenschaft ziehen. Das gelte sogar dann, wenn der König selbst ein Treffen der beiden Männer arrangiert habe, indem er sie ohne ihr Wissen beide an denselben Ort bestellt.² Der König tut dann nichts anderes als ein Ermittler, der einen Drogenhändler dazu provoziert, ihm Drogen anzubieten: Er veranlasst ein Verhalten, das er dann allein dem Drogenhändler zur Last legt.³ Die Situation, die Descartes beschreibt, ähnelt dem, was man heute ‚Frankfurt-cases‘ nennt: Obwohl bereits vorher klar ist, wie sich der Handelnde verhalten wird, trägt er die Verantwortung für sein Tun.⁴ Es kommt, wie Joel Feinberg sagt, nicht darauf an, ob jemand von außen determiniert wird, sondern wie es für ihn ‚aussieht‘, auf eine Handlung festgelegt zu sein. „If the determining influences are filtered through our own network of predispositions, expectations, purposes, and values“, schreibt er, „then it seems to me to do no violence to common sense for us to claim the act as our own, even though its causal initiation be located in the external world“.⁵

Insbesondere die Freiheit des Urteilens und Entscheidens beruht also *nicht* darauf, dass ich zwischen verschiedenen Alternativen eine beliebige Auswahl treffen kann. Ich handle vielmehr genau dann frei, wenn ich das tue, was ich selbst für richtig halte. Das gilt dann auch für die Kontrolle: Ich habe etwas unter Kontrolle, wenn ich es so machen kann, wie ich es selbst für richtig halte, nicht nur dann, wenn ich es hätte anders machen können.

Also steht der Annahme, dass ein Vorgang in mir genau in der Hinsicht eine *cogitatio* sei, in der ich ihn unter Kontrolle habe, erst einmal nichts im Weg. Man könnte also vielleicht auch sagen, er sei eine *cogitatio*, insofern er *frei* geschieht, also insofern ich ihn für richtig halte.

Wenn der Gehalt dasjenige an einer Idee ist, was ihr nicht aufgrund einer derart freien Entscheidung zukommt, und es nichts im reinen Geist gibt, was ich nicht kontrollieren kann, dann sollte der Gehalt einer Idee überhaupt nicht unmittelbarer Gegenstand der *conscientia* sein. Denn der Gehalt einer Idee wäre dann nicht vollständig ‚im Geist‘, d.h. er unterläge nicht meiner unmittelbaren Kontrolle.

Wenn wir eine Idee, die in unserem Geist ist, identifizieren wollen, müssen wir

¹ Med. 4, AT 7:57–8. ² An Elisabeth, 1.1646, AT 4:353. ³ Feinberg, *Causing Voluntary Action*, 1970:173. ⁴ Frankfurt, *What We are Morally Responsible For*, 1997:95–203.
⁵ Feinberg 1970:172; vgl. Fisher 1987.

allerdings über das reden, was sie vorstellt. Das können wir dann offenbar nur dadurch, dass wir über das reden, was *nicht* im Geist ist. Das betrifft auch die Frage nach der *conscientia* angeborener Ideen: Wenn die *conscientia* nicht von deren Gehalt handelt, sondern nur davon, dass sie von mir ausgehen, bin ich auch der Idee eines mathematischen Dreiecks vollständig *consci*us, bevor ich seine Winkelsumme kenne.¹ *Insofern* eine Idee oder *cogitatio* meiner Kontrolle unterliegt, gibt es nichts an ihr, was mir unbekannt wäre.

§35 Was in mir ist, zerfällt durch das ‚insofern‘ also nicht in Anschein und Realität. Vielleicht passt hier besser die Unterscheidung zwischen Versuch und Erfolg. Denn dass wir etwas zu tun versuchen, ist das an unserem Tun, was auch dann gelingt, wenn das Tun selbst scheitert. Ein Versuch ist also jedes Tun, insofern wir es unter unmittelbarer Kontrolle haben.

Die Rede von einem Versuch ist natürlich überall dort überflüssig und daher seltsam, wo der Versuch ohne weiteres gelingt. Nur wenn das Handeln scheitert, liegt die Unterscheidung offen zutage. Es ist aber nicht klar, welcher prinzipiellen Natur die Einwände sind, die Kenny erhebt, wenn er schreibt: „there is no natural way of referring to an element common to veridical and deceptive sense perception“.² Es mag sein, dass wir normalerweise nicht von einem Versuch sprechen, wo unser Handeln ohne weiteres gelingt; dass es keinen Sinn machen würde, bleibt aber zu zeigen.

Zwischen einem Schein und einem Versuch besteht jedenfalls der wesentliche Unterschied, dass ich darin, dass mir etwas scheint, kaum scheitern kann, beim Versuch, etwas zu sehen, aber sehr wohl. Ich kann sogar dabei scheitern, etwas zu versuchen, wenn ich etwa bereits stolpere, bevor ich überhaupt auf etwas zielen kann. Aber auch dann bin ich *mit* etwas gescheitert, nämlich mit dem *Versuch*, zu zielen, und *in* etwas anderem gescheitert, nämlich im Zielen selbst. Vielleicht kann man also sagen, die *conscientia* handle von dem, *womit* ich scheitern kann, und nur mittelbar von dem, *worin* ich scheitern kann.

Das bedeutet natürlich nicht ohne weiteres, dass es einen Versuch gibt, mit dem ich keinesfalls scheitern kann. Descartes weist bekanntlich darauf hin, dass ich nicht am Zweifelsversuch scheitern kann. Ich kann zwar mit etwas scheitern, das ich in einem Denkkakt behaupte, aber nicht prinzipiell darin, irgend etwas zu denken. Das dem Denken eigentümliche Scheitern ist nämlich ein sich Irren — und das ist wieder ein Denken. Es scheint also tatsächlich einen Versuch zu geben, der nicht scheitern kann. Der Versuch, zu denken, dass ich denke, kann nicht scheitern, weil der Versuch, zu denken, dass ich nicht denke, notwendig scheitert.

Wichtiger ist hier aber, dass ich immer dann, wenn ich in irgendetwas scheitere, auch etwas anderes zustandebringe. Was ich zustande bringe, muss nicht immer ein Denken des *cogito, sum* sein, aber es ist eine *cogitatio*. Allerdings ist es nicht ganz

¹ Vgl. An Voëtius, AT 8B:167; oben S. 17. ² Kenny 1993b:74.

einfach, der Rede von einem Versuch einen Sinn abzugewinnen, wenn es um Empfindungen und Wahrnehmungen geht. Wenn ich Schmerzen habe, welcher Anteil an diesen Schmerzen soll dann einen Versuch darstellen? Wie kann ich beim Empfinden von Schmerzen erfolgreich sein oder scheitern? Diese Fragen werde ich im 7. Kapitel wieder aufgreifen.¹

Hier war die Frage, was genau eine *cogitatio* sei. Darauf gibt es nun eine Antwort. Eine *cogitatio* ist etwas, das in mir geschieht, sofern die *conscientia* unmittelbar davon handelt. Wenn das auf das hinauslaufen soll, was wir ,Gedanken‘ nennen, dann muss die *conscientia* dem Geschehen in uns einen Sinn, eine Bedeutung verleihen. Es muss möglich sein, dass zweimal dasselbe geschieht, in dem Sinne, dass zwei Gedanken synonym oder bedeutungsgleich sind. Die Hinsicht, in der die *conscientia* von dem Geschehen in mir handelt, sollte gerade diese Vergleichshinsicht sein.

6 Gegenstand der *conscientia*

§36 Damit ist genug Material beisammen, um ein paar allgemeine Aussagen über den Gegenstand der *conscientia* zu versuchen. Mittelbar oder implizit kann die *conscientia* von der Natur, den Fähigkeiten oder Möglichkeiten dessen handeln, der sie hat (D5). Außerdem kann sie offenbar auch einen körperlichen Vorgang mittelbar zum Gegenstand haben (D7). Unmittelbarer Gegenstand der *conscientia* ist ein gegenwärtiges Geschehen in dem, der sie hat (D4). Das können wir nun vielleicht, gemeinsam mit Radner² und Étienne Balibar,³ präzisieren:

(D4') Unmittelbarer Gegenstand meiner *conscientia* ist, *dass* ich gerade irgendetwas tue oder erleide.

Das würde bedeuten, dass die *conscientia* vor allem und in erster Linie davon handelt, dass ich gerade überhaupt etwas tue oder erleide. Dagegen sprechen allerdings zwei Gründe. Erstens passt es nicht zu dem, was Descartes Arnauld gegenüber sagt. Denn *dass* der Geist überhaupt denkt, ist ja nicht etwas, was von ihm ausgeht.⁴ Zweitens wäre die *conscientia* dann ein ,Wissen-dass‘: Sie hätte einen propositionalen Gehalt. Dann wäre aber nur schwer einsehbar, wie es etwas an ihrem Gegenstand geben könnte, das ihr verborgen ist, oder von dem sie nur mittelbar handelt. Denn wie könnte mir etwas an dem, was ich in Form eines Satzes weiß, verborgen bleiben?

Wenn die *conscientia* aber auch nicht davon handelt, *dass* ich gerade etwas tue, dann doch auf jeden Fall von meiner Täterschaft. An einen Kritiker der *Meditationes* schreibt Descartes, wir seien *conscius*, *dass* die Ideen der Dinge der Außenwelt nicht allein von uns ausgehen: *simus consci, non a nobis fieri*.⁵ Ähnliches sagt er in

¹ Unten S. 181. ² Radner 1988:441. ³ Balibar in Locke 1998:38. ⁴ An Arnauld, 12.7.1648, AT 5:221.; oben S. 21 & 35. ⁵ An Hyperaspistes 8.1641, AT 3:428–6.

den *Principia* über Schmerzempfindungen: Der Geist sei dessen *consci*, dass sie nicht allein von ihm ausgehen (*mens est conscia non à se solâ proficisci*).¹ Nicht die Schmerzempfindung selbst ist hier Gegenstand der *conscientia*, sondern die Frage, ob sie vollständig vom Geist hervorgebracht wird oder nicht. Gegenüber Mersenne sagt Descartes außerdem, dass der Geist notwendig eine Idee von sich selbst habe, solange er an irgendetwas denke: „Da wir nichts anderes sind als ein Ding, das denkt, können wir zu keiner Zeit an etwas denken, ohne zugleich einen Begriff unseres Geistes zu haben, als eines Dinges, das all das denken kann, was wir denken“.² Arnauld schreibt kürzer: *Je me connois donc moy même, en connoissant toutes les autres choses*.³

In den *Principia* ist schließlich vor allem die Willentlichkeit einer Tätigkeit Gegenstand der *conscientia*. Wir sind unserer Freiheit (*libertatis autem & indifferantiae*)⁴ und unserer Willenskraft⁵ *consci*. Die Freiheit unserer Entscheidung ist auch das, was Descartes hier in erster Linie als unbezweifelbar herausstellt: Wir erfahren doch immerhin, dass es uns frei steht, uns des Urteils zu enthalten.⁶ Wenn Descartes also sagt, dass der Geist aller Dinge in ihm *consci* sei, sagt er ziemlich wenig. Er sagt nur: Der Geist weiß von allem in ihm, ob es von ihm ausgeht oder nicht.

§37 Nun kann er natürlich nicht einfach wissen, ob ‚dies‘ oder ‚jenes‘ von ihm ausgeht, und dabei innerlich darauf zeigen. Ich kann nicht wissen, *womit* ich scheitere, ohne bereits zu wissen, *worin* ich scheitere.⁷ Wenn der Geist wirklich weiß, *was* von ihm ausgeht, dann muss er auch wissen, was das ist, was von ihm ausgeht. Er muss es von dem anderen in ihm unterscheiden können.

Dazu muss er aber nicht alles darüber wissen.⁸ Wenn es um die Feststellung von Unterschieden geht, schreibt Descartes an Arnauld, sei eine adäquate Erkenntnis nicht erforderlich.⁹ Der Geist kennt die Dinge in ihm so, wie jemand alle in einem Raum befindlichen Personen kennt. Er kann sie unterscheiden und so oder so einordnen, aber es gibt vieles, was er (noch) nicht über sie weiß. In dieser Weise kann die *conscientia* von etwas Bestimmten handeln, ohne explizit und unmittelbar von seiner Bestimmtheit zu handeln.

Den Gehalt der *cogitatio*, von der sie handelt, hat die *conscientia* also immerhin mittelbar zum Gegenstand. Denn die Ideen unterscheiden sich ja allein durch ihren Gehalt voneinander. Wenn man genau sagen will, wovon die *conscientia* handelt, wird man auch vom Gegenstand der *cogitatio* sprechen müssen, von deren Ausführung sie handelt.

(D8) Mittelbar handelt die *conscientia* vom Gehalt meines Tuns.

¹ Principia 2,2, AT 8A:41. ² An Mersenne, 7.1641, AT 3:394. ³ Arnauld, De vraies ... idées 2, 1683:11. ⁴ Principia 1,41, AT 8A:20. ⁵ Principia 2,26, AT 8A:54. ⁶ Ebd. 1,6, AT 8A:6. ⁷ Kenny 1993b:78. ⁸ (D6) oben S. 18. ⁹ Resp. 4, AT 7:220.

Wenn ich Sokrates sehe, dann ist Sokrates der Gegenstand meines Sehens. McRae schlägt vor, drei Aspekte an einer *cogitatio* zu unterscheiden. Die *conscientia* könne davon handeln, (1) dass *ich* es bin, der Sokrates sieht, (2) dass ich Sokrates *sehe*, oder (3) dass ich *Sokrates* sehe.¹ Außerdem handelt die *conscientia* offenbar (4) davon, ob mir eine Idee klar ist oder nicht. Welche Ideen klar sind, notiert nämlich Burman, wissen wir „aus eigener *conscientia*“.² Und wenn wir uns einer Sache unmittelbar *conscius* sind, haben wir umgekehrt auch eine klare Idee davon.³

$$\text{conscius sum : } \underbrace{\text{me}^{(1)} \text{ (clare)}^{(4)} \text{ videre}^{(2)}}_{\text{operatio}} \underbrace{\text{Socratem}^{(3)} \text{ sedere}}_{\text{Gehalt}} .$$

cogitatio

Insgesamt gibt es nun eine Menge Aspekte, die mittelbar oder unmittelbar Gegenstand der *conscientia* sein können: der Bezug auf das Subjekt oder dessen Urheberschaft, die Klarheit und Vollzugsart des Denkens, sowie mittelbar dessen Gehalt oder Gegenstand.

In verkürzter Rede kann man auch den Gegenstand der *cogitatio*, also etwa den wirklichen Sokrates, zum Gegenstand der *conscientia* nehmen. Damit lassen sich die Stellen erklären, an denen Descartes *conscientia* so verwendet, als wäre sie eine *cogitatio*. Er macht dann den mittelbaren Gegenstand der *conscientia*, Sokrates selbst, zu ihrem direkten Gegenstand. Die *conscientia* erscheint dadurch als eine direkte Bezugnahme von mir auf das, was ich sehe: *conscius sum Socratem sedere*. Das erklärt aber nicht die Stellen, an denen Descartes vom *cogitare se cogitare* spricht. Nicht nur müsste der Gegenstand der *conscientia* bisweilen der der *cogitatio* sein können, sondern auch umgekehrt. Die Frage, ob die *conscientia* selbst eine *cogitatio* ist, bleibt also noch ungeklärt. Ich wende mich ihr im nun folgenden Kapitel ausführlicher zu.

¹ McRae 1972:57. ² Burman, AT 5:160. ³ Resp. 6, AT 7:443.

Kapitel 2

Drei Versuche, ‚*conscientia*‘ zu verstehen

1 Das Problem

§38 Über den Gegenstand der *conscientia* ist nun einiges bekannt. Sie handelt unmittelbar nur von dem, was gegenwärtig mit dem Geist geschieht. Außerdem spricht bisher einiges dafür, dass es etwas an diesem Gegenstand der *conscientia* gibt, das eine weitere Explizierung erlaubt. Die Idee eines Dreiecks, sagt Descartes ja, sei Gegenstand der *conscientia*, ohne dass notwendig alle Eigenschaften des Dreiecks ihr Gegenstand sind. Offen geblieben ist die Frage, mit welchem Recht Descartes bisweilen die *cogitatio* mit der *conscientia* gleichsetzt. Zwar lässt sich erklären, dass er bisweilen den Gehalt einer *cogitatio* für den der *conscientia* nimmt: Er überspringt dann eine Vermittlungsstufe. Dadurch lässt sich aber nicht rechtfertigen, dass er umgekehrt dort von einer *cogitatio* spricht, wo er eigentlich die *conscientia* meint.

Cogitatio und *conscientia* können nicht prinzipiell dasselbe sein. Denn dann wäre nicht einfach zu verstehen, wie dem reinen Geist alles *conscius* sein solle, was in ihm ist. Denn was im reinen Geist ist, sind *cogitationes*, und dass diese Gegenstand der *conscientia* sind, müsste bedeuten, dass eine *cogitatio* von ihnen handelt.¹

Spätestens in der Definition der *cogitatio* wäre so etwas fehl am Platz. Ein Denkakt wäre dann ‚alles, was in uns geschieht, so dass wir daran denken, insofern in uns ein Denken davon ist‘. Wie eine ernst gemeinte Definition sieht das nicht aus.² Außerdem scheint von einem Denkakt immer ein weiterer Denkakt handeln zu müssen, was zu einem unendlichen Regress führen würde. Jede *cogitatio* müsste wieder von einer *cogitatio* begleitet werden. Bereits Hobbes hat diesen offensichtlichen Einwand erhoben.³ Descartes entgegnet ihm, nichts spreche gegen die Vorstellung, dass eine *cogitatio* von einer anderen handle. Das ist alles.

¹ So Malcolm 1968:318. ² Gegen Grau 1922:59. ³ Obj. 3, AT 7:173; Ross 1988:224.

Gibt es hier etwa kein Problem? Es gibt drei Möglichkeiten, sich das vorzustellen.

(a) Erstens könnte die *conscientia* zwar eine *cogitatio* sein, sich aber auf sich selbst beziehen. Wenn sie sich *nur* auf sich beziehen würde, und nichts außerdem zum Gegenstand hätte, hätte sie keine Funktion. Sie müsste folglich zwei Gegenstände haben: sich selbst und etwas anderes. Jeder normale Denkkakt würde dann von einem Denkkakt besonderer Art begleitet, der ihn zum Gegenstand hat und außerdem sich selbst. Das sieht ein wenig kompliziert aus, ist aber nicht undenkbar.

(b) Außerdem kann man der Schwierigkeit entgehen, indem man die *conscientia* nicht selbst als *cogitatio*, sondern als *Disposition* zu einer solchen auffasst. Das scheint der beliebteste Ansatz zu sein.¹ Eine *cogitatio* wäre dann etwas, was nicht tatsächlich immer von einer weiteren *cogitatio* begleitet wird, sondern von ihr begleitet werden *kann*; so wie bei Kant das ‚Ich denke‘ jedes Denken begleiten *können* muss.²

(c) Als dritte halbwegs naheliegende Möglichkeit bleibt, dass die *conscientia* kein Tun oder Merkmal des Geistes ist, sondern ein Merkmal seines Tuns. In diesem Sinn hat man gesagt, die *conscientia* sei ‚adverbial‘.

Diese drei Alternativen sollen in diesem Kapitel diskutiert werden. Dazu sind zwei Dinge zu sagen. Erstens ist nicht ausgemacht, dass es nur drei Möglichkeiten gebe, ‚*conscientia*‘ bei Descartes zu verstehen. Da sich keine der drei Alternativen als besonders plausibel erweisen wird, wäre das auch das Ende dieser Arbeit. Zweitens ergeben sich sowohl diese Alternativen als auch die Kritik daran nur dann, wenn man gewillt ist, Descartes in seinen Formulierungen genau zu nehmen. Man könnte auch annehmen, dass Descartes ungenau spricht, dass er einen mehrdeutigen Begriff verwendet, oder dass zwischen den verschiedenen Fällen von *conscientia*, die uns begegnen, lediglich eine Familienähnlichkeit besteht. Damit wäre die Suche nach dem Sinn des Begriffes aber ebenfalls relativ schnell beendet.

Außerdem gilt: Wenn Descartes die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ in seinen Texten im Unklaren lässt, dann dürfte sie seinen Lesern anderweitig klar gewesen sein. Es wäre dann wirklich fraglich, ob er das Wort mit einer neuen Bedeutung versehen hat. Die Annahme, dass er ‚*conscientia*‘ im herkömmlichen Sinne gebraucht, soll aber gerade durch die ersten beiden Kapitel dieser Arbeit motiviert werden. Wenn klar ist, dass Descartes die Bedeutung des Wortes *conscientia* im Unklaren lässt, ob gewollt oder nicht, dann liegt die Frage nach der Geschichte dieses Wortes nahe.

¹ McRae 1972:68; Röd 1995:86; Kemmerling 1996:181; Baker&Morris 1996:107; Perler 1998:167; Metzinger&Schumacher 1999:174a. ² Kritik der reinen Vernunft, B131.

2 Erster Versuch: Reflexion

§39 Burman will gehört haben, dass Descartes die *conscientia* als reflexiven Akt definiere: *conscium esse* sei in gewisser Weise ein Denken und Reflektieren darüber (*quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem*).¹ An der Substanz dieses Berichts muss man nicht zweifeln, wohl aber an einigen Details. Die Form *conscium esse* ist jedenfalls einigermaßen singulär; Descartes selbst gebraucht sie sonst nicht. Eigenwillig ist das Neutrum und das Fehlen eines Gegenstandes der *conscientia*. Die zweite Formulierung, die Burman unmittelbar darauf notiert, klingt da ein wenig besser: Die Seele sei durch Reflexion ihrer *cogitatio conscia*. Hier wiederum ist der Begriff ‚Seele‘ (*anima*) nicht am Platz. Descartes legt Wert darauf, den reinen Geist mit *mens* oder *animus* zu bezeichnen.²

Was aber insgesamt zu stimmen scheint, ist, dass Descartes hier eine einfache Bestimmung dessen gibt, was die *conscientia* ausmacht. Ich bin demnach meiner *cogitationes conscius*, wenn ich über sie reflektiere. Auf den ersten Blick scheint auch offensichtlich, dass Descartes hier von einem höherstufigen *Denkakt*, also einer weiteren *cogitatio* spricht. Wenn ich denke, dann denke ich immer auch, dass ich denke. Was sehr gut zu Lösung (a) passen würde: Ich denke etwas Bestimmtes, und denke zugleich, dass ich *irgend etwas* denke. Der zweite Denkakt, den ich hier habe, wäre höherstufig, aber zugleich selbstbezüglich. Ein weiterer Denkakt, der wieder von ihm handelt, würde sich damit erübrigen. Denn zu denken, dass ich irgend etwas denke, ist eben auch ein Fall von irgend-etwas-denken. Die Folge wäre: Es gibt genau einen Denkakt, ‚ich denke etwas‘, den ich notwendig unausgesetzt denken müsste. Abgesehen davon, dass sich ein solches Denken doch bemerkbar machen sollte, wäre es auf dieser Grundlage aber schwierig, Arnaulds Einwand entgegenzutreten, dass ich mich vielleicht durch mein Denken selbst erhalte.³ Wenn dieser eine Denkakt nämlich mein Wesen ausmache, aber auch nur eine *cogitatio* wäre, wäre mein Wesen doch Resultat meines Denkens.⁴

Dass man Burmans Formulierungen nicht allzu genau nehmen sollte, habe ich bereits angedeutet.⁵ Dennoch ist es einen Hinweis wert, dass er nicht berichtet, Descartes habe die *conscientia* als ‚reflexive *cogitatio*‘ bezeichnet. Er spricht nur vom ‚Reflektieren‘, wie auch immer das vor sich geht. Der Einwand, den er zurückweist, hatte darauf abgezielt, dass ein *cogitare se cogitare* nicht möglich sei, denn während der Geist denke, könne er zugleich keinen weiteren Gedanken haben.⁶ Möglich sei also nur ein *cogitare se cogitasse*, ein Denken an vergangenes Denken. Daher bestreitet Descartes (laut Burman) auch nur, dass der Geist mit einem Denkakt voll ausgelastet sei, so dass keine *conscientia* mehr möglich sei. Zwar sagt er auch, dass man mehrere *Denkakte* zugleich ausführen kann. Dass ich denken und zugleich, wie auch immer, dieses Denken reflektieren könnte, sollte daraus aber auch dann folgen,

¹ Burman, AT 5:149. ² An Mersenne 21.4.1641, AT 3:362; Resp. 2, AT 7:161; Fowler 1999:356.

³ Oben S. 20. ⁴ Vgl. Kenny 1993b:67. ⁵ Oben S. 10. ⁶ Vgl. Ryle 1949:164.

wenn das Reflektieren weniger ist als eine *cogitatio*. Wer denken kann, während er denkt, kann *a fortiori* auch weniger als denken, während er denkt. Wie dem auch sei, Burman sagt uns nicht eindeutig, ob die *conscientia* ein *cogitare* ist oder nicht.

Dass Descartes jedoch von Reflexion gesprochen habe, ist schwer zu bezweifeln. Es passt auch gut ins Bild. Das tut er ja schon in den *Regulae*: Dort spricht er von einer Erfahrung, die der Geist durch eine *contemplatio reflexa* von sich selbst hat.¹ Ob er hier die *conscientia* meint, ist zwar eher fraglich. Aber auch die Denkakte, die in den *Meditationes* eine wichtige Rolle spielen, sind ausnahmslos *reflexive* Denkakte. Das *cogito* selbst ist ein klarer Fall von Reflexion: Ich weiß, dass ich bin, weil ich weiß, dass ich zweifle.² Damit ist das Fundament der Wissenschaft höchstselbst ein *cogitare se cogitare*. Reflexiv sind aber auch die anderen Denkakte, von denen Descartes betont, dass die *res cogitans* sie ohne weiteres haben könne: Ich bemerke, dass ich träume, ich stelle in mir den Willen fest, Gott zu lieben, der Geist richtet sich auf sich selbst.³ Um Plempius den Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu erklären, weist Descartes ebenfalls auf eine reflexive *cogitatio* hin: *sentimus nos videre*.⁴

Wenn Cottingham also die *conscientia* beiläufig als *reflective awareness* kennzeichnet, scheint er den Nagel auf den Kopf zu treffen: „and indeed when Descartes himself discussed the meaning of ‚to be aware‘ (*conscium esse*) with Frans Burman, he made it clear that what was involved was a reflective act of the mind“.⁵ Er befindet sich auch in bester Gesellschaft: Nicht nur Grau,⁶ sondern auch Heidegger liest Descartes genauso: „Cogitare aber ist nach Descartes immer cogitare me cogitare“.⁷

Was Descartes also mit *conscientia* meint, scheint einfach bei Burman zu stehen. Wir müssten ihm dann dankbar sein, dass er Licht in einen Begriff gebracht hat, der ohne seine Notizen unklar geblieben wäre, hätten uns ein wenig zu viel Mühe gemacht und könnten die Akten nun schließen.

§40 Es bleibt aber ein Problem, das sich nicht einfach wegdiskutieren lässt. Descartes selbst bezeichnet die Auffassung, die *conscientia* sei ein Akt der Reflexion, nämlich einfach als falsch.⁸ Das tut er in den Erwiderungen auf die Einwände, die Bourdin nach Veröffentlichung der ersten Auflage der *Meditationes* formuliert hatte. In diesen Einwänden spielt die *conscientia* die Rolle des reflexiven Denkaktes, um die es hier geht. Sie spielt bei Bourdin überhaupt eine wichtige Rolle, weshalb der Text ohnehin auf dem Plan steht.

Als Bourdin die erste Auflage der *Meditationes* las, konnte er das Substantiv *conscientia* darin mit einiger Mühe finden. Descartes gebraucht es an genau zwei Stellen: in den Erwiderungen an Hobbes und an Gassendi.⁹ In den siebten Einwänden

¹ *Regulae* 12, AT 10:422–3; oben S. 28. ² Gueroult 1953/1:64; Röd 1995:84–7. ³ Oben S. 15; *Med.* 6, AT 7:73. ⁴ An Plempius, 3.10.1637, AT 1:413. ⁵ Cottingham 1978b; 1998:126. ⁶ Grau 1922:12. ⁷ Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* 1,3,13, GA 24:177; vgl. Marion 1986:101. ⁸ Beyssade 1979:248; Kemmerling 1996:180. ⁹ AT 7:176., oben S. 22 & *Resp.* 5, AT 7:352., oben S. 23.

und Erwiderungen, die auf Bourdin zurückgehen, findet es sich dann neunmal. Viermal verwendet er es selbst,¹ drei Vorkommen bei Descartes stellen direkte Reaktionen darauf dar, an weiteren zwei verwendet Descartes das Wort in einer stehenden Redewendung (*contra conscientiam loqui*).²

Bourdin scheint damit der eigentliche Motor der Entwicklung zur ‚Bewusstseinsphilosophie‘ zu sein — schade, dass man so wenig über ihn weiß. Unter seinem Namen sind nur ein paar Werke zur Mathematik und Astrologie erschienen; jedenfalls nichts, was auf seinen philosophischen Hintergrund schließen lässt, außer natürlich, dass er ein Jesuit ist. Roger Ariew vermutet gar ein jesuitisches Autorenkollektiv hinter seinen Einwänden.³ Auffällig ist, dass Bourdin, wie ich ihn dennoch kurz nennen möchte, das Wort *conscientia* sehr gerne gebraucht, ohne irgendwo das Gefühl zu vermitteln, es handle sich um einen eigenwilligen oder neuen Sprachgebrauch.

Die Formulierung, die Descartes gegenüber Hobbes gebraucht, hat Bourdin offenbar besonders gefallen. Er wiederholt die Passage beinahe wörtlich.⁴ Das scheint nicht einmal daran zu liegen, dass er viel dagegen einzuwenden hat, denn er bezieht sich darauf in seinem eigenen Vorschlag zur Philosophie des Geistes. Dieses ‚Gegenmodell‘ hat in der Tat so viel Ähnlichkeit mit dem, was Descartes selbst schreibt, dass man sich fragen muss, warum die beiden Männer sich so wenig leiden konnten.⁵

§41 Bourdin schlägt vor, mit einer einfachen Wahrheit zu beginnen: „Ich denke, ich habe *conscientia* des Denkens, also bin ich ein Geist“.⁶ Der Unterschied zu dem, was Descartes selbst schreibt, scheint gerade in der Auffassung dessen zu liegen, was die *conscientia* sei. Bourdin schreibt, darunter verstehe man, dass der Geist „sein Denken in einem rückbezüglichen Vorgang (*actu reflexo*) ansieht und betrachtet; so dass er denkt, oder weiß und betrachtet, dass er denkt“. Diese Erklärung der *conscientia* als reflexiver Denkakt, der jeden Denkakt begleite, bezeichnet er als traditionell: So verstehe man es seit Adams Zeiten.⁷

Das stimmt so nicht ganz. Vor Bourdin nennen nur wenige Autoren die *conscientia* in einem Atemzug mit der *reflexio*.⁸ Wahrscheinlich meint Bourdin auch nicht die *Kombination* von *conscientia* und *reflexio*, wenn er nichts Neues findet, sondern die Rede von der Reflexion als Merkmal des Mentalen.⁹

Die ist durchaus ein alter Hut.¹⁰ Pomponazzi zum Beispiel verwendet ein Argument, um die Unkörperlichkeit der Seele zu beweisen, das Gassendi als *argumentum ex reflexis actionibus* bezeichnet.¹¹ Der Intellekt könne unmittelbar auf sich selbst Bezug nehmen, wozu weder materielle noch organische Kräfte in der Lage seien.¹²

¹ AT 7:503; 506; 533–4. ² 525; 527; 555; 559. Vgl. unten S. 124. ³ Ariew&Grene 1995:209.
⁴ Obj. 5, AT 7:506. ⁵ Hertling 1898. ⁶ Obj. 7, AT 7:534. ⁷ AT 7:533–4. ⁸ Neben den unten S. 66 genannten etwa Gregorius Magnus, In Ez 2 Homilia 9,15; Bernard von Clairvaux, Sermones de diversis, 1963/6,1:144. ⁹ Balibar in Locke 1998:40. ¹⁰ Vgl. Phaidros 245C; Michael 1989b; Aquila 1992:9. ¹¹ Physica 3,2,15, 1658/2:629a. Vgl. Goclenius 1613:971a s.v. conscientia 3. ¹² De immortalitate animae 9, 1990:90.

Was nun die unsterbliche Seele hier konstituieren soll, ist ein *unmittelbarer* Selbstbezug. Mittelbar kann nämlich jeder Körper reflektieren, denn eine Reflexion ist nichts weiter als eine Bewegung, die an ihren Anfang zurückkehrt.¹ Unmittelbare Reflexion ist aber ein Unding. Denn es müsste eine Bewegung sein, die keinen Weg nimmt. Mit einer solchen Bewegung verhält es sich so wie mit einer Pizza Funghi ohne Pilze: Sie ist vorstellbar, aber eben eine Pizza Margherita. Eine unmittelbare Reflexion ist keine Reflexion, sondern ein Stillstand.

§42 Nun war die Frage, ob denn jeder Denkkakt, bereits um ein solcher zu sein, von einem weiteren Denkkakt begleitet sein müsse, der von ihm handelt. Genau dagegen wehrt sich Descartes.² In diesem Sinne ist die Reflexion *nicht* notwendige Begleiterscheinung jeder *cogitatio*. Eine *cogitatio* würde dann ja aus zwei Bestandteilen bestehen, die man vielleicht ‚Protogedanken‘ nennen könnte. Solche ‚Protogedanken‘ wären noch nicht das, was eigentlich der *res cogitans* zukommt, das heißt, es wären Tätigkeiten, die auch ein geistloser Körper oder ein Tier vollbringen könnte. Dann ist aber nicht einzusehen, warum der wesentliche Schritt ausgerechnet in einer bestimmten Verknüpfung zweier Protogedanken bestehen sollte, so dass der eine von etwas handelt, der andere vom ersten. Wenn es überhaupt ohne den Geist dazu kommen kann, dass *etwas von etwas handelt*, dann scheint eine solche Kombination keine wesentliche Neuerung mehr zu sein. Bereits wenn wir irgendetwas denken, hält Descartes also dagegen, *ohne* darauf zu reflektieren, tun wir etwas, was nur einem Geist möglich ist.³

Wer zweifelt, schreibt Descartes in der *Recherche de la Vérité*, denkt nicht bereits darüber nach, was er damit tut.⁴ Auch im Discours hatte er ja beiläufig gesagt, zwischen dem Denken und dem Glauben, dass man etwas Bestimmtes denke, bestehe keine notwendige Übereinstimmung.⁵ Der wesentliche Unterschied zwischen Tieren und Menschen besteht also nicht darin, dass Menschen über ihre Gedanken nachdenken können, sondern darin, dass sie erst einmal Denken können, um dann vielleicht auch darüber nachzudenken. Auch die Kinder im Mutterleib denken ja schon seit dem Moment, da dem Fötus die Seele gegeben wurde, aber ohne zu denken, dass sie denken.⁶ Ein solches Denken meint Descartes wohl auch, wenn er in den sechsten Erwiderungen von einer *cognitio interna* spricht, die der reflexiven stets vorausgeht.⁷

§43 Wäre die Reflexion auf das Denken mit dem ‚bewussten‘ Denken identisch, dann ergäbe sich vor allem die seltsame Konsequenz, dass wir an alles, was wir bewusst tun, explizit in einem weiteren Gedanken denken. Das sollte in der Tat bedeuten, dass wir fast alles, was wir für ‚bewusstes‘ Tun halten, eigentlich nicht ‚bewusst‘ tun. Das ist der Punkt, auf den Jaynes hinweist: Wir denken bei weitem

¹ Phys 8,8, 262a16f. ² Resp. 6, AT 7:422; Resp. 7, AT 7:559. ³ Resp. 7, AT 7:559. ⁴ Recherche, AT 10:524. ⁵ Discours 3, AT 6:23; vgl. oben S. 13. ⁶ An Arnauld 29.7.1648, AT 5:220–1. ⁷ Resp. 6, AT 7:422.

nicht über alles das nach, was wir ohne Zögern ‚bewusst‘ nennen. Wenn wir nicht sagen können, wie wir ein logisches Problem gelöst haben, dann liegt es doch immer noch an uns, ob diese Lösung richtig oder falsch ist. Ansonsten müsste man wohl dazu übergehen, in Intelligenztests und Mathematikarbeiten nicht mehr Menschen, sondern Gehirne zu bewerten. Wir können einfach nicht immer darüber Auskunft geben, was wir ‚bewusst‘ tun, jedenfalls nicht unmittelbar in dem Augenblick, in dem wir es tun. Reflexion ist eine verzögerte Rückmeldung über das, was wir tun, nicht wesentliches Merkmal des Tuns selbst. Experimente, in denen bewiesen wird, dass wir erst dann über unsere Bewegungen reflektieren, wenn sie schon längst vollzogen sind, stellen das unter Beweis. Der naheliegende Schluss, den man hier zu ziehen hat, ist nämlich nicht, dass wir ‚eigentlich‘ gar nicht frei handeln, sondern dass die explizite Reflexion gar nicht zum freien und ‚bewussten‘ Handeln gehört. Das weiß auch Descartes: Die *conscientia* macht bei ihm nicht den Unterschied zwischen dem explizit reflektierten und dem nicht derart reflektierten Tun aus, sondern die zwischen unserem Tun und der blinden Funktion unseres Körpers. Wenn Tiere etwas tun, ohne darüber zu reflektieren, tun sie es nicht ‚bewusst‘. Wenn der cartesische Geist etwas tut, ohne explizit zu denken, dass er es tut, dann *ist* dieses Tun ein Denken und daher Gegenstand der *conscientia*.

§44 Gegen Bourdin wendet Descartes entsprechend ein, dass wir nicht erst dann etwas können, wenn wir darüber nachdenken. Was er hier schreibt, leidet unter dem gespannten Verhältnis zwischen ihm und seinem Kritiker. Bourdin selbst hatte in einem ironischen Ton begonnen, den Argumentationsgang der *Meditationes* ins Lächerliche zu ziehen, Descartes hatte stets in ernstem Ton geantwortet und sich Scherze verboten. An der fraglichen Stelle, an der Bourdin seinen Gegenvorschlag unterbreitet, meint der es jedoch durchaus ernst, nur geht Descartes seinerseits zum Sarkasmus über. Er paraphrasiert Bourdin, indem er für ‚*res cogitans*‘ ‚Baumeister‘ einsetzt, für ‚*cogitatio*‘ ‚bauen‘. ‚*Conscientia*‘ lässt er stehen. Damit erhält er: *aedificare, ut suam illam actionem actu reflexo intueatur & consideret, adeoque sciat & consideret se aedificare (quod vere est esse conscius, & actûs alicujus habere conscientiam)*. Der Baumeister baue, „so dass er diese seine Tätigkeit in einem rückbezüglichen Akt ansieht und erwägt, so dass er weiß und erwägt, dass er baut (was in der Tat heißt, *consci*us zu sein und *conscientia* einer Tätigkeit zu haben)“.¹ Was das Bauen angeht, ist der Fall klar: Es ist lächerlich, zu behaupten, ein Baumeister könne nur dann bauen, wenn er sich dessen in einem reflexiven Akt ‚bewusst‘ sei. Er kann nicht erst dadurch bauen, dass er eine Theorie darüber hat; eine Theorie wäre vielleicht eher hinderlich.² Wer bauen kann, verfügt über *know-how*, nicht notwendig über Wissen im Sinne des *knowing-that*.³

Damit legt Descartes allerdings nur nahe, dass wir denken können, ohne zu wissen, *wie* es geht. Kein Baumeister baut aber, ohne irgendwie zu wissen, *dass* er baut.

¹ Resp. 7, AT 7:554–5. ² Vgl. Excerpta, AT 11:650. ³ Ryle 1949:25–61.

Immerhin bestreitet Descartes in aller Deutlichkeit, dass dieses Wissen die Form eines reflexiven Denkaktes habe.

(D9) *Conscientia* ist kein reflexiver Denkkakt.

Also ist die *conscientia* selbst auch keine *cogitatio*. Denn wenn sie jede *cogitatio* begleitet, aber nicht jede *cogitatio* von einer reflexiven *cogitatio* begleitet werden muss, kann die *conscientia* keine *cogitatio* sein. Descartes' Antwort an Burman, dass die *conscientia* eine Reflexion sei, die das Denken begleitet, kann dann nur auf zwei Weisen erklärt werden. Entweder meint er mit Reflexion keinen Denkkakt, sondern etwas anderes; was, ist dann vor allem zu klären. Oder er antwortet *ad hominem*, wie Martial Gueroult vermutet.¹ Dann ist seine Auskunft nicht als Bestandteil seiner eigenen Auffassung zu werten.

§45 Das alles macht es schwer vorstellbar, wie die *conscientia* überhaupt etwas sein könne, was die *res cogitans* selbst tut. Wäre sie eine ihrer Tätigkeiten, dann müsste sie jedenfalls eine *cogitatio* sein.² Eine bleibende Eigenschaft scheint sie wiederum nicht sein zu können, weil die *res cogitans* allein durch ihr Tun definiert ist, nebst dem, was aus ihrem Tun folgt. Also kann die *conscientia* wohl nur etwas sein, was zu dem Tun der *res cogitans* gehört, ohne selbst ihr Tun zu sein.

Es gibt, wie gesagt, wenigstens eine weitere Möglichkeit, das zu denken. Denn es gibt zwar ein Denken ohne Reflexion, aber doch kein Denken, das nicht eine Reflexion zuließe.

Leibniz schreibt in einer Notiz namens *Reflexio*, er halte die Antwort, die Descartes Bourdin gegenüber gebe, für unbefriedigend. Der Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigen scheine doch wesentlich in der Fähigkeit des Geistes zu liegen, sich unmittelbar auf sich selbst zu beziehen. Das müsse natürlich nicht bedeuten, dass der Geist dies unausgesetzt tue: „Ich will nicht sagen, dass wir ständig reflexive Akte ausführen“. Aber immerhin müsse doch, wer Geist hat, zur Reflexion veranlagt sein, „so dass wir, wenn uns jemand darauf aufmerksam macht, wissen, dass wir die vorhergehenden Gedanken hatten“.³ Aus einem ähnlichen Grund spricht wohl auch schon Arnauld von einer *reflexion virtuelle*,⁴ die er von der *reflexion expresse* unterscheidet.⁵ Ein Baumeister kann bauen, ohne zu wissen, wie er das macht, und auch, ohne zu denken: „Ich baue jetzt“. Aber wenn man ihn fragen würde, ob er baue, und er wüßte keine Zustimmung zu signalisieren, dann sollte man daran zweifeln, dass er wirklich baut, und nicht nur versehentlich etwas tut, was so aussieht. Und wenn er die Frage bejahen kann, dann doch nur, weil er denken *kann*, dass er baut.

¹ Gueroult 1953/1:95. ² Resp. 4, AT 7:246. ³ Nr. 283, Akademie-Ausgabe 6,4B:1471.
⁴ Arnauld, De vraies ... idées 2, 1683:11. ⁵ Ebd. 4, 1683:46.

3 Zweiter Versuch: Das Zeug

§46 „Wer wirklich einen Gedanken hat“, schreibt Andreas Kemmerling, „der hat ipso facto das Zeug dazu, in diesem Moment auch zu denken, daß er diesen Gedanken hat“.¹ Metzinger und Schumacher folgen ihm: „das Bewußtsein, das Merkmal aller geistigen Zustände sein soll, ... besteht darin, daß ein Subjekt, dem ein Gedanke in diesem Sinne bewußt ist, über die Disposition zur Bildung höherstufiger Gedanken verfügt und damit zur Bildung reflektierenden Bewußtseins grundsätzlich in der Lage ist“.² Wer Descartes ein solches Verständnis unterstellt, schreibt ihm gerade die Meinung zu, die Gilbert Ryle vehement gegen den ‚cartesischen Mythos‘ verteidigt: dass ‚Bewusstsein‘ für eine ‚Disposition‘ stehe.³ Nun spräche das nicht gegen die Deutung, sondern für Descartes. Dass Descartes kein ‚Cartesianer‘ in Ryles Sinn war, bedeutet allerdings nicht schon, dass er die Alternative befürwortet hätte, die Ryle dem ‚cartesischen Mythos‘ entgegenstellt. Jedenfalls beschreibt Descartes die *conscientia* nirgends so, wie man eine Disposition beschreiben müsste.

Da in der Definition der *cogitatio* nicht davon die Rede ist, ein Denkaktes sei etwas, was durch *conscientia* begleitet werden *könne*, muss sich dieser Umstand nämlich in der Bedeutung des Wortes *conscientia* selbst verbergen. *Conscientia* wäre dann als Bezeichnung für eine Disposition, Fähigkeit oder Möglichkeit zu nehmen.

Dass Descartes selbst nicht von einer Disposition spricht, scheint erst einmal nicht viel zu bedeuten. Er redet auch davon, dass im Geist angeborene Ideen seien. Bei Gelegenheit sagt er dazu: Wer die Existenz eingeborener Ideen bestreitet, streitet nur um Worte.⁴ Denn die Ideen seien ja nur *implizit* im Geist, so dass wir sie erst dann bemerken, wenn wir sie selbst hervorbringen.⁵ Was hier eingeborene Idee heißt, ist also auch eine verkappte Disposition.

Was ist eine Disposition? „There are lots of different kinds of dispositional words“, schreibt Ryle,⁶ wenigstens gehören dazu: Fähigkeiten, Tendenzen, Neigungen, aber auch Verpflichtungen (*liabilities*).⁷ Offenbar verwendet Ryle hier einen sehr flexiblen Begriff.

Wenn *conscientia*, was die Bezeichnung nahelegt, ein Wissen ist, dann handelt es sich in Ryles Sinn um eine *capacity*, nicht eine *tendency*.⁸ Wer seiner Gedanken *consciens* ist, neigt nicht einfach dazu, sie zum Gegenstand einer Reflexion zu machen, sondern er ist dazu ‚in der Lage‘. Das ist wohl auch, was Kemmerling ausdrücken will, wenn er sagt, jemand habe ‚das Zeug‘ zur Ausführung eines reflexiven Denkaktes.

§47 Versuchen wir also folgende Definition:

¹ Kemmerling 1996:184. ² Metzinger&Schumacher 1999:174a. ³ Ryle 1949:167–81. ⁴ Notae in Programma 12, AT 8B:357. ⁵ An Voëtius, AT 8B:167; oben S. 17. ⁶ Ryle 1949:116. ⁷ Ebd. S. 123 & 131. ⁸ Ebd. S. 133.

- (11) X hat (unmittelbare) *conscientia* von $y := X$ hat das Zeug dazu, zu denken, dass sie y tut.

Aristotelisch gesprochen sollte hier von einem ‚vernünftigen Vermögen‘ die Rede sein.¹ Das heißt: Wer das Zeug dazu hat, etwas zu denken, sollte dann auch das Zeug haben, das Gegenteil davon zu denken, oder wenigstens das Denken zu unterlassen. Daher ist es irreführend, die *conscientia* allgemein als Disposition zu bezeichnen. Eher verdient sie die Bezeichnung ‚Kompetenz‘, und eine Kompetenz ist etwas grundlegend anderes als eine Neigung oder Tendenz.

§48 Sehen wir nach, was aus der Definition der *cogitatio* wird, die Descartes im Anhang der zweiten Erwiderungen gibt. Denken ist dann ‚alles, was so in uns ist, dass wir unmittelbar das Zeug dazu haben, zu denken, dass wir es tun‘. Das klingt seltsam. Was soll es heißen, dass ich unmittelbar das Zeug zu etwas habe? Ich habe es nicht erst dadurch, dass ich das Zeug zu etwas anderem habe. Aber das bedeutet nicht viel. Denn ich kann doch von allem möglichen denken, dass ich es tue. Wenn ich huste, habe ich das Zeug dazu, zu denken, dass ich huste. Husten ist aber kein Denken. Ich habe auch das Zeug dazu, zu bemerken, wie ich atme, und Atmen ist kein Denken. Kurz: Wir handeln uns die Fälle ein, die Descartes durch den Zusatz ‚*immediate*‘ ausklammern wollte. Die Rede von der Unmittelbarkeit ist wirkungslos geworden oder deplaziert. Wahrscheinlich sollte es heißen: ‚alles, was so in uns ist, dass wir das Zeug dazu haben, unmittelbar zu denken, dass wir es tun‘. Nun mag einigermaßen klar sein, was ein Denkakt ist, der sich unmittelbar auf etwas bezieht: Er bezieht sich darauf nicht auf einem Umweg über einen anderen Bezug. Was aber ein ‚unmittelbares Denken‘ sein soll, ist unklar. Daher sollte man doch lieber formulieren: ‚alles, was so in uns ist, dass wir das Zeug zu einem Denkakt haben, der sich unmittelbar darauf bezieht‘. Woher soll man aber wissen, dass und an welche Stelle das ‚*immediate*‘ so einfach mitten in das Definiens der *conscientia* geraten sollte?

Was wird aus der Definition aus den *Principia*? Vor allem wird sie länger. ‚*Cogitatio* ist alles, was in uns geschieht, so dass wir das Zeug dazu haben, zu denken, dass wir es tun, insofern wir das Zeug dazu haben, zu denken, dass wir es tun‘. Das klingt keinen Deut besser. Inwiefern habe ich eine Kompetenz oder Disposition? Die Frage ergibt keinen klaren Sinn. Außerdem wäre die Antwort unerheblich, denn die Hinsicht, in der ich eine Kompetenz habe, taugt nicht dazu, eine Hinsicht dessen herauszuheben, von dem das handelt, zu dem ich die Kompetenz habe. Das war aber wesentlich: Am Gegenstand der *conscientia* sollten zwei Hinsichten unterschieden werden. Wieder muss das entscheidende Wörtchen ins Definiens verlegt werden: ‚*Cogitatio* ist alles, was in uns geschieht, so dass wir das Zeug dazu haben, zu denken, dass wir es tun, insofern dieses Denken, zu dem wir in der Lage sind, davon handelt‘.

Aber auch das gibt keine Definition dessen ab, was Descartes als *cogitatio* be-

¹ *Metaphysica* 9,2, 1046b4–7.

zeichnet. Meine Atmung spielt sich in mir ab, und ich habe das Zeug dazu, zu denken, dass ich atme. Und mein Denken, dass ich atme, kann in jeder beliebigen Hinsicht von diesem Atmen handeln. Ich kann zum Beispiel denken, dass ich mich entspanne, dass ich Geräusche mache, dass ich schlechte Luft atme. Und in solchen Hinsichten soll mein Atmen ein Denken sein? Gewiss, in *einer* Hinsicht ist mein Atmen möglicherweise eine *cogitatio*. Aber das bringt die Rede von der Kompetenz zur Ausübung eines reflexiven Denkaktes eben nicht gerade auf den Punkt.

Das ist ein allgemeineres Argument: Da ich in einer beliebigen Hinsicht an etwas denken kann, kann die *conscientia* überhaupt keine *cogitatio* sein, ob gegenwärtig, habituell oder im Modus der Möglichkeit. Man kann *cogitationes* schlicht nicht dadurch definieren, dass sie Gegenstand von *cogitationes* sind.

Vielleicht ist die Rede von der Disposition oder Kompetenz jedoch überhaupt vorsichtiger zu behandeln. Ein guter Teil der bisherigen Kritik beruhte darauf, dass ich das Zeug dazu habe, über alles Mögliche nachzudenken, also alles Mögliche zur *cogitatio* würde. Das lässt sich vielleicht vermeiden. Denn es war ja von der Kompetenz zur Ausübung eine *reflexiven Denkaktes* die Rede. Wenn ich denke, dass ich huste, ist das kein reflexiver Denkakt, sondern ein einfacher. Eine reflexive *cogitatio* könnte man aber nur als eine solche bestimmen, die von einer anderen *cogitatio* handelt. Gueroult setzt das voraus: „il appartient à la définition de la réflexion que l'âme ne puisse y avoir affaire qu'à elle seule“.¹ Das bringt in diesem Zusammenhang aber nichts, denn dadurch wird die Definition nur zirkulär. Ein Denkakt wäre etwas dann, wenn ich es zum Gegenstand eines Denkens machen kann, das von einem Denkakt handelt. Ein Pilz ist, was ich zum Gegenstand eines Denkens machen kann, der von einem Pilz handelt, und so fort. Eine solche Definition spricht nicht eben das Wesen der Sache aus.

§49 Vor allem aber passt die Rede von einer Kompetenz namens *conscientia* nicht zu dem, was Descartes an Arnauld geschrieben hatte. Er hatte ja betont, dass die *conscientia* immer nur von gegenwärtigen Akten handle, und von Fähigkeiten oder Möglichkeiten nur, insofern sie sich beizeiten in einem Akt ausdrücken. Es hieß: Die *conscientia* handelt nicht wirklich von unverwirklichten Möglichkeiten, sondern nur von ihrer Verwirklichung und dem, was daraus folgt. Von Möglichem handelt nur eine mögliche *conscientia*, die erst dann wirklich ist, wenn es eintritt.

Schwer nachvollziehbar, wenn auch nicht unsinnig, ist zunächst die Rede von der möglichen Kompetenz. Wenn ich möglicherweise Französisch beherrsche, habe ich möglicherweise das Zeug dazu, einen französischen Satz zu äußern. In diesem Sinn gilt: ‚Jeder normale Mensch kann Französisch sprechen‘, jeder kann es nämlich im Prinzip lernen. Eine mögliche Kompetenz kann mit einer Disposition anderer Art gleichgesetzt werden: Wer möglicherweise fähig ist, *x* zu tun, tut auch einfach möglicherweise *x*. Das kann man auch anhand der Unterscheidung zwischen Potentialitäten erster und zweiter Stufe formulieren, die Aristoteles in *De Anima* trifft.

¹ Gueroult 1953/1:94.

Potentialität der ersten Stufe ist, wenn ich etwas *möglich* machen kann, also etwa Französisch lernen kann, Potentialität der zweiten Stufe, wenn ich etwas möglicherweise *tun* kann, also Französisch sprechen.¹ Dann wäre zu beachten, dass die *conscientia* keine Disposition im allgemeinen Sinne, sondern nur eine Potentialität der zweiten Stufe sein kann.

Scholastiker würden hier zwischen Habitus und Potenz unterscheiden: Wer Französisch beherrscht, verfügt über einen Habitus, wer es lernen kann, über eine Potenz.² Ein Habitus ist also eine Potentialität zweiter Stufe.

Ein Habitus tritt aber nicht erst auf, während wir etwas tun. Er ist da, ermöglicht oder erleichtert das Tun, mit dem er verbunden ist, und kann geübt werden, wenn man oft tut, was er erleichtert. Man kann ihn *ausüben* und *einüben*. So ist es mit den Französischkenntnissen. Kann man aber die cartesische *conscientia* einüben? Das wäre einigermaßen überraschend. Wenn man die *conscientia* nicht einüben kann, dürfte es sich um so etwas wie eine ‚angeborene‘ Disposition handeln; allerdings gelten Dispositionen unter Scholastikern als weniger stabil.³ Eine Neigung oder Kompetenz, die man nicht einüben kann, kann dann nur ein ‚eingegossener Habitus‘ sein⁴ oder eben eine Potenz, also eine Potentialität erster Stufe. Dabei landet man ohnehin, wenn man bedenkt, dass Descartes nicht zwischen Möglichkeiten und Fähigkeiten unterscheidet.⁵ Eine mögliche Disposition ist dann aber nichts anderes als eine potentielle Potenz, eine mögliche Möglichkeit. Und das sollte einfach dasselbe sein wie eine Möglichkeit.⁶

Das ergibt sich auch, wenn man nach dem Gegenstand einer Kompetenz fragt. Wenn ich französisch sprechen kann, dann habe ich die Fähigkeit, französische Sätze zu äußern. Diese Fähigkeit handelt gerade *nicht nur* von den Sätzen, die ich tatsächlich äußere, sondern von allen französischen Sätzen, die ich äußern *könnte*. Eine Fähigkeit handelt sogar in erster Linie von möglichen Handlungen, denn niemand kann wirklich Französisch, wenn er nur eine vorhersehbare, geringe Anzahl von Sätzen hervorbringen kann. Man kann in diesem Sinne zwischen dem Gegenstand der Fähigkeit und dem Gegenstand einer Ausübung unterscheiden: Die Fähigkeit handelt von beliebigen Sätzen, eine Ausübung von einem bestimmten Satz. Denn es wird kaum möglich sein, einen beliebigen französischen Satz zu äußern, der nicht zugleich ein konkreter Satz wäre. Gegenstand der *conscientia* aber soll nicht ein beliebiger möglicher, sondern ein konkreter, einzelner Denkakt sein. Sie handelt *nicht* von dem, schreibt Descartes, was ich möglicherweise tue, sondern immer *nur* von dem, was ich tatsächlich tue. Also steht ‚*conscientia*‘ nicht für eine Fähigkeit, sondern bestenfalls für die Ausübung einer Fähigkeit. Selbstverständlich muss es dann, wenn die *conscientia* die Ausübung einer Fähigkeit ist, auch eine entsprechende Fähigkeit geben. Sie trägt aber nicht ihrerseits den Titel *conscientia*.

¹ De anima 2,5, 417a21–b1. ² Voëtius, AT 3:513; Descartes an Regius 1.1642, AT 3:503–4.
³ Metaphysica 9,5, 1047b31–5; Eustachius, Logica 3,3,3, 1634/1:79–80. ⁴ Eustachius, Logica 3,3,3, 1634/1:80. ⁵ Notae in Programma 14, AT 8B:361; oben S. 11. ⁶ Wenn das S4-Theorem $\diamond\diamond p \rightarrow \diamond p$ gilt.

Wir wollen sagen: Jemand ist *erst dann* dazu in der Lage, einen reflexiven Denkakt über eine seiner Ideen anzustellen, *wenn* er sie tatsächlich hat. Die Kompetenz, von der dann die Rede ist, kann keine allgemeine Fähigkeit sein. Sie handelt nicht von vielen möglichen, sondern von genau einem wirklichen Denkakt.¹

Gordon Baker und Katherine Morris sprechen von einer „time-relative cognitive capacity“; es ist aber wenig klar, was das heißen soll.² Ryle wäre mit einer solchen Verwendung des Wortes ‚Disposition‘ auch nicht einverstanden: „we cannot say ‚he knew so and so for two minutes, then stopped and started again after a breather‘“.³

§50 Folgende Probleme ergeben sich also. Erstens wären die Definitionen, die Descartes von der *cogitatio* gibt, nur schwer nachvollziehbar. Insbesondere die aus den *Principia* ergäbe keinen Sinn. Zweitens wäre nicht nachvollziehbar, warum Descartes Wert auf die Feststellung legt, dass nur eine konkrete, gegenwärtige Tat unmittelbarer Gegenstand der *conscientia* sei.

All das heißt nicht, dass die *conscientia* nicht auf etwas hinweist, das uns in die Lage versetzt, zu denken, dass wir denken. Wenn wir explizit wissen wollen, ob etwas eine *cogitatio* ist, dann müssen wir denken und zugleich darüber nachdenken, ob wir denken. Denn dann geht es darum, etwas als *cogitatio* zu identifizieren, und das erfordert zwei Akte: ein Denken und ein Identifizieren dieses Denkens als ein Denken. Dass wir einen reflexiven Denkakt anstellen müssen, um eine *cogitatio* explizit zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, will Descartes aber nicht sagen, wenn er schreibt, jede *cogitatio* sei Gegenstand der *conscientia*. Denn auch, wenn wir uns Klarheit darüber verschaffen wollen, ob da ein Pilz ist, müssen wir hinsehen. Dennoch ist Hinsehen offenbar keine notwendige Begleiterscheinung von Pilzen, und es wäre seltsam, ‚Pilz‘ anhand unserer Kompetenz zu definieren, Pilze zu identifizieren.

Die *conscientia* ist also nicht selbst eine Kompetenz des Geistes, von dessen Denken sie handelt. Die Kompetenz, begleitend zum Denken einen reflexiven Denkakt auszuführen, sollte man vielmehr einfach ‚Vernunft‘ nennen. Die *conscientia* ist dann ein Zeichen von Vernünftigkeit, aber nicht dasselbe wie die Vernunft.

(D10) *Conscientia* ist nicht selbst eine Disposition oder Kompetenz des Denkenden.

Die Probleme, die sich mit Definition (11) ergeben haben, betreffen die Kategorie, der die *conscientia* zuzurechnen ist. Die Zurückweisung der These, dass die *conscientia* eine Kompetenz oder Disposition sei, hat daher gar nicht so viel zu bedeuten. Es geht nur darum, dass das Wort ‚*conscientia*‘ offenbar nicht für eine Neigung, Tendenz, eine Fähigkeit oder einen Habitus steht, sondern für eine Aktualisierung, für etwas, das sich ereignet und seinerseits nur dadurch möglich ist, dass es eine entsprechende Kompetenz gibt. Nun hat aber die Kritik am ‚ersten Versuch‘ gezeigt,

¹ Vgl. Perler 1996:39. ² Baker&Morris 1996:109. ³ Ryle 1949:116, vgl. 125.

dass die *conscientia* nicht die Aktualisierung einer Kompetenz zur Ausübung reflexiver Denkkakte sein kann. Was hier aktualisiert wird, ist selbst kein Denken. Was bleibt, wenn die *conscientia* weder eine Kompetenz noch ein Denkkakt ist?

4 Dritter Versuch: Adverb

§51 Vorerst eine letzte Möglichkeit. Wenn die *conscientia* nicht selbst eine Tätigkeit des Geistes ist, dann könnte sie ein Merkmal seiner Tätigkeit, zu denken, sein.

Dominik Perler bezeichnet die *conscientia* als „Adverb, das ausdrückt, auf welche Art und Weise jemand denkt“.¹ Es mag richtig sein, das ‚Bewusstsein‘ letztlich adverbial zu fassen: als etwas, was unseren Handlungen zukommt. Dann täten wir etwas ‚*conscienter*‘. Descartes pflegt aber erstens keinen solchen Sprachgebrauch. *Conscientia* ist wenigstens morphologisch gesehen offensichtlich kein Adverb; es könnte sich aber um etwas einem Adverb gleichwertiges handeln, wie eine ‚adverbiale Konstruktion‘. Zweitens passt aber das bisher ermittelte wenig zu einer adverbialen Konstruktion.

Die auffälligste Eigenart des gewünschten Adverbs dürfte sein, dass es ein Genitivobjekt fordert. Gibt es transitive Adverben? Grammatisch gesehen vielleicht nicht. Was genau, morphologisch, syntaktisch und semantisch gesehen, ein Adverb eigentlich ist, braucht hier aber nicht zu interessieren. Zur Debatte steht, ob die *conscientia* Merkmal einer Tätigkeit sei. In diesem Sinne spreche ich im Folgenden von ‚Adverben‘: sprachliche Gebilde, die Tätigkeitsmerkmale bezeichnen. Von diesen scheint es einige zu geben, die einen Bezug zu etwas unterstellen. Ich kann jemanden ‚neidisch ansehen‘ oder etwas ‚wider besseres Wissen‘ tun; Neid und Wissen sollten dann von etwas handeln. Der aus dem Lateinunterricht bekannte Merksatz ‚begierig kundig eingedenk, teilhaftig mächtig voll‘ liefert einige transitive Adjektive, zu denen man entsprechende Adverben bilden könnte; auch das lateinische *intus*, das später noch eine Nebenrolle spielen wird,² kann als transitives Adverb fungieren: *facit aliquid intus domi* kann man sagen: ‚Er tut etwas innerhalb des Hauses‘. Erst einmal steht es also nicht im Wege, dass die *conscientia* von etwas handelt.

§52 Was die Erklärung der cartesischen *conscientia* angeht, sind ‚*aware*‘ und ‚aufmerksam‘ beliebte Kandidaten. Auch diese sind, adverbial gebraucht, syntaktisch gesehen nicht transitiv. Ich kann zwar ‚jemandem aufmerksam zuhören‘, aber hier gehört das Objekt zum Verb. Denn ich kann nicht ‚jemandem aufmerksam spazierengehen‘. Es ist jedoch klar, dass die Aufmerksamkeit ein Objekt hat, und zwar handelt es sich dabei genau um das, was das zugehörige Verb bezeichnet. Wenn ich aufmerksam zuhöre, richtet sich die Aufmerksamkeit auf das, was ich höre. Aufmerksamkeit ist also nicht nur adverbial, sondern hat auch genau den richtigen Gegenstand: das, was ich jetzt tue.

¹ Perler 1998:168. ² Unten S. 95.

Deswegen nennt Kemmerling die *conscientia* wohl „eine Art Aufmerksamkeit“.¹ ‚To be conscious of a thought‘, schreibt auch Margaret Wilson, sei gleichbedeutend mit ‚to be aware of its idea‘.² Zeno Vendler setzt die *conscientia* mit *immediate awareness* gleich,³ Cottingham mit *reflective*⁴ und *introspective awareness*.⁵ Da es auch mittelbare *conscientia* gibt und sie nicht in einem reflexiven Akt besteht, sollte man die entsprechenden Zusätze fallenlassen. Dann handelt es sich aber immer noch um eine *awareness*, möglicherweise eine ‚introspektive‘. Sofern aber Introspektion ein Erkenntnismittel ist, kann wenigstens die unmittelbare *conscientia* nicht ‚introspektiv‘ sein.⁶ Es bleibt also bei *awareness*. Was ist gemeint?

Das ist eine gute Frage. Ich gehe für das Folgende davon aus, dass die *awareness* oder ‚Aufmerksamkeit‘, von der hier die Rede ist, folgende Merkmale haben sollte: Sie weist Grade auf, insofern ich nämlich etwas mehr oder weniger aufmerksam tun kann, oder sogar völlig unaufmerksam. Zweitens ist Aufmerksamkeit eine rezeptive Haltung: Sie besteht in einer möglichst unbeeinflussten Empfänglichkeit für einen Eindruck. Ich bin aufmerksam, wenn ich auf etwas achte, es zur Kenntnis nehme und mich daran orientiere. Drittens kann offenbar alles Mögliche Gegenstand meiner Aufmerksamkeit sein. Ich kann sie auf mein Denken, aber auch auf meine Verdauung oder Atmung richten. Schließlich ist Aufmerksamkeit ein Attribut dessen, der etwas aufmerksam tut. Nicht das Denken, sondern der Denker ist aufmerksam.

Ich diskutiere hier zunächst nicht die allgemeine These, die *conscientia* sei adverbial zu verstehen, sondern nur eine ihrer konkreten Formen: Sie sei eine ‚Art Aufmerksamkeit‘. Dabei werden sich Anhaltspunkte für die Frage ergeben, in welchem Sinn die *conscientia* überhaupt adverbial sein kann. Ob sie außer einer ‚Art Aufmerksamkeit‘ ein anderes Merkmal meines Tuns sein könne, wird halbwegs offen bleiben. Das letzte Argument jedoch, dass nämlich nicht die *cogitatio*, sondern der Denkende selbst ‚aufmerksam‘ ist, kann auch als Indiz gegen eine adverbiale *conscientia* überhaupt verstanden werden.

§53 Zum ersten Punkt. Was ich laut tun kann, kann ich mehr oder weniger laut tun. Analog sollte gelten: Was ich aufmerksam tun kann, kann ich mehr oder weniger aufmerksam tun. Wenn die *conscientia* eine Art Aufmerksamkeit ist, mit der ich mein Tun ausführe, dann sollte ich umso mehr *conscientia* von etwas haben, je aufmerksamer ich mich ihm widme. Ich sehe aber nicht, dass die *conscientia* bei Descartes in irgendeiner Weise Grade zuließe. Es ist schwer zu sehen, wie etwas mehr oder weniger zum Geist gehören könnte, und der ist ja mittelbar über die *conscientia* definiert. Wenn die *conscientia* Grade zuließe, so scheint es, müsste auch die *res cogitans* in Abstufungen vorkommen; sie wäre dann umso mehr Geist, je aufmerksamer sie ihre *cogitationes* tätigen würde. Denn eine *cogitatio* ist etwas, insofern oder *so weit* es Gegenstand der *conscientia* ist, und die *res cogitans* exi-

¹ Kemmerling 1996:183. ² Wilson 1978:156; vgl. Malcolm 1968:317. ³ Vendler 1972:155.
⁴ Cottingham 1978b. ⁵ Cottingham 1998:120. ⁶ Oben S. 26.

tiert, insofern oder so weit sie *cogitationes* tätigt. Das sollte bedeuten, dass die *res cogitans* existiert, *so weit* die *conscientia* von etwas handelt. Wenn die *conscientia* etwas in beliebig kleinen Graden zum Gegenstand haben könnte, könnte auch die *res cogitans* in beliebig kleinen Graden existieren. Das ist aber im Rahmen der cartesischen Metaphysik ausgeschlossen. Lebewesen haben eine unsterbliche Seele entweder ganz oder gar nicht, und selbst der Foetus im Mutterleib hat in diesem Sinne nicht ‚mehr‘ Geist als ein hochbegabter Universalgelehrter oder eine Mutter von sieben Kindern. Damit sollte die Rede von der *conscientia* kompatibel sein.

Cottingham nimmt allerdings an, dass es sich so verhält: ‚transparent conscious awareness ceases to be an ‚all or nothing‘ criterion of the mental‘.¹ Diese Behauptung dient ihm dazu, zu erklären, wie es etwas ‚im Geist‘ geben könne, das diesem nicht vollständig bekannt ist. Diese Frage habe ich mit anderen Mitteln geklärt: Zwar handelt die *conscientia* entweder ganz von dem, was im Geist ist, oder gar nicht. Aber sie handelt nicht in allen Hinsichten davon, oder nicht schon immer von allem, was man darüber sagen kann.² So gesehen braucht Cottingham die These von der gradweisen *conscientia* nicht; zu fragen bleibt, ob etwas gegen sie spricht.

Zunächst einmal handelt die *conscientia* bei Descartes von *cogitationes*, die aber sind dadurch definiert, dass sie Gegenstand der *conscientia* sind. Innerhalb dieser Begrifflichkeit ließe sich also gar nicht zum Ausdruck bringen, dass ich etwas ‚un-aufmerksam denke‘, wenn das bedeuten würde, ich hätte ein *cogitatio* ohne begleitende *conscientia*. Auch ist nicht vorgesehen, dass mehr oder weniger *conscientia* von einer *cogitatio* handle. Das ist nun eine terminologische Entscheidung, die Descartes trifft. Wenn man *conscientia* mit ‚Aufmerksamkeit‘ gleichsetzt, erscheint sie wenig plausibel, was ein Grund dafür ist, nach Alternativen zu fragen.

Wenn die *res cogitans* in Graden auftreten würde, läge es außerdem nahe, auch Tieren einen Geist zuzusprechen, oder allem überhaupt, nur möglicherweise in sehr kleinen Graden. An dieser Stelle erhebt Descartes Einspruch. Pierre Charron, dessen Ansicht Descartes in diesem Zusammenhang selbst erwähnt,³ hatte geschrieben, dass die Tiere zwar auch denken und urteilen könnten, aber *weniger* klar und deutlich als Menschen.⁴ Descartes besteht dagegen darauf, dass Menschen und Tiere sich nicht im Grad der Beherrschung einer Fähigkeit unterscheiden, sondern dass den Tieren eine Fähigkeit einfach fehlt: Die Fähigkeit zu denken (*cogitandi*).⁵ Was Menschen den Tieren damit voraus haben, ist die *conscientia*. Das bedeutet nicht, dass Tiere keine Schmerzen haben und keine Dinge erkennen. Sie sind *nicht* ‚bewusstlos‘, wie Grau meint.⁶ Sie können auch *aufmerksam* sein; jeder, der einmal eine Katze auf einer Wiese beobachtet hat, weiß das. Was Descartes den Tieren abspricht, die *conscientia*, ist einfach nicht von dieser Art. Tiere können offenbar auch ohne *conscientia* aufmerksam sein. Was dann mit ihnen geschieht, ist ein bloßes Empfinden, aber kein Denken (*cogitare*). Wenn das seltsam klingt, ist es nur ein

¹ Cottingham 1998:123. ² Oben S. 18. ³ An Newcastle 23.11.1646, AT 4:573; 575. ⁴ De la sagesse 1,8,8, Charron 1662:65. ⁵ Resp. 6, AT 7:427. ⁶ Grau 1922:33.

Grund mehr, *cogitatio* und *conscientia* nicht mit ‚Aufmerksamkeit‘ oder ‚Bewusstsein‘ zu übersetzen.¹

Henry More fragt Descartes in einem Brief, wie denn ein Papagei einen Laut nachahmen könne, ohne ihn zu hören und in der Erinnerung zu behalten: *quomodo ista fieri possunt, sine internâ facti conscientia*?² Descartes bestreitet daraufhin ausdrücklich nicht, dass Tiere empfinden und erinnern könnten. More gegenüber geht Descartes sogar so weit, den Tieren eine Seele zuzuschreiben, durch die sie zum Empfinden und Erinnern in der Lage sind. Diese Seele sei dann nur nicht mit dem Geist zu verwechseln,³ und zur Erklärung der Vorgänge brauche man sie eigentlich auch nicht.⁴

Das muss gesagt werden, weil gegenteilige Meinungen weit verbreitet sind.⁵ Was die Grade der *conscientia* angeht, ergibt sich, dass Descartes die Zuschreibung von *conscientia* mit einem klaren Unterschied verbindet: Entweder ein Wesen ist einer Sache *consciens* oder nicht; dazwischen gibt es nichts. Das sieht natürlich auch Cottingham, der von einem *threshold of full conscious awareness* spricht. Allerdings kann damit doch nur gemeint sein, dass es ‚*less conscious awareness*‘ unterhalb dieser Schwelle gibt; ich sehe nicht, dass Descartes das einräumen würde.

Descartes spricht außerdem selbst von einer Aufmerksamkeit, die Grade zulässt, ohne diese mit der *conscientia* gleichzusetzen. In der zweiten Meditation schreibt er, er habe zum ersten Male auf das geachtet (*adverto*), was in ihm ist.⁶ Die *conscientia*, die ja ohnehin alles in ihm begleitet, kann also nichts damit zu tun haben, dass er es auf diese Weise beachtet. In den *Passions* findet sich auch ein französisches Wort für gesteigerte Aufmerksamkeit: *admiration*. Dort hat dieses Phänomen denkbar wenig mit der *conscientia* zu tun. Denn diese Art der Aufmerksamkeit beruht auf einer bestimmten Bewegung der Lebensgeister.⁷ Ebenso wie die Einbildung kostet sie Mühe und hat Grenzen:⁸ Wer müde ist, ist in diesem Sinne auch weniger aufmerksam. Die *conscientia* dagegen ist auf den Körper nicht angewiesen, so dass wir sogar nach dem Tod ‚denken‘ können. Also scheint die *conscientia* keine Grade aufzuweisen. Wenn Volker Schurig, der ‚Bewusstsein‘ als einen subjektiven, „in unterschiedlicher Intensität“ erlebbaren psychischen Zustand definiert, Recht hat, ist die cartesische *conscientia* daher auch kein ‚Bewusstsein‘.⁹

Wenn *conscientia* ein Adverb ist, dann eines, das keine Grade zulässt. ‚Aufmerksamkeit‘ passt auf den ersten Blick nicht, das englische *awareness* möglicherweise eher. Gibt es überhaupt gradlose Adverben? „Ich sage *x* auf französisch“. „Ich gehe ohne dich spazieren“. „Ich sage *stellvertretend* zu“. „Ich handle auf eigene Gefahr“. Etwas von dieser Art könnte die *conscientia* sein.

¹ Kemmerling 1996:175. ² Morus and Descartes, 11.12.1648, AT 5:244. ³ An Morus 5.2.1649, AT 5:276. ⁴ *Traité de l'Homme*, AT 11:202; Newman 2001:396–9. ⁵ Jaynes 1970:224; vgl. Cottingham 1978a; Harrison 1992; Newman 2001. ⁶ *Med. 5*, AT 7:63–4. ⁷ *Passions* 2,70–2, AT 11:380–2. ⁸ *Med. 6*, AT 7:72–3. ⁹ Schurig in der Europäischen Enzyklopädie s.v. Bewusstsein, 1:392a.

§54 Zum zweiten Punkt. Aufmerksamkeit ist eine rezeptive Haltung, ein Achten auf etwas, das dem Aufmerkenden in gewisser Weise gegenüber steht. Wer die cartesische *conscientia* so versteht, gerät leicht in die Probleme, die Ryle und Rorty ihm zuschreiben. Die *cogitationes*, von denen sie handelt, scheinen buchstäblich wahrnehmbar zu sein, und der cartesische Geist scheint seine Ideen in sich zu sehen, und aus dem Vorkommen dieser Ideen Schlüsse zu ziehen, die freilich nie gewiß sind.¹ Das wäre das *cartesian model of self-knowledge as analogous to observation*.²

So könnte es auch sein; niemand garantiert, dass Descartes gute Philosophie betreibt. Es fällt aber auf, dass weder Ryle noch Rorty ihre Behauptungen *direkt* auf Descartes münzen. Sie sagen nicht, wo er diese Auffassungen vertreten habe, noch nicht einmal hinreichend deutlich, *dass* er das tut. Was sie beschreiben, ist ein ‚cartesisches‘ Bild, das sich bei Locke viel besser dingfest machen lässt. Es gibt aber auch einen Grund, der gegen die Annahme spricht, die *conscientia* sei eine rezeptive Haltung: Sie ist notwendige Bedingung für das Zustandekommen der *cogitationes*, und damit ihres Gegenstandes. Wenn die *conscientia* aber mit einem passiven Wahrnehmen der Ideen und Gedanken im Geist vergleichbar wäre, wäre das schwer vorstellbar. Der Gegenstand einer gewöhnlichen Aufmerksamkeit ist jedenfalls gerade nicht erst dadurch in der Welt, dass ich aufmerke.³ Dieses Argument ist nicht ultimativ, denn es spricht auch nichts dagegen, dass eine besondere ‚Art Aufmerksamkeit‘ ihren Gegenstand in einer bestimmten Hinsicht hervorbringe. Am Ende dieser Arbeit werde ich ungefähr so etwas sagen, bis dahin bleibt aber noch einiges zu tun.

§55 Drittens. Gegen die Annahme, die *conscientia* sei „eine Art Aufmerksamkeit“, spricht dasselbe Argument, das auch gegen die Gleichsetzung von *conscientia* und *cogitatio* spricht: Der Zusatz ‚*quatenus eorum in nobis conscientia est*‘ verliert seinen Sinn. Denn naheliegend wäre, dass ich meine Aufmerksamkeit auf alles Mögliche richten kann: auf den Verkehr, einen Gesprächspartner und so fort. Es macht aber wenig Sinn, etwa von meiner Verdauung oder Atmung zu sagen, sie seien *cogitationes*, weil sie in mir geschehen und sich meine Aufmerksamkeit darauf richtet. Die *conscientia* kann nicht einfach mit dem Thematisieren von etwas gleichgesetzt werden, weil man *Beliebiges* thematisieren kann.

Im Rahmen einer Erklärung der *conscientia* kann auch nichts daran gelegen sein, Aufmerksamkeit einfach mit Introspektion gleichzusetzen. Wenn nämlich erst durch Rückgriff auf den so gewonnenen Begriff definiert werden soll, was Denken ist, kann nicht vorausgesetzt werden, dass sie sich allein auf Denkakte bezieht. Also schließe ich vorerst:

(D11) *Conscientia* ist keine Art Aufmerksamkeit.

Das gilt dann, wenn Aufmerksamkeit (a) gradweise auftritt, oder (b) eine rezeptive

¹ Ryle 1949:13. ² Rorty 1980:110. ³ McRae 1972:70.

Haltung darstellt, oder sie sich (c) auf beliebige Dinge richten kann. Wenn man sich eine Aufmerksamkeit ohne Grade vorstellen kann, die sich notwendig und nur auf *cogitationes* richtet, dann dürfte man die *conscientia* durchaus vor sich haben. Aber was soll das sein?

5 Tätigkeiten und ihre Merkmale

§56 Die bisherigen Einwände bezogen sich auf Eigenheiten, die man normalerweise von einer ‚Art Aufmerksamkeit‘ erwarten dürfte. Für ‚besondere Arten‘ der Aufmerksamkeit gelten sie nicht ohne weiteres. Man könnte über ‚geistige Aufmerksamkeit‘ sprechen, aber was das heißen soll, darüber müsste noch mehr gesagt werden. Der vierte Punkt ist allgemeiner: Er spricht überhaupt dagegen, *conscientia* allzu strikt als Merkmal meines Tuns aufzufassen. Was dagegen spricht, ist hier sogar etwas, was die *conscientia* mit der Aufmerksamkeit gemein hat: Sie kommt letztlich doch dem als Merkmal zu, der etwas aufmerksam tut. In diesem Sinne ist Aufmerksamkeit keine lupenreine adverbiale Bestimmung.

Wer etwas auf französisch sagt, tut in einem gewissen Sinn zwei Dinge: (1) er sagt etwas und (2) er spricht französisch. Das sind dann aber zwei Beschreibungen ein und desselben Vorgangs. Er tut nicht wirklich zwei Dinge gleichzeitig. In diesem Zusammenhang ist das erst einmal attraktiv. Denn die Konzeption einer adverbialen *conscientia* sollte ja gerade das leisten: erklären, wie etwas von der *res cogitans* ausgehen soll, ohne selbst eine *cogitatio* zu sein. Was ein solches Adverb bezeichnen soll, ist etwas, was ich tue, indem ich etwas anderes tue, etwa, dass ich laut bin, indem ich spreche, also dass ich laut spreche. Lautsein allein ist nicht mein Handeln, sondern in erster Linie eine Qualität dessen, was ich tue. Das ist aber zugleich das Problem.

Radner vermutet zum Beispiel, dass Descartes mit *conscientia* (meistens) einen Bestandteil jeder *cogitatio* meine, so dass dann jede *cogitatio* zwei Objekte habe: erstens das, was sie offensichtlich zum Gegenstand hat, zweitens sich selbst. „There is only one act, the act of thinking of *x*, which has *x* as its primary object and itself as its secondary object“.¹ Damit könnte ein Selbstbezug einer *cogitatio* auf sich gemeint sein: Sie hat sich zum Gegenstand.

Auch Arnauld scheint beiläufig etwas Ähnliches zu behaupten: *nostre pensée ou perception est essentiellement reflexissante sur elle même: ou, ce qui se dit plus heureusement en Latin, est sui conscia*.² Das ist aber gerade der Haken: Die *cogitatio* bekommt hier selbst das Attribut *conscia* verliehen. Sie ist *sui conscia*, also *Subjekt* der *conscientia*, und als solches tritt sie bei Descartes einfach nie in Erscheinung (D1).³ Weit angemessener wäre es, *den* zum Träger der *conscientia* zu machen, der

¹ Radner 1988:446; vgl. Balibar in Locke 1998:41. ² Arnauld, *De vraies . . . idées* 4, 1683:46; Balibar in Locke 1998:46; vgl. James 1890/1:304. ³ Oben S. 8.

auch Denker der *cogitatio* ist. Descartes tut das eindeutig, und auch Radner meint es offenbar. Denn was ein Teil einer *cogitatio* ist, zählt wohl ebenso zu den Leistungen dessen, der denkt; genauso wie die anderen Teile. Wenn es meine Tätigkeit mit sich bringt, laut zu sein, dann bin *ich* laut, indem ich sie ausübe. Ebenso bin *ich* einer Sache *consciens*, wenn ich eine *cogitatio* vollziehe. *Conscientia* bezeichnet ein bestimmtes Verhältnis des Denkers zu seinem Denken.

Dann ist aber nicht klar, wozu noch eine *conscientia* zwischen mir und meinem Denken vermitteln sollte. *Dass ich* denke, ist doch Vermittlung genug. Ob es so ist, muss ich mir nicht vermitteln lassen, ich muss nirgendwo nachsehen, um es festzustellen. Warum also überhaupt eine *conscientia*?

Zudem fehlt es jetzt am anderen Ende. Denn nun ist nicht die *cogitatio* Gegenstand ihrer selbst, sondern sie ist Gegenstand meiner *conscientia*. Und da *conscientia* und *cogitatio* nun doch beide gleichermaßen von mir ausgehen, warum bin ich dann nicht auch eine *res conscia*? Nun ist alles, was der reine Geist kann, eine *cogitatio*. Daher scheint die *conscientia* eben doch nichts anderes als eine *cogitatio* zu sein. Jedenfalls ist nicht einzusehen, warum eine meiner geistigen Leistungen diesen Namen trägt, die andere nicht.

Nun lautet ja Radners Vorschlag, dass die *conscientia* ein Teil jeder *cogitatio* sei. Dann wäre sie in der Tat nicht selbst eine *cogitatio*, aber doch etwas, was von mir ausgeht. Angesichts der Definition der *cogitatio* aus den *Principia* wäre es dann aber außerordentlich schwierig, hier klar zu sehen. Denn die *cogitatio* ist ja selbst ein Vorgang in uns in einer Hinsicht, und das lässt sich am ehesten so verstehen, dass sie ein Teil eines solchen Vorgangs ist.¹ Die Hinsicht, um die es hier geht, ist aber die *conscientia*, und die soll nun wieder ein Teil jeder *cogitatio* sein. Man müsste sagen: Die *conscientia* ist ein Teil von etwas in der Hinsicht, in der sie davon handelt. Das klingt insgesamt wenig erhellend.

§57 Das alles betrifft aber nur die grammatische Form. Mehr kann eine Antwort auf die Frage, ob *conscientia* adverbial sei, auch nicht leisten. Nach wie vor ist offen, was *conscienter* dann *inhaltlich* besagen würde. Nun muss man wohl sagen, dass die *conscientia* etwas Wesentliches am Tun des Geistes ist, ohne selbst sein Tun zu sein. In diesem Sinne ist sie adverbial. Wir wissen nur immer noch nicht, *was* die *conscientia* mit dem Tun des Geistes *macht*. Perler schreibt: „Descartes zufolge sind Menschen . . . sich *bewußt*, daß sie einen Gegenstand sehen. Genau dieses Bewusstsein unterscheidet sie von den Tieren. Dabei handelt es sich nicht um ein reflexives Bewußtsein; denn es ist nicht erforderlich, daß Menschen jedesmal in einem speziellen Akt darüber reflektieren, wie sie einen Gegenstand wahrnehmen (obwohl sie freilich zu einer solchen Reflexion fähig sind). Vielmehr liegt ein direktes, nicht-reflexives Bewußtsein vor.“ Das scheint so weit zu stimmen. Bewusstsein ist das, was uns kategorial von Tieren unterscheidet, und es besteht nicht in einem begleitenden Denken. Das Problem ist, wie dann zu verstehen ist, was Perler un-

¹ So Bäck 1996:517–22.

mittelbar darauf und ebenso zutreffend referiert: „Wenn Menschen Sinneseindrücke haben, stellen sie nämlich unmittelbar fest, daß sie diese Eindrücke haben“.¹ Da sich Perler sicherlich nicht innerhalb eines kurzen Absatzes selbst widerspricht, kann er mit diesem Feststellen keinen begleitenden Denkakt meinen, so dass Menschen stets *denken* würden, dass sie „diese Eindrücke haben“. Was soll man aber sonst dazu sagen, wenn einer etwas feststellt? Hier ist weiter zu suchen. „Wie dieses ‚unmittelbare Feststellen‘ bzw. nicht-reflexive Bewußtsein genau zu verstehen ist, ist freilich eine heikle subjektivitätstheoretische Frage“, erklärt Perler auch, „die Descartes nicht ausführlich erörtert“.²

§58 In der Tat ist der Textbestand, was die Verwendung der Vokabel *conscientia* durch Descartes angeht, erschöpft. Wenn ich im Folgenden eine Theorie über die cartesische *conscientia* erarbeite, dann ist das zu beachten. Solange keine neuen Texte auftauchen, wird sich keine klare Fassung des cartesischen *conscientia*-Begriffes auf eindeutige Textevidenz allein bei Descartes stützen können.

Auf der Basis seiner Texte hat sich jedoch kein klares Bild davon ergeben, was Descartes meint. Insbesondere helfen die handelsüblichen Erklärungen nicht weiter: Dass Descartes die *conscientia* mit einem *cogitare se cogitare* oder einem reflexiven Denkakt gleichsetze, dass sie als eine Disposition oder Kompetenz zu verstehen sei oder dass es sich um eine ‚Art Aufmerksamkeit‘ handle. Die Richtung, in der weiter zu suchen ist, scheint die zuletzt besprochene zu sein, es dürfte sich am ehesten um ein Merkmal unseres Tuns handeln. Es ist aber noch nicht besonders klar, worin dieses Merkmal inhaltlich bestehen soll.

¹ Perler 1996:36. ² Perler 1996:36, fn. 33.

Kapitel 3

Begriffsgeschichte

§59 Was den Gegenstand der *conscientia* angeht, lässt Descartes also nicht viele Fragen offen. Unmittelbar handelt sie von dem, was der Geist gegenwärtig tut oder erleidet. Mittelbar handelt sie von dessen Gehalt, also etwa von dem Gehalt einer *cogitatio* oder Idee. Ebenso mittelbar oder implizit kann die *conscientia* von der Natur, den Fähigkeiten oder Möglichkeiten dessen handeln, der sie hat, die sich nämlich in ihrem Tun oder Erleiden widerspiegeln. Außerdem kann sie offenbar auch einen körperlichen Vorgang mittelbar zum Gegenstand haben.

Problematisch ist dagegen die Frage, inwiefern die *conscientia* selbst zum Geist gehört und in welcher Weise sie von ihrem Gegenstand handelt. Sie ist weder selbst ein begleitendes Tun des Geistes, noch eine Disposition oder Kompetenz zu einem solchen Tun. Wenn es sich um ein Merkmal seines Tuns handelt, dann wenigstens nicht um das, was gewöhnlich ‚Aufmerksamkeit‘ genannt wird. Jedenfalls tritt die *conscientia* nicht in Abstufungen auf, und sie ist keine rezeptive Haltung, die sich auf Beliebiges richten könnte. Zudem kann es sich nicht um ein Merkmal eines Tuns des Geistes handeln, das nicht zugleich dem Geist selbst zukäme. Alles aber, was unmittelbar dem Geist zukommt, ist eine *cogitatio*. Also kommt die *conscientia*, da sie selbst keine *cogitatio* ist, dem Geist bestenfalls *mittelbar* zu. Was das heißen soll, bleibt unklar.

§60 Bisher bin ich davon ausgegangen, dass sich der Sinn des Wortes *conscientia* durch eine gründliche Betrachtung der Stellen erschließt, an denen Descartes es verwendet. Das erscheint erst einmal sinnvoll, da er doch als derjenige gilt, der dem Wort den neuen Sinn gegeben hat, der uns interessiert. Da seine Texte allein nicht zu einer befriedigenden Lösung führen, ist zu sehen, was für Alternativen bleiben und wo Hilfe zu erwarten ist.

Das ist die Aufgabe dieses Kapitels; es ist deswegen wenig einheitlich. Ich werde hier die begriffsgeschichtliche Forschungsliteratur sortieren und einige Anmerkungen zu Geschichte, Form und Gehalt des Wortes ‚*conscientia*‘ machen.

Vor allem aber geht es darum, zwei Hilfestellungen zu gewinnen, um die weite-

re Arbeit zu erleichtern. Den Quellen, die Descartes und seinen Zeitgenossen zur Verfügung gestanden haben könnten, soll genügend Material entnommen werden, um die Lücken zu füllen, die seine eigenen Ausführungen lassen. Dazu muss bekannt sein, welche Texte in Frage kommen, worum ich mich ebenfalls in diesem Kapitel kümmern werde.

Wegen der Menge der Texte und der Länge des Zeitraumes, der in Betracht kommt, wird es auch nicht sinnvoll sein, die Begriffsgeschichte chronologisch und vollständig auszubreiten, um erst in einem zweiten Schritt inhaltliche Entwicklungen aufzuzeigen. Der Text würde dadurch zu lang, und um die historische Aufeinanderfolge geht es hier auch nicht. Es geht darum, was Descartes vorfand, und er konnte ebensogut zuerst Thomas von Aquin lesen und danach Paulus. Ich werde die Texte also so behandeln, wie Descartes sie vorgefunden haben könnte: nebeneinander und durcheinander. Ich habe mich dafür im Interesse der Lesbarkeit entschieden; was natürlich nur Sinn macht, wenn ich ein angemesseneres Gliederungsprinzip als das rein chronologische entwickeln kann. Auch darum wird es am Ende dieses Kapitels gehen.

1 Descartes und die Worte

§61 Mit ‚*conscientia*‘ verwendet Descartes nach allem bisher Ermittelten ein Wort, das er selbst nicht hinreichend erklärt. Selbstverständlich kann man von einem Philosophen nicht erwarten, dass er *jeden* Begriff erklärt, den er verwendet. Dann sollte aber gelten, dass Descartes den Begriff auch so verwenden konnte, wie er es tat, ohne ihn eigens zu definieren. Er müsste also zu seiner Zeit ohne weiteres verstanden worden sein.

In den *Regulae* schreibt Descartes, im allgemeinen kümmere er sich nicht darum, wie ein Begriff von den Schulphilosophen seiner Zeit definiert werde, sondern um das, „was er im Lateinischen bedeute“.¹ Was die Worte angeht, bemerkt er auch Mesland gegenüber, sei er stets bestrebt, dem üblichen Sprachgebrauch zu folgen.² In den *Principia* erklärt er, unmittelbar nach der Definition von ‚*cogitatio*‘, nicht jeden der Begriffe erklären zu wollen, die er verwendet, sondern das nur dann zu tun, wenn die Bedeutung sich nicht ohne weiteres erschließe. Angesichts dieser Aussage kann man daran zweifeln, ob Descartes ‚*conscientia*‘ wirklich in einem neuen Sinn gebraucht. Wenigstens scheint er sich dann selbst nicht darüber im Klaren gewesen zu sein.

Wie innovativ Descartes gewesen ist, ist auch durchaus umstritten. Gertrud Jung vermutet, er habe auf eine marginalisierte Bedeutung des Wortes zurückgegriffen.³ Balibar scheint nicht ihn, sondern Locke und seinen Übersetzer, Pierre Coste, für

¹ *Regulae* 3, AT 10:369. ² An Mesland, 2.5.1644, AT 4:116. ³ Jung 1933:526.

den Erfinder des Bewusstseinsbegriffes zu halten.¹ Rehmke,² Ruth Lindemann,³ Baker und Morris⁴ schreiben dagegen, die Bedeutung ‚Bewusstsein‘ sei zu seiner Zeit vollkommen geläufig gewesen. Schurig hält schließlich den *Gewissensbegriff* für die eigentliche Neuentwicklung, die sich von dem herkömmlichen Bewusstseinsbegriff abgespalten habe.⁵

In der Tat hat sich bisher nicht gezeigt, dass seine Zeitgenossen irgendetwas an dem ‚neuen‘ Sprachgebrauch auszusetzen gehabt hätten. Was die Verwendung von ‚*idea*‘ und ‚*cogitatio*‘ angeht, muss sich Descartes Kritik gefallen lassen,⁶ seine Rede von der *conscientia* bleibt in dieser Hinsicht aber weitgehend unkommentiert.

§62 Möglicherweise hat Descartes ‚*conscientia*‘ also einfach in der seinerzeit üblichen Bedeutung gebraucht. Dann hat *conscientia* entweder schon seinerzeit die Bedeutung ‚Bewusstsein‘ gehabt, die man gewöhnlich unterstellt, oder Descartes verwendet es selbst in einer anderen herkömmlichen Bedeutung. Diese ist aber nicht so schnell ermittelt, wie es scheinen mag. Rehmke bemerkt nur nebenbei, den „bekannten und überlieferten Sinn“ finde man bei den „lateinischen Schriftstellern“.⁷ Baker und Morris behaupten einfach, Descartes’ Sprachgebrauch sei „in most respects very close to the scholastic one“.⁸ Die „textual evidence“, die sie versprechen,⁹ beläuft sich jedoch auf zwei einschlägige Thomas-Stellen.¹⁰ Ich würde ihren Text daher einfach unerwähnt lassen, wenn nicht gerade ihre Hauptthese mit der hier versuchten übereinstimmte: dass Descartes das Wort tatsächlich im scholastischen Sinn verwende — oder besser: in einer der vielen unter Scholastikern üblichen Bedeutungen.

Leider belegen sie diese These nicht. Man hat den Eindruck, die Fußnoten gehören zu einem anderen Text: Dort werden allein Arnauld, Malebranche und Locke zitiert. Wenigstens ein Hinweis auf irgendeinen Sekundärtext zur scholastischen Terminologie wäre doch angebracht gewesen. Zudem kann man sich schnell davon überzeugen, dass Baker und Morris kein allzu präzises Bild von dem ‚scholastischen‘ Sprachgebrauch haben: Was sie darüber sagen, ist im wesentlichen falsch. Erstens ordnen sie das Wort der ‚aristotelischen Psychologie‘ zu,¹¹ bei Aristoteles selbst spielt die *conscientia* (bzw. *συνείδησις*) jedoch gar keine Rolle.¹² Auch im Aristoteles Latinus findet sich nur vereinzelt ‚*conscientia*‘ oder ‚*consciūs*‘, und das stets in nebensächlichen Kontexten. Die von Avicenna,¹³ Roger Bacon¹⁴ und Albertus Magnus¹⁵ entwickelten Theorien, die man in einem weiteren Sinne als ‚aristotelische Psychologie‘ bezeichnen könnte, handeln eher vom *sensus communis*.¹⁶

¹ Balibar 2000:290. ² Rehmke 1910:5. ³ Lindemann 1938:110. ⁴ Baker&Morris 1996:101–24.
⁵ Schurig in der Europäischen Enzyklopädie s.v. Bewusstsein, 1:397b. ⁶ Cottingham 1978b; Michael 1989a. ⁷ Rehmke 1910:5. ⁸ Baker&Morris 1996:101. ⁹ Ebd. S. 118. ¹⁰ Ebd. S. 103: S.th. 1a 79,13 und S.th. 1a2ae 19,5. ¹¹ Baker&Morris 1996:101. ¹² Wilkes 1992; vgl. Hamanaka 1997:362. ¹³ Avicenna Latinus, De anima 4,1, 2:1–11; Landauer 1876; Hasnawi in Biard&Rashed 1997. ¹⁴ Birkenmajer 1934. ¹⁵ Schneider 1903; Steneck 1980. ¹⁶ Harvey 1975; Hamanaka 1997:363; South 2001.

Zweitens behaupten Baker und Morris, Descartes habe den scholastischen Begriff der *conscientia* derart modifiziert, dass er aus ihr „all forms of animal sentience“ ausgeschlossen habe.¹ Ich sehe nicht, dass irgendein Scholastiker jemals die „animal sentience“ zur *conscientia* gerechnet hätte. Das wird im Verlauf dieser Arbeit klarer werden. Als ‚traditionell‘ erscheint bei ihnen drittens die Möglichkeit, den Menschen als *animal conscium* zu definieren. Nicht einmal Arnauld, auf den sie sich berufen, ist eine solche Formulierung eingefallen;² er scheint das Substantiv *conscientia* im Übrigen nicht einmal zu verwenden.³

Thomas von Aquin, schreiben sie schließlich, habe die „general power“ oder „ability“ namens *conscientia* als „application of knowledge to acts“ definiert.⁴ Dass es sich um eine „power“ oder „ability“ handle, ist wieder ihre private Meinung, die sie auch Descartes unterstellen: „like all forms of knowledge, it is conceived to be a disposition or capacity, not a performance or action“.⁵ Thomas jedenfalls widerlegt in *De Veritate* ausführlich die Auffassung, die *conscientia* sei eine Potenz oder ein Habitus.⁶ Es wäre auch unklar, wie er eine „capacity“ als *Akt* der Anwendung definieren könnte.

2 *Conscientia* als Selbstbewusstsein

§63 Was die These angeht, dass Descartes auf eine vergessene oder marginale Bedeutung des Wortes zurückgegriffen habe, lassen sich einige Belege nennen. Dabei handelt es sich allerdings um Randbemerkungen oder mehr oder weniger frei flottierende Aussprüche, was eine philosophische Bewertung schwierig macht. An dieser Stelle möchte ich sie jedoch wenigstens kurz nennen.

Albertus Magnus äußert in seinem Kommentar zu den *Sophisticis Elenchis* einen Satz, der sehr cartesisch klingt: *scientes consciunt omnia ista de quibus habent scientiam*.⁷ Das scheint so viel zu bedeuten wie: ‚Jedes Wissen wird notwendig vom Bewusstsein begleitet‘. Der Satz fällt innerhalb eines Versuchs, einen Fehlschluss namens *non conscire scientes* zu erklären: ‚,Wissen sie denn nicht um das, was sie wissen?‘ – ‚Ja, aber nicht die so Wissenden‘. Es ist nämlich nicht dasselbe, dass darum nicht gewusst wird, und dass die so Wissenden nicht sind‘.⁸

Aristoteles verwendet hier zwei verschiedene Verben, ἐπίσταμαι und συνεπίσταμαι, die Boethius mit *scire* und *conscire* wiedergegeben hatte.⁹ Dabei gehe es darum, erklärt Albert, ob das ‚hoc‘ in dem Satz ‚*quis scit hoc non contingit scire*‘ im Akkusativ oder Nominativ stehe. In der einen Variante mache das *non conscire scientes* Sinn, dann bedeute es nämlich, dass jemand etwas kennt, was davon nichts weiß: ‚Was einer weiß, weiß eventuell nicht mit‘ (*illae res scitae non consciunt*).

¹ Baker&Morris 1996:119.

² Ebd. S. 105.

³ Balibar in Locke 1998:45.

⁴ Baker&Morris 1996:103.

⁵ Ebd. S. 107.

⁶ De ver. 17,1.

⁷ In 2 *Sophisticis Elenchis*

2,2, Vivès 2:668b.

⁸ *Sophisticis Elenchis* 19, 177a27–30.

⁹ Aristoteles Latinus 6:41.

Falsch werde der Satz allerdings, wenn man das ‚hoc‘ in den Akkusativ setze. Dann nämlich bedeute er, dass jemand etwas wisse und es zugleich nicht wisse: „In diesem Sinne ist er falsch, dass jeder, der etwas weiß, es nicht mitweiß (*quicumque sciunt aliqua, illa non consciunt*), das heißt, dass die Wissenden nicht das mitwissen, wovon sie Wissen haben. Und das ist falsch, weil Wissende immer das mitwissen, von dem sie Wissen haben“.¹ Damit ist aber klar, dass Albert hier nicht über ein reflexives Wissen spricht. *Conscire* ist hier einfach *idem simul scire*: Wer etwas weiß, kann nicht dasselbe zur selben Zeit nicht wissen.²

§64 In einer ganz anderen Textsorte findet sich dagegen eindeutig die Rede von der *conscientia* als einem reflexiven Wissen.

Petrus Cellensis versucht in einer Schrift namens *De conscientia* (12. Jh.), den Unterschied zwischen *scientia* und *conscientia* genauer zu benennen. Er deutet *conscientia* zunächst etymologisch als *cordis scientia*. Mit dem Herz (*cor*) ist das Subjekt des Wissens gemeint. Von einer *cordis scientia*, fährt Petrus fort, spreche man in zwei Weisen: Nur wenn ‚*cor*‘ im *Genitivus objectivus* stehe, handle es sich um *conscientia*. Hier ist also die *conscientia* ein Wissen um das Subjekt.³

Ein unbekannter Autor, der Cellensis offenbar nahestand,⁴ vergleicht die *conscientia* außerdem mit einem Spiegel, in dem die Seele sich selbst betrachte: „Im Spiegel der *conscientia* wird der Zustand des äußeren und des inneren Menschen sichtbar. Denn der Geist, der ohne Spiegel ist, kennt sich nicht“.⁵

Dieser Text wurde lange Zeit sehr angesehenen Autoren zugeschrieben. Er findet sich unter dem Titel *De contemplatione* in den *Divi Bernardi Opera* aus dem Jahr 1530 und etwa gleichzeitig als Buch 3 von *De Anima* in den *Opera Omnia* des Hugo von St. Viktor (1526, 1648). Eine Handschrift gibt Richard von St. Viktor als Autor an, die meisten aber Bernard.⁶ Wie bekannt der Text ansonsten war, ist nicht einfach zu ermitteln. Auszüge dieses Textes und aus dem von Cellensis finden sich in den neuzeitlichen Sammelwerken der Scotisten Pelbárt Temesvári⁷ und Johannes Altenstaig⁸, sowie bei den Jesuiten Jacob Balde⁹ und Martin Bresser,¹⁰ die meist Bernard für den Autor halten.

Johannes Reuchlin definiert die *conscientia* in seinem *Vocabularium breviloquus* als *cognitio cordis sui ipsius*.¹¹

Altenstaig wiederum zitiert aus einer unbekanntenen Quelle¹² die folgende Definition: *conscientia* sei, wenn man beim Wissen von etwas zugleich sich selbst weiß, *quasi cum aliis scitis simul scire se ipsum*.¹³

¹ In 2 Sophisticis Elenchis 2,2, Vivès 2:668b. ² Vgl. die Glosse bei De Rijk 1962:246. ³ Cellensis, PL 202:1090C; Vgl. Lindemann 1938:55. ⁴ Vgl. Delhaye 1954. ⁵ Tract. de int. domo 11,19, PL 184:517C; ‚non‘ zu ergänzen laut den *Hugonis Opera* 1648:176aC: Animus enim non novit se, quae sine speculo est. ⁶ Hauréau 1886:181. ⁷ Pelbárt 1504 s.v. synderesis. ⁸ Altenstaig 1619 s.v. conscientia. ⁹ Balde 1663:23. ¹⁰ Bresser, De con. 1,2,19, 1638:13b; 1,7,54–56, 1638:27a–8b, & passim. ¹¹ Reuchlin 1480 s.v. conscientia. ¹² Es ist nicht, wie angegeben, Pelbárt. ¹³ Altenstaig s.v. conscientia 8, 1619:191a–b.

Das ergibt immerhin ein kleines Geflecht von Stellen, an denen die *conscientia* buchstäblich mit einem reflexiven Mitwissen des Denkenden um sich gleichgesetzt wird. Die Anfänge lassen sich so weit in der Mystik des 12. Jahrhunderts lokalisieren, die Ausläufer im 16. und 17. Jahrhundert. In die allgemeine Geschichte der Vokabel ‚*conscientia*‘, wie ich sie im Folgenden erzählen werde, habe ich diese Stellen aber bezeichnenderweise nicht so recht einordnen können.

Da sie alle ziemlich entlegen sind, wäre es auch erstens gewagt, einen direkten Bezug zu Descartes herzustellen. Zweitens lässt sich ihre Bedeutung nicht ohne weiteres aus dem Kontext erschließen, weil sie dort, wo ich sie finden konnte, offenbar außerhalb ihres Entstehungskontextes auftauchen. Es wäre also auch schwer, einen *inhaltlichen* Bezug zur cartesischen Begrifflichkeit herzustellen, außerdem würde ein solcher Bezug wenig Klarheit schaffen. Inhaltlich dürften die genannten Stellen ohnehin auf Augustinus zurückgehen, und mit dessen Verwendung der Vokabel ‚*conscientia*‘ werde ich mich in Kapitel 5 auseinandersetzen. Es wird sich ergeben, dass jedenfalls Augustinus mit ‚*conscientia*‘ nicht das meint, was wir heute ‚Selbstbewusstsein‘ nennen würden.

§65 Schließlich findet sich noch in der *Anatomia sacra humanae conscientiae* des Protestanten William Perkins eine interessante Stelle. Er bestimmt die *conscientia* als reflexiven Akt, der das Denken begleite. Ihre Aufgabe sei es, durch Verdopplung eines einfachen Denkaktes diesen „wiederzukäuen oder in Erinnerung zu rufen“. Ich zitiere die Stelle ausführlich, weil sie entlegen ist und dem überraschend nahe kommt, was man von der cartesischen *conscientia* behauptet.

Perkins schreibt:

Zwei Ausübungen des Erkenntnisvermögens sind nämlich erforderlich: ein einfacher, der bloß (*nudè*) dieses oder jenes denkt oder vorstellt, und ein anderer reflexiver oder eine gewisse Verdopplung des obigen, durch den einer bei sich die ersten Begriffe wiederkaut, und sie gleichsam in Erinnerung ruft, d.h. sozusagen, mit dem einer denkt, er denke. Diese seine Tätigkeit ist der *conscientia* eigen.¹

Dieser Funktion der *conscientia* räumt Perkins allerdings sehr wenig Raum ein. Die den Denkakt nur verdoppelnde *conscientia* diskutiert er auf 6 Seiten, der moralisch bewertenden *conscientia*, also dem ‚Gewissen‘, widmet er den 120-seitigen Rest der Abhandlung. Bei Perkins’ Schüler William Ames tritt die Funktion der *conscientia*, unser Denken bloß ‚wiederzukäuen‘, zudem weiter in den Hintergrund. Sie sei keinesfalls ein theoretisches Urteil, schreibt Ames, sondern beziehe sich stets auf die Frage, ob ihr Gegenstand gut oder schlecht sei und wirke so auch immer motivierend.² Auch wenn sie eine „Erkenntnis unserer Taten oder unseres

¹ Perkins, *Anatomia sacra* 2,1, 1603:9. ² Ames, *De con.* 1,1, 1670:2.

Zustands“darstelle,¹ bezeuge sie doch niemals einfach, was wir getan haben, sondern immer auch, wie es sich zur sittlichen Ordnung verhält. Zum Beispiel handle sie nicht von der Frage, ob ich einen Gegner überwältige oder nicht, sondern davon, ob das einen Mord darstelle oder ob es gerechtfertigt sei.²

Diese Stellen scheinen dem verhältnismäßig nahe zu stehen, was Thomas von Aquin über die *conscientia* sagt. Damit werde ich mich wiederum in Kapitel 6 auseinandersetzen.

Meine bevorzugte Strategie wird also sein, die eben genannten Stellen nicht selbst zu diskutieren, sondern vor allem das Umfeld zu klären, in dem sowohl diese Autoren als auch Descartes dazu kommen konnten, so über die *conscientia* zu sprechen. Was bleibt, ist damit die Orientierung am *mainstream* der Wortverwendung.

3 Die herkömmliche Bedeutung

§66 Von den einschlägigen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen wird die allgemeine Bedeutung der Vokabel *conscientia* zu Descartes' Zeit allerdings eher im Unklaren gelassen. Es gibt durchaus eine Fülle von Arbeiten, die sich in der einen oder anderen Hinsicht mit der Geschichte des Wortes *conscientia* und seiner griechischen Entsprechung (συνείδησις) befassen. Nur relativ selten geht es dabei jedoch um die Vorgeschichte des Bewusstseinsbegriffes,³ weit eher interessiert man sich für das ‚Gewissen‘.⁴ Ein Grund dafür ist die Reformation, die zu einem bis ins 19. Jahrhundert andauernden Streit über den neutestamentarischen ‚Gewissensbegriff‘ geführt hat.⁵

Das ist aber zugleich der wichtigste Mangel dieser Arbeiten: Sie interessieren sich für die Frage, ob man Paulus oder späteren Autoren unsere Vorstellung eines ‚Gewissens‘ unterstellen könnte.⁶ Dass dabei nichts herauskommt, was hier weiterhilft, lässt sich deutlich an dem ansonsten hervorragenden Aufsatz von Peter Schönlein sehen: Er spricht den Griechen einen Gewissensbegriff rundweg ab, weil diese nicht über die „Vorstellung vom personifizierten, autonomen Gewissen, vom Gewissen als einem ‚Organ‘ im Menschen verfügt hätten“.⁷ Wo er aber ein solches, philosophisch eher haarsträubendes ‚Gewissen‘ nicht findet, findet er gar nichts.⁸

¹ Ebd. 7, 1670:18. ² Ebd. 8,4, 1670:22. ³ Lewin 1928; Jung 1933; Lindemann 1938; Schwyzer 1957; Natsoulas 1991a–1999; Aquila 1992; Black 1993; Hamanaka 1997. ⁴ Eine kleine (!) Auswahl: Cramer 1783; Stäudlin 1824; Jahnel 1862&1872; Kähler 1878; Simar 1885; Böhlig 1914; Tillmann 1922; Stoker 1925; Zucker 1928; Schneider 1929&1930; Osborne 1931a&b; Lottin 1932a&b; Stelzenberger 1933; Breimi 1934; Hofmann 1941; Lottin 1942–1960; Seel 1953; Stelzenberger 1953; Pierce 1955; Reicke 1956; Stelzenberger 1959–1963b; Class 1964; Schönlein 1965&1969; Chenu 1969; Neufeld 1971; Stebler 1971; Chadwick 1974; Wallis 1975; Stendahl 1976; Hilsberg 1977; Potts 1980; Mock 1983; Eckstein 1983; Kittsteiner 1992; Andersen 1992; Hübsch 1995; Störmer-Caysa 1998; Hein 2000; Forschner 2001; Bosman 2003. ⁵ Jewett 1971:403–7; Bosman 2003:23–48. ⁶ Bosman 2003:2. ⁷ Schönlein 1969:302. ⁸ So auch Zucker 1928.

Sogar der sonst ebenfalls ausgezeichnet informierte Rudolf Hofmann verfällt in das Urteil, der Gewissensbegriff der Scholastiker sei ‚nicht klar umgrenzt‘.¹ Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass sie vielleicht etwas anderes als den ‚Gewissensbegriff‘ durchaus klar umgrenzt haben.

Diese Autoren machen nichts falsch. Sie stellen nur eine Frage, die hier nicht interessiert. Antonia Cancrini hat dagegen genau die Frage gestellt, um die es hier geht: was das Wort damals bedeutet habe, und nicht, ob einer der modernen Begriffe verfügbar gewesen sei.² Ihre Arbeit ist aber aus einem anderen Grund wenig brauchbar: ‚Damals‘ ist in ihrem Fall die griechische Antike. Das passt ebenfalls zum Ausgangspunkt des Streits um das ‚Gewissen‘: Man interessiert sich für die Quellen des paulinischen Begriffes in Antike und Spätantike, nur am Rande für die Neuzeit.

Jung versucht ihr Bestes, den Bogen in die Gegenwart zu schlagen, kann jedoch in ihrem kurzen Aufsatz nur auf die Lücke hinweisen: ‚im Übrigen jedoch lassen uns die Untersuchungen bis hin zu Descartes ... im Stich‘.³ Sehr brauchbar ist in dieser Hinsicht die Arbeit von Lindemann; ihr aber geht es vor allem um das Französische.⁴

All diese Texte liefern immerhin einige Anhaltspunkte. Nimmt man den *Thesaurus Linguae Latinae* sowie einige weitere Hilfsmittel⁵ hinzu, lässt sich vielleicht etwas ermitteln.

§67 Zunächst muss es darum gehen, die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ im klassischen Latein zu ermitteln. Denn Descartes hat eine hervorragende Ausbildung genossen, zuerst im humanistischen Zweig des Jesuitenkollegs *La Flèche*,⁶ das er selbst als eine der besten Schulen Europas bezeichnet.⁷ Die Jesuiten legten Wert auf ein gutes, lebendiges Latein. Auf dem Lehrplan standen Schriften von Cäsar und Sallust, Quintilian und Ovid. Von Seneca las man die Tragödien, von Cicero vor allem die politischen Schriften und die Topik.⁸ Die ‚lateinischen Schriftsteller‘, von denen Rehmke spricht, kennt Descartes also gut genug.

Die frühesten überlieferten Texte, in denen das Substantiv vorkommt, entstammen der Gerichtsrhetorik. Man hat nicht den Eindruck, dass das Wort dort entsteht, wo wir es zuerst finden; offenbar stammt es aus uns unbekanntem Quellen.⁹ Von Cicero, der es bereits oft gebraucht, scheint es vor allem in den Sprachgebrauch der lateinischen Stoiker einzugehen.¹⁰ Das nahezu gleichwertige griechische Substantiv *συνείδησις* findet sich etwa gleichzeitig bei Philo von Alexandrien, die Form *συνείδησις*¹¹ in den paulinischen Briefen, wo sie ebenfalls im Umfeld des Gerichts,

¹ Hofmann 1941:153. ² Cancrini 1970. ³ Jung 1933:525. ⁴ Lindemann 1938. ⁵ Aristoteles Latinus Database; CLLT; Patrologia Latina Database; The electronic MGH; Thomas-CD; Glossarium; Mittellateinisches Wörterbuch; Godefroy; Tobler&Lommatzsch; Hiltbrunner; Augustinus-Lexikon; Historisches Wörterbuch der Philosophie. ⁶ Gaukroger 1995:38–61. ⁷ Discours 1, AT 6:5.

⁸ Dainville 1978:151–6; Gaukroger 1995:48–51. ⁹ Schönlein 1969:291; Lindemann 1938:5–13.

¹⁰ Schönlein 1969. ¹¹ Pierce 1955:19.

diesmal aber des Endgerichts, vorkommt.¹

Zwar werden in der Literatur auch einige frühere Vorkommen von *συνείδησις* diskutiert, deren Echtheit und Bedeutung ist jedoch umstritten.² Da ‚*conscientia*‘ nach allem, was wir wissen, *früher* auftritt als die griechischen Substantive, handelt es sich wohl nicht um eine Lehnübersetzung.³ Dafür sprechen auch Unterschiede in der Bedeutung; zudem verwendet gerade die griechische Stoa keine der beiden Formen.⁴

Das Griechische braucht hier also nicht groß zu interessieren. Interessant ist lediglich, dass im Griechischen die Verbform *σύννοια* sehr viel älter und verbreiteter ist als das Substantiv. Für das Latein nennt man gewöhnlich ein einziges Vorkommen: das *nil conscire sibi, nulla pallescere culpa* von Horaz.⁵ Diese Wendung wird bis in die Neuzeit zitiert.⁶ Albert greift noch gelegentlich zum Verb,⁷ auch bei Alexander von Hales⁸ und Thomas von Aquin⁹ finden sich Verbalformen, jedoch stets im Rahmen etymologischer Erklärungen von ‚*conscientia*‘. Außerdem findet sich die Verbform, wie gesehen, wenige Male in Anschluss an die Übersetzung der *Sophisticis Elenchis* von Boethius.¹⁰ Diese Stellen kann man an zwei Händen abzählen.

Bereits bei oberflächlicher Betrachtung lässt sich also eine Entwicklung beobachten. Während im Griechischen die Verbalform noch deutlich überwiegt, kommt den Lateinern das Verb fast ganz abhanden. Aus den modernen europäischen Sprachen ist es völlig verschwunden, wenn man davon absieht, *connaissance* oder *consapevolezza* als ‚Bewusstsein‘ zu übersetzen. Das Altfranzösische kennt noch die Formen *consavoir* und *consachavle*,¹¹ in den modernen Sprachen aber gibt es kein ‚Bewissen‘ mehr.¹²

Mit dem Rückgang der Verbalform ändert sich offenbar auch das Verständnis dessen, worum es geht. Der alte Grieche spricht, wenn er *σύννοια* gelegentlich substantiviert, von einer Tätigkeit, er verwendet ein *Nomen actionis*.¹³ Im Lateinischen, wo das Adjektiv ‚*consciens*‘ noch häufiger als das Substantiv gebraucht wird, dürfte man dagegen zuerst an eine Eigenschaftsbezeichnung denken. Dafür spricht auch die eher eigenwillige Form des Adjektivs.¹⁴ Im Gegensatz zum Partizip ‚*consciens*‘, das sich nach dem Vorbild von Formen wie ‚*prudens*‘ oder ‚*patiens*‘ zur Adjektivierung angeboten hätte, benennt ‚*consciens*‘ nicht so sehr den Vollzug einer Tätigkeit, als vielmehr das Verfügen über einen Habitus. ‚*Sciens*‘ jedenfalls bedeutet, eher als

¹ Rm 2,15. ² Jung 1933:528 (Menander); Zucker 1928:4, Class 1964:4 und Bosman 2003:59–71 (Demokrit); Kähler 1878:40 (Chrysipp). Kritik daran bei Schönlein 1969. ³ Schönlein 1969:297; Kähler 1878:53; anders Forschner 2001:26; Schwartz 2001:9–10. ⁴ Schönlein 1969. Vgl. Zucker 1928:19; Chadwick 1974:11. ⁵ Brief 1,1,61. Vgl. Schönlein 1965:16. ⁶ Analecta Norbertina 1, PL 170:1350B; Polythecon 5,12, CM 93:141; Bresser, De con. 1,2,19, 1638:13b. ⁷ In 4 Sent. 30,2,5 *in contrarium*, Vivès 30:213. ⁸ Alexander, S.th. 1a2ae 4,1,2,3,4 membrum 2 cap 1 c.a.; vgl. unten S. 127. ⁹ In 2 Sent. 24,2,4 & De ver. 17,1 c.a. ¹⁰ De Rijk 1962:246; Albert in lib. 2 elenchorum 2,2 Vivès 2:668–9; Ockham super lib. elenchorum 2,4, Opera Philosophica 3:169–74. ¹¹ Godefroy 1880–1902/2:249. ¹² Vgl. Kemmerling 1998:63; Lewis 1967:184. ¹³ Snell 2000:210; ¹⁴ Davies 1990:36.

‚*sciens*‘: ‚kundig‘ oder ‚erfahren‘.

§68 So viel erst einmal zu Herkunft, Syntax und Häufigkeit. Was die Bedeutung der Begriffe *σύνουδα* und *conscientia* angeht, lässt sich eine klare, allgemeine Entwicklung nicht so einfach feststellen. Da die modernen europäischen Sprachen zwei Begriffe zu ihrer Übersetzung bereithalten, hat man oft die Frage gestellt, ob und wann sie eher ‚Bewusstsein‘ oder eher ‚Gewissen‘ bedeutet hätten. Martin Kähler hält die ‚ethische‘ Bedeutung von *συνείδησις* für eine späte Erscheinung.¹ Lindemann schreibt, der lateinische Begriff komme „dem deutschen Begriff ‚Bewusstsein‘ stets viel näher als dem des ‚Gewissens‘“. ² Daraus kann man aber nicht schließen, das Wort habe ursprünglich das bezeichnet, was wir heute ‚Bewusstsein‘ nennen.³ Es ist nicht einmal klar, ob die Alten überhaupt über einen Bewusstseinsbegriff verfügten.⁴

Das genauer zu untersuchen, würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich orientiere mich daher zunächst an einer möglichst neutralen Übersetzung des Wortes *conscientia*: ‚Mitwissen‘ oder *cum alio scientia*.⁵ Was kann damit gemeint sein?

Das ‚Mit-‘ kann sich auf das Subjekt oder das Objekt des Wissen beziehen.

- (i) Ich weiß etwas mit *einem* anderen.
- (ii) Ich weiß etwas mit *etwas* anderem.

Als Mitwissen eines Menschen mit anderen tritt die *conscientia* oft bei Cicero auf, und auch Hobbes versteht sie so.⁶ Kittsteiner grenzt dessen Definition nur unzureichend von der ab, die Thomas von Aquin gibt: *cum alio scientia*.⁷ Die thomanische *conscientia* findet sich eindeutig in Gruppe (ii): Sie ist ein Wissen, das auf etwas bezogen wird.

Zweitens lässt sich die Art der Beziehung variieren, die das ‚Mit-‘ zum Ausdruck bringt. Wo ich etwas mit einem anderen weiß, kann ich es wissen, ohne dass er davon weiß, oder ich kann das Wissen mit ihm teilen.

- (a) Ich weiß etwas, was auch ein anderer weiß (*common knowledge*).
- (b) Ich teile mein Wissen mit einem anderen (*mutual knowledge*).

Für das ‚Mit-‘ auf Objektseite gilt entsprechend: Ich kann mein Wissen auf etwas beziehen oder einfach nur zwei Dinge gleichzeitig wissen. Dabei kann der Bezug des Wissens auf etwas als ein Bezug auf einen Gegenstand oder auf etwas anderes verstanden werden.

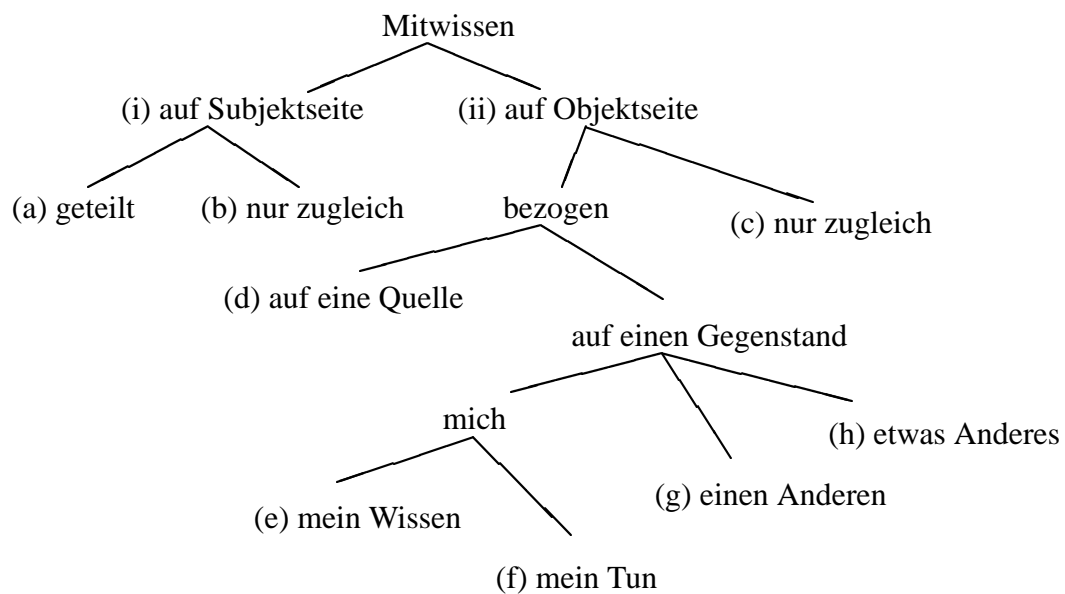
- (c) Ich weiß mehrere Dinge zugleich.

¹ Kähler 1878:31. ² Lindemann 1938:10. ³ Gegen Forschner 2001:26. ⁴ Vgl. auch Snell 1930; Snell 2000; Jaynes 2000. ⁵ Thomas in 2 Sent. 24,2,4 c.a.; vgl. unten S. 127. ⁶ Hobbes, Leviathan 1,7, Works 3,1:53; vgl. Baier 1997:22, fn. 31. ⁷ Kittsteiner 1992:235.

- (d) Mein Wissen ist bezogen auf ein Gefühl oder ein Interesse.

Relativ verbreitet ist es, unter *conscientia* ein Wissen zu verstehen, das sich auf den affektiven oder motivierenden Teil der Seele bezieht.¹ Einen besonderen Fall des Zugleichwissens spricht dagegen Altenstaig an: Ich weiß zugleich mit meinem Wissen um mich.²

Schließlich sind mehrere Bezugsgegenstände denkbar, wenn man das ‚Mit-‘ als Bezug auf einen solchen deutet.



- (e) Ich beziehe mein Wissen auf mein anderes Wissen.
 (f) Ich beziehe mein Wissen auf meine Handlung.
 (g) Ich beziehe mein Wissen auf einen anderen.
 (h) Ich beziehe mein Wissen auf etwas anderes.

In dieser Weise könnte man ohne weiteres fortfahren. Die bisher ermittelten Deutungsmöglichkeiten reichen jedoch als Leitfaden für die folgende Untersuchung aus. Bedeutungen (d), (c), (e) und (g) stehen dem recht nahe, was wir heute ‚Bewusstsein‘ nennen. Antonio Damasio und Nicholas Humphrey betonen, angeblich gegen Descartes, dass das ‚Bewusstsein‘ wesentlich mit dem Haben von Gefühlen zusammenhänge (d).³ Vendler sieht im cartesianischen ‚Bewusstsein‘ „the totality of one’s

¹ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,1 c.a. ² Oben S. 66. ³ Damasio 2002; Humphrey 1995.

thoughts (at a given moment)“(c).¹ Allein (f) steht dem nahe, was wir heute im engeren Sinne ‚Gewissen‘ nennen.

4 Die Quellen des cartesischen Vokabulars

§69 Da eine brauchbare, klassische Definition des Wortes nicht nur nicht bei Descartes, sondern auch sonst schwer aufzutreiben ist, eröffnet die Frage nach der Bedeutung des Wortes ein großes, rein lexikalisch bestimmtes Arbeitsfeld: Man müsste sich alle oder wenigstens die einschlägigen Vorkommen der Worte *consciuis* und *conscientia* ansehen, um die Bedeutung zu ermitteln. Wollte man zunächst einmal die Stellen zählen, die in Betracht kommen, dürfte aber eine fünfstellige Zahl herauskommen.² Es ist also nötig, die Textmenge sinnvoll einzuschränken. Das mache ich in dem nun folgenden Abschnitt anhand einer viel diskutierten Frage: Wie gut war Descartes mit der Tradition vertraut? Diese Frage ist an sich nicht so interessant, da Descartes gut daran tut, die Beweislast für seine Behauptungen nicht an Autoritäten abzugeben.³ Es macht also keinen Sinn, sie ihm nachträglich abnehmen zu wollen. Für meine Zwecke bin ich aber all denen dankbar, die der Frage nach den Quellen der cartesischen Philosophie nachgegangen sind.

§70 Wir wissen, dass Descartes zur Zeit der Abfassung der Erwiderungen wieder begann, einschlägige scholastische Literatur zu konsultieren, um seine jesuitischen Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.⁴ Er scheint eine neue Strategie zu ersinnen, um mit der Schulphilosophie nicht ins Gehege zu kommen: den Versuch, genauso zu klingen wie sie, um unbemerkt etwas Neues zu behaupten. „Er ist sich eines bedeutsamen Gegensatzes zwischen dieser und seiner eigenen Philosophie bewusst“, schreibt Georg Hertling, „aber er hält es gerade in seinen beiden Hauptwerken für angebracht, diesen Gegensatz zurücktreten zu lassen“.⁵ In den *Principia* betont er beizeiten, dass er nichts behauptete, was nicht auch Aristoteles gesagt habe.⁶ An Mesland schreibt er, er sei froh, wenn seine Philosophie nicht neu erscheine.⁷

Zu dieser Zeit hatte Descartes auch zeitweilig vor, seine Philosophie in das Gewand eines Kommentars zur *Summa Philosophiae quadripartita* des Eustachius a Sancto Paulo zu kleiden.⁸ Im September 1640, während er noch die Einwände auf die Meditationen bearbeitet, bittet er Mersenne, ihn über den aktuellen Stand der jesuitischen Schulphilosophie ins Bild zu setzen.⁹ Im Hintergrund steht wohl wieder einmal Bourdin. Der Streit mit ihm schlägt zu dieser Zeit hohe Wellen, und die siebten Einwände sind in Arbeit.¹⁰ Descartes schreibt, er habe nun seit 20 Jahren

¹ Vendler 1972:162; vgl. 187. ² CLCLT liefert allein 8700 für das Substantiv. ³ Cf an Beeckman, 17.10.1630, AT 1:158–9. ⁴ Ariew 1998:29. ⁵ Hertling 1898:379. ⁶ *Principia* 4,200, AT 8A:323. ⁷ An Mesland, 2.5.1644, AT 4:113. ⁸ Gaukroger 1995:364; Ariew 1998:26. Vgl. Armour 1993. ⁹ An Mersenne, 30.9.1640, AT 3:185. ¹⁰ Gaukroger 1995:354–61.

keine Jesuiten mehr gelesen, erinnere sich aber an die Conimbricenses,¹ Toledo² und Ruvius,³ außerdem an einen Zisterzienser, dessen Name ihm nicht einfallen will. Das ist, wie Mersenne offenbar leicht errät, Eustachius: kein Jesuit, aber immerhin Lehrer an der Sorbonne. Descartes besorgt sich umgehend dessen *Summa*⁴ und arbeitet sie bis Dezember durch;⁵ es handle sich um das Beste, was er auf diesem Gebiet gelesen habe. Das liegt offensichtlich nicht so sehr an der Qualität wie an der Kürze des Buches. Außerdem sind Eustachius und Descartes in vielen Punkten einer Meinung; Frederik van de Pitte vermutet umgekehrt sogar, dass schon die *Regulae* stark von Eustachius beeinflusst gewesen seien.⁶ Das klingt nicht sehr plausibel, da Descartes in den Briefen an Mersenne durchaus den Eindruck vermittelt, eine neue Entdeckung gemacht zu haben. Er fragt, ob der Verfasser der *Summa quadripartita* noch lebe, da er vorhabe, dessen *Cursus* mit Anmerkungen zu versehen, um auf diese Weise seine eigene Philosophie salonfähig zu machen.⁷ Als Mersenne ihm im Januar 1641 mitteilt, Eustachius sei bereits verstorben, nimmt er davon Abstand.⁸

Das ist nun deswegen erwähnenswert, weil Descartes genau zu dieser Zeit darauf kommt, das Wort *conscientia* als ‚Fachbegriff‘ einzusetzen. Noch in den ersten sechs Erwiderungen findet es sich zwei Mal, in den Erwiderungen an Bourdin dann mehr als doppelt so oft. Hier liefert, wie gesagt, vor allem Bourdin die Vorlage.⁹ In den *Principia*, die an die Stelle des geplanten Eustachius-Kommentars treten, kann man aber spätestens sehen, dass Descartes sich dessen Sprachgebrauch angeeignet hat. Erst hier steht das Wort ‚*conscientia*‘ in der Definition der *cogitatio*.

Die Grundzüge der cartesischen Philosophie sind ja spätestens seit dem *Discours* erkennbar. Stephen Gaukroger schreibt: „the Principia . . . does not contain much material that is not in Le Monde, the Essais, and the Meditationes“.¹⁰ Was Descartes in den *Meditationes*, vor allem in den Erwiderungen unternimmt, ist vor allem: Worte für seine Lehre zu finden, an denen man nichts auszusetzen haben kann. ‚*Conscientia*‘ ist ganz offenbar eines dieser Worte. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die Texte, für die sich Descartes seit 1640 wieder interessiert, ihren Teil dazu beitragen können, die Bedeutung des Begriffes zu klären.

Eustachius ist in dieser Hinsicht allerdings durchaus enttäuschend. Dass er von der *conscientia* spricht, sollte man wenigstens dort erwarten, wo ihr klassischer Ort ist: bei der Diskussion des Gewissens. Er zeigt sich hier aber gut aristotelisch. Statt der *conscientia* erscheint hier die *recta ratio*¹¹ (ὀρθος λόγος).¹² An einer Stelle spricht er auch von der *ratio naturalis* als dem Wissen um die obersten moralischen Prinzipien (*synderesis*).¹³ Das Wort ‚*conscientia*‘ fällt allerdings, so weit ich sehe, nur an einer einzigen Stelle: Am Ende der *Ethica* verweist Eustachius seine Leser an

¹ Collegium Conimbricensis 1600. ² Toledo 1615–16. ³ Ruvius 1621. ⁴ Hertling 1898:354.
⁵ An Mersenne, 12.1640, AT 3:259–60. ⁶ Pitte 1988:494. ⁷ An Mersenne, 11.11.1640, AT 3:233.
⁸ An Mersenne, 21.1.1641, AT 3:286. ⁹ Oben S. 45. ¹⁰ Gaukroger 1980:364. ¹¹ Eustachius, *Ethica* 3,1,1,5, 1634/2:59. ¹² *Eth.Nic.* 6,1 1138b25. ¹³ Eustachius, *Ethica* 3,3,2,4, 1634/2:101.

die Summisten, *qui de casibus conscientiae disserunt*.¹ Das ist doppelt indirekt. Erstens steht ‚*conscientia*‘ hier in einer Gattungsbezeichnung, es geht um die Beicht- handbücher, genannt Summen *de casibus conscientiae*. Zweitens sagt Eustachius gerade, dass sich dort finde, was er selbst *nicht* näher behandelt.

Dass Eustachius das Wort in demselben ‚neuen‘ Sinn gebrauche, den man der cartesischen Terminologie zuschreibt, lässt sich jedenfalls nicht behaupten.

§71 Es gibt aber keinen Grund, die Suche auf Eustachius zu beschränken. Dass Descartes entgegen dem Anschein, den er gelegentlich erweckt, gut mit der Scholastik seiner Zeit vertraut war, ist keine neue Erkenntnis. Bereits Leibniz stellt fest, er sei „in der Scholastischen Philosophie ganz wohl erfahren gewesen“.² Jacob Freudenthal hat mit einer kurzen Bemerkung innerhalb einer Arbeit über Spinoza³ eine Reihe neuerer Untersuchungen provoziert,⁴ von denen bis heute die Arbeiten von Étienne Gilson⁵ die wohl bekanntesten sind. Hier geht es vor allem um das *cogito, sum*, den Gottesbeweis und den Begriff der ‚objektiven Realität‘.

Zuerst schlägt man also bei Gilson nach, wenn man etwas über den Kontext eines cartesischen Theorems wissen will. In dessen *Index* finden sich genau die Autoren, die Descartes ab 1640 bekanntermaßen konsultiert hat, nach Stichworten.⁶ Ein schlechtes Vorzeichen ist es da, dass ‚*conscientia*‘ dort nicht vorkommt. Entweder hat Gilson sich am *Index Général* der *Oeuvres*⁷ orientiert, der ebenfalls keinen Eintrag enthält, oder er hat eingesehen, dass es hier keine Quellen zu nennen gibt.

Nun ist Gilson bereits früh dafür kritisiert worden, den Schwerpunkt zu sehr auf die thomistische Schulphilosophie zu legen. Alexandre Koyré unterstellt gar, dass Descartes mindestens ebenso viel Duns Scotus und Bonaventura gelesen habe wie Thomas und Suárez.⁸ Das ist, wie Karl Eschweiler bemerkt, nicht richtig.⁹ Das Bild, das die Darstellung von Ariew vermittelt, löst diesen scheinbaren Widerspruch. Er kann nachweisen, dass die späte Scholastik stark mit scotistischen Thesen durchsetzt ist.¹⁰

Es gibt also auch keinen Grund, anzunehmen, Descartes habe ein Buch gelesen, von dem er niemals spricht, oder er habe mit „jesuitischer List und Schläue“ versucht, „alle Spuren zu verwischen“.¹¹ Die Quellen der cartesischen Philosophie kann man einfach anhand der Register der *Oeuvres* identifizieren. Was diese zu Tage fördern, kann man bei Ariew nachlesen:¹² Descartes betont hier und da den Wert¹³ der Scholastik, erwähnt neben Eustachius und den Jesuiten aus seiner Schulzeit namentlich Petrus Lombardus¹⁴ und Suárez.¹⁵ Er berichtet, dass er selbstverständlich nebst einer Bibel, aus der er vorzugsweise den ersten Korintherbrief zitiert, auch eine Aus-

¹ Ebd. 3,3,3,8, 1634/2:130. ² Leibniz, Philosophische Schriften 7:523. ³ Freudenthal 1887.
⁴ Hertling 1898; Koyré 1923; Wells 1961; Cronin 1987. ⁵ Gilson 1912; Gilson 1975; Descartes 1925. ⁶ Gilson 1912. ⁷ AT 5:783–823. ⁸ Koyré 1923:156. ⁹ Eschweiler 1928:323, fn.111.
¹⁰ Ariew 1998:45 & 56. ¹¹ Koyré 1923:7–9; vgl. Mullin 2002. ¹² Ariew 1998:7–35. ¹³ An ***, 12.9.1638, AT 2:378. ¹⁴ Resp. 6, AT 7:428f. ¹⁵ Resp. 4, AT 7:235.

gabe der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin besitzt.¹

§72 Zu Augustinus hat er außerdem ein besonderes Verhältnis.² Dass er ihn kennt, steht ohnehin außer Frage: Kein Autor des 17. Jahrhunderts kam daran vorbei. Um 1628 wird er zudem nachdrücklich von Kardinal Bérulle auf die Schriften des Kirchenvaters aufmerksam gemacht.³ Wenn man seinen Äußerungen glauben darf, dann ist er dennoch erst mit der Zeit zum Augustiner geworden. 1637 bedankt er sich bei Mersenne für einen Hinweis auf Augustinus, schreibt aber, die betreffende Stelle sei nicht weiter interessant.⁴ Als er über ein Jahr später darauf zurückkommen will, findet er sie nicht wieder.⁵ 1640 hat er sie offenbar gefunden: Es handelt sich um das ‚augustinische *cogito*‘ aus *De Civitate Dei*.⁶ Mit der Zeit kann er der Stelle mehr abgewinnen,⁷ Mersenne gegenüber verweist er nun selbst auf Augustinus.⁸ Welche Texte kennt er? Als Mersenne ihm rät, eine Stelle im Psalmenkommentar nachzuschlagen, weiß er nicht, wo er suchen soll.⁹ Aus den *Confessiones* zitiert er selbst,¹⁰ *De Civitate Dei* dürfte er sich auch angesehen haben.

§73 Also wird man vor allem die Bibel, Augustinus, Thomas von Aquin und spätere Scholastiker zu lesen haben. Was die jesuitische Lehrmeinung zu Descartes' Zeit angeht, werde ich außerdem auf einen weitgehend unbekanntem Autoren zurückgreifen: den Jesuiten Martin Bresser. Auch wenn man nicht unterstellen kann, dass Descartes dessen *De Conscientia libri sex* gekannt habe, handelt es sich doch immerhin um einen Zeit- und Landesgenossen von Descartes. Bresser wurde 1587 geboren und war Professor und Rektor in Courtray, Löwen, Antwerpen und Brügge. *De Conscientia* ist seine einzige bekannte Veröffentlichung und anscheinend sein Lebenswerk. Es erschien 1638,¹¹ drei Jahre nach seinem Tod und umfasst ungefähr 700 Seiten (Quart), von denen nur etwa ein Drittel auf nebensächliche praktische Fragen entfällt. Der Rest handelt von der *conscientia* in allen ihren Hinsichten, vor dem Hintergrund einer schwer zu überbietenden Kenntnis der patristischen und mittelalterlichen Tradition.¹²

5 Gliederung

§74 Wie kann demnach die folgende Untersuchung gegliedert werden? Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten, ‚Mitwissen‘ zu verstehen, er-

¹ An Mersenne, 25.12.1639, AT 2:630. ² Menn 1998; Janowski 2000. ³ Menn 1998:6. ⁴ An Mersenne, 25.5.1637, AT 1:376. ⁵ An Mersenne, 15.10.1638, AT 2:435. ⁶ An Mersenne, 12.1640, AT 3:261; *De civ. Dei* 11,26, SL 48:345. ⁷ An Mesland, 2.5.1644, AT 4:119. ⁸ An Mersenne, 21.4.1641, AT 3:358. ⁹ An Mersenne, 3.1642, AT 3:543–4. ¹⁰ An Mesland, 2.5.1644, AT 4:119. ¹¹ Es ist nur eine Auflage erschienen; die *Latin Bibliography* (2001) führt sie nicht auf. ¹² Rudolf Schüßler hat mich nachdrücklich auf Bresser hingewiesen. Außer einem Eintrag in Zedlers Universal-Lexikon konnte ich sonst nirgends einen Hinweis finden.

gibt drei grobe Gliederungspunkte.¹ Erstens kann grundsätzlich von öffentlichem oder geteiltem Wissen, oder aber von privatem beziehungsweise ungeteiltem die Rede sein (i vs. ii). Wie ‚öffentlich‘ die *conscientia* traditionell ist, ist die Frage, mit der ich beginnen will. Ebenfalls Stoff für ein eigenes Kapitel liefert der Gewissensbegriff (d & h). Augustinus scheint der Autor zu sein, der explizit zwischen den Bedeutungen ‚öffentliche Meinung‘ und ‚Gewissen‘ vermittelt. Daher lässt sich die angedeutete inhaltliche Gliederung in historischer Hinsicht in folgende Form bringen: In der klassischen Antike und noch bei Paulus war es möglich, ‚*conscientia*‘ mit ‚öffentliche Meinung, Ruf‘ oder ‚Reputation‘ zu übersetzen. Augustinus verneint diese Möglichkeit. Durch diese ‚Privatisierung der *conscientia*‘ trägt er ein wichtiges Element zum modernen Gewissens- und Bewusstseinsbegriff bei. Was sich aber bis in Descartes‘ Zeit auf der Grundlage der paulinischen und augustinischen Texte entwickelt, ist dann ziemlich eindeutig ein *Gewissensbegriff*: Es geht immer um Werte, Normen und die sittliche Qualität von Handlungen.

Von der ‚öffentlichen‘ *conscientia* wird das folgende Kapitel handeln, von ihrer ‚Privatisierung‘ bei Augustinus das fünfte. Dann wird es in zwei Kapiteln um den ‚Gewissensdiskurs‘ in Scholastik und Spätscholastik gehen. Gegenstand des 7. Kapitels ist genauer der Begriff des praktischen Wissens. Zu Beginn des letzten Kapitels werde ich die erzielten Resultate kurz rekapitulieren und für eine Erklärung der cartesischen *conscientia* nutzen.

Ich habe bereits angemerkt, dass mir nicht an einer umfassenden Geschichte des Begriffes gelegen ist. Ich will also auch nicht behaupten, dass das Wort *zuerst* einfach ‚Mitwissen von anderen Menschen‘, und *dann* einfach ‚Gewissen‘ bedeutet habe. Weder bei Paulus noch bei Augustinus ist die Begrifflichkeit derart einfach zu sortieren.

¹ Oben S. 71–73.

Kapitel 4

Mitwissen im öffentlichen Raum

1 Gericht

§75 Um die Lücken zu füllen, die Descartes' Erklärung des Begriffes ‚*conscientia*‘ lässt, soll in diesem und den folgenden Kapiteln geklärt werden, welche Bedeutung das Wort zu seiner Zeit hatte. Das ‚*con-*‘ in ‚*conscientia*‘ kann man entweder als Bezug von mehreren Wissenden oder als Bezug mehrerer gewusster Inhalte aufeinander verstehen. In diesem Kapitel geht es um zwei Varianten des Mitwissens von Menschen mit anderen Menschen: das Bezeugen und die geteilte Meinung. Es geht also um Mitwissen der Typen (b) und (g), und zwar in zwei Etappen. Da ‚Bezeugen‘ (g) eine der frühen und naheliegenden Bedeutungen von ‚*conscientia*‘ ist, geht es zuerst um Zeugenschaft und den Status von Zeugen. Zweitens geht es um das Bezeugen von Handlungen in einem weiteren Sinn: den guten Ruf oder die Reputation (b).

§76 Martin Kähler benennt als ursprünglichen Sinn von *συνείδησις* das ‚Mitwissen aufgrund von Augen- oder Ohrenzeugenschaft‘.¹ Wer auf diese Art ‚mitweiß‘ ist immer ein potentieller Belastungszeuge.² Das passt sehr gut zu zwei der bisher ermittelten Umstände: Erstens taucht die *conscientia* zuerst in Gerichtsreden auf, zweitens steht sie dem ‚Gewissen‘ dadurch stets nahe, dass sie ein potentiell wertendes Wissen um Handlungen darstellt.

Anhand der von Kähler genannten Bedeutung lässt sich aber auch die Nähe zum modernen Bewusstseinsbegriff erklären. Denn in der experimentellen Untersuchung des ‚Bewusstseins‘ ist man meist auf die Angaben angewiesen, die Menschen über ihr eigenes Handeln und Erleben machen: „as researchers dealing with public evidence“, schreibt Bernard J. Baars, „we can confirm only the reports people make about their conscious experience“.³ ‚Bewusstsein‘ ist dann der Bereich dessen, was

¹ Kähler 1878:48. ² Seel 1953:313. ³ Baars et al. 2003:2; vgl. Margolis 1980.

ein Proband an sich selbst bezeugen kann (Typen e & f).

Mit dem ‚Bewusstsein‘ scheint in erster Linie das *Selbstzeugnis* verwandt zu sein, wie es auch Augustinus in den *Confessiones* vorführt. Ein solches Bezeugen stellt immer einen *reflexiven* Akt dar, der Form: ‚Ich sage: Ich denke X‘. Ich werde aber die Diskussion mit dem allgemeineren Fall beginnen, in dem jemand bezeugt, was ein anderer tut.

In seiner einfachsten Form ist das Bezeugen aber ein Wissen, das jemand über die Taten eines anderen hat. Dem entsprechen verschiedene der oben¹ dargestellten Formen des ‚Mitwissens‘. Das Wissen, über das der Zeuge verfügt, teilt er möglicherweise mit dem, über den er aussagen kann (a). Ein Zeuge kann aber auch ein Wissen über einen anderen mit diesem teilen, ohne dass dieser es weiß (b). Drittens kann jemand etwas bezeugen, was der andere nicht von sich weiß. Ich kann bezeugen, dass jemand schnarcht oder schlafwandelt (g). Nicht zuletzt kann ich bezeugen, was ich selbst weiß oder tue (e und f).

§77 Als Zeuge gilt zunächst jemand, der eine bestimmte sinnliche Erfahrung gemacht hat und darüber persönlich Auskunft geben kann. Es gilt, dass ein Zeuge nur über seine eigene Wahrnehmung Auskunft geben kann, nicht über die eines anderen oder über etwas, was nur daraus folgt.²

In den meisten Fällen dürfte ein Zeuge aber kaum daran vorbeikommen, mehr als das auszusagen, was er sinnlich wahrgenommen hat. „Witnessing means testifying to both something that you have seen with your eyes and something that you cannot see“, schreibt Kelly Oliver,³ „the performative element of witnessing points to the structure of subjectivity itself, the unsaid in saying“.⁴ Mit diesen Formeln will sie offenbar zwei Aspekte zum Ausdruck bringen.

Erstens offenbart sich der Zeuge auch immer selbst: Niemand kann bezeugen, was er selbst nicht erlebt hat. Zum Bezeugen gehört also auch immer das, was John Perry *self-locating-knowledge* nennt.⁵

Zweitens geht es um die Zuschreibung von Handlungen und Absichten zu Personen, und hierzu reicht ein ‚bloßes Faktenwissen‘ nicht aus. Auf ein Wissen, das nicht auf dem bloß sinnlich Wahrnehmbaren beruht, muss der Zeuge spätestens bei der Auswahl dessen zurückgreifen, was er über das Vorgefallene berichtet. Aber noch grundlegender gilt, dass ein Zeuge den bezeugten Vorgang nicht in einer rein physikalischen Sprache darstellt, wenn das überhaupt möglich sein sollte, sondern immer „executed intentions“ beschreibt.⁶ Das unterscheidet einen Zeugen von einem Sachverständigen und gilt auch, wenn jemand ein Verhalten als unabsichtlich charakterisiert. Die Absichten anderer Menschen, im Juristenjargon ‚fremdpsychische Tatsachen‘ genannt, lassen sich aber ‚streng genommen‘ nicht sehen, sondern nur

¹ Oben S. 71–73. ² Vgl. Strafverteidiger 4, 1984:61b, Urteil vom 8.11.1983; Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen 39:251, Urteil vom 6.7.1993. ³ Oliver 2001:86. ⁴ Ebd. S. 98. ⁵ Vgl. Perry 1977:494. ⁶ Anscombe, Intention 48, 1957:87.

erschließen.¹ Dass ein Zeuge nur über das berichten könne, was er mit den „äußeren Sinneswerkzeugen“ wahrgenommen habe, kann also nicht so genau genommen werden: „wenn ein bestimmtes Vorkommnis, ein Zustand in Frage steht, der zwar nicht unmittelbar durch die äußeren Sinne wahrnehmbar ist, aber in gewissen äußeren Erscheinungen sich für jeden vernünftig denkenden Menschen gleichsam verkörpert und für die sinnliche Wahrnehmung Ausdruck findet, wird man ein solches Urteil als in das tatsächliche Gebiet fallend und daher als geeignet ansehen dürfen, durch Zeugen dargethan zu werden“.²

§78 Historisch gesehen scheint die Institution des Verfahrens- oder Sollemnizitätszeugen die ursprünglichere Erscheinung zu sein. Vor allem in vorschriftlichen Kulturen war die Aufgabe des ‚Zeugen‘ eher vergleichbar mit der eines Notars: Er hatte ein Rechtsgeschäft zu beglaubigen. Ein solcher Zeuge hatte nicht einfach durch zufällig gewonnene Information zur Wahrheitsfindung beizutragen, sondern er wurde bestellt, um einen Umstand überhaupt erst rechtskräftig zu machen. Man könnte von performativen Wissensakten sprechen, die wie die performativen Sprechakte den Sachverhalt erst hervorbringen, von dem sie handeln, oder besser: einen Aspekt dieses Sachverhaltes. Die ersten Zeugen hatten die Funktion einer Unterschrift: Sie hatten in erster Linie etwas festzustellen, nicht bloß etwas auszusagen. Das brachte es mit sich, dass im archaischen griechischen Recht die Zeugen so lange allein das Wort hatten, wie sich ihre Aussagen nicht offensichtlich widersprachen. Jede der Streitparteien konnte Zeugen benennen, die zu ihren Gunsten aussagen sollten.³

Kam es zu Ungereimtheiten, dienten die Zeugenaussagen zudem ebensowenig der Wahrheitsfindung. In einem solchen Fall hatte der Richter sämtliche Zeugenaussagen zu verwerfen und eine eigene Entscheidung zu treffen.⁴

Das gilt in ähnlicher Weise für das alttestamentarische Recht: „Der Zeuge ist eine Person, von der das Recht in einer gegebenen Situation abhängt“, schreibt Adrian Schenker, so dass ein Zeuge nicht nur einen Sachverhalt berichtet, sondern auch dafür bürgt.⁵ In diesem Sinne heißt es, der ‚Zeuge im Himmel‘ sei ‚treu‘.⁶ Auch wenn Paulus vor den Toren von Damaskus den Auftrag erhält, zu bezeugen, „was er gesehen hat“ und was der Herr „ihm noch zeigen wird“, ⁷ geht es nicht einfach um einen Tatsachenbericht. Er wird zum Apostel bestellt, um die Sache des Glaubens vor den Heiden zu vertreten.⁸ Er ist, wie Paulinus Nolanus es ausdrückt, *consciis veritatis* und *servus iustitiae*.⁹ Zugleich mit dem Auftrag, sein ‚Wissen‘ zu bezeugen, hat er auch die Autorität, es auszulegen und zur Geltung zu bringen.

§79 Neben μαρτυς und *testis* steht auch das Substantiv ‚*consciis*‘ für ‚Zeuge‘.¹⁰ Im allgemeinen ist derjenige ein *consciis*, „der Ideen und Pläne eines anderen teilt,

¹ Meyer-Gossner 1999 zu StPO §48. ² Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen 27:96, Urteil vom 31.1.1895; Hamm 1993:457. ³ Gernet 1955:63. ⁴ Robb 1991. ⁵ Schenker 1990:87–8. ⁶ Ps 89,37. ⁷ Act 26,16. ⁸ Mt 10,28. ⁹ Brief 16,10, CSEL 29:123. ¹⁰ Schönlein 1965:10.

sowohl im positiven wie im negativen Sinn“, schreibt Helmut Nowicki, das Wort sei „bisweilen synonym mit *socius*“, drücke aber „größere Intimität der Beziehung aus“. ¹ Ein *conscius* weiß also vor allem deswegen etwas über eine Sache, weil er an ihr beteiligt ist: Er ist ein Mitverschwörer oder Teilnehmer (*particeps*). ² Descartes verwendet *conscius* in beiden Bedeutungen. *Nemine conscio* bedeutet bei ihm einfach ‚ohne Zeugen‘. ³ Wenn er Schoockius einen *conscius* des Voëtius nennt, überwiegt die andere Bedeutung: Er ist dessen Verbündeter und Mitstreiter. ⁴ *Te conscio et consentiente* steht für beides: das stillschweigende Einverständnis des Voëtius mit den Thesen, die andere gegen Descartes aufstellen. ⁵ Dass er von diesen Machenschaften weiß, reicht, ihn zum Mitschuldigen zu erklären: *satis est quod pro te ac te conscio sit editus*. ⁶

Die Form ‚*conscius*‘ ist mehrdeutig: Sie kann ebenso die Eigenschaft, um etwas zu wissen, bezeichnen, wie den Mitwisser selbst. Vielleicht ist es sogar sinnvoll, *conscius* in erster Linie als Substantiv aufzufassen; jedenfalls scheint es sich um eine wichtige Bedeutung des Wortes zu handeln. Johannes Reuchlin leitet das Adjektiv in seinem *Vocabularium* von 1480 nicht vom Verb ab, sondern von diesem Substantiv: *conscius ... dicitur a conscio*. ⁷ Es lohnt sich durchaus, ein paar Stellen bei Descartes auf diese Weise zu übersetzen: „Wenn eine solche Fähigkeit in mir wäre, wäre ich ohne Zweifel dessen Zeuge“, ⁸ „Nichts kann in mir sein, dessen Zeuge ich in keiner Weise wäre“, ⁹ „Unter einer *cogitatio* verstehe ich alles das, was in uns geschieht, insofern wir dessen Zeuge sind“. ¹⁰ Solche Übersetzungen machen überraschend viel Sinn; umgekehrt greift Descartes ja auch zu der Wendung *testatus sum me sentire*; ¹¹ in der *Recherche de la Vérité* scheint er sogar *conscientia* und *internum testimonium* gleichzusetzen. ¹²

§80 Wenn man die cartesische *conscientia* als Bezeugen versteht, erklärt sich möglicherweise auch, inwiefern sie ein besonderes Wissen ist. Sie ist in gewisser Weise autoritativ, also so lange rechtskräftig, als kein offensichtlicher Widerspruch auftritt. Dennoch kann sie in einem echten Sinne irren: Auch ein Zeuge kann absichtlich oder unabsichtlich falsches Zeugnis geben. Ihr besonderer Status beruht außerdem ebenfalls darauf, dass sie das Wissen eines Beteiligten ist: Wenn etwas ‚in mir‘ ist, muss ich das immer bezeugen können, weil es dann mir zukommt oder von mir selbst ausgeht.

Damit ergibt sich also eine ernst zu nehmende Möglichkeit, das Wort *conscientia* mit Inhalt zu füllen. Es handelt sich um ein Wissen aus erster Hand, das nicht allein auf Beobachtung beruht. Es ergibt sich aber auch einiges, was man von einem Bewusstseinsbegriff nicht immer erwartet. Ob es wirklich Sinn macht, dass

¹ Hiltbrunner 1981–/4:252. ² Hellegouarc’h 1972:87; Fanizza 1982:87–9; Mayer-Maly 1984:3629; Unten S. 90. ³ An Mersenne 22.12.1641, AT 3:465–6; AT 8B:113. ⁴ An Voëtius, AT 8B:7. ⁵ An Voëtius, AT 8B:182. ⁶ Ebd. S. 192. ⁷ Reuchlin 1480 s.v. *conscius*. ⁸ Med. 3, AT 7:49. ⁹ Resp. 1, AT 7:107. ¹⁰ Principia 1,9, AT 8A:7. ¹¹ An Mersenne, 4.3.1641, AT 3:322. ¹² Recherche, AT 10:524.

jemand sein eigenes Tun vor sich selbst bezeuge, ist nicht klar. Normalerweise bezeugt jemand einem anderen, was ein dritter tut. Dass Sokrates¹ und Jesus über sich selbst Zeugnis ablegen, ist ein Novum; letzterem halten die Pharisäer entgegen: „Du legst über dich selbst Zeugnis ab; dein Zeugnis ist nicht gültig“.² Außerdem würde ‚*conscientia*‘ das bezeichnen, was ein Zeuge hat: einen normativen Status oder eine soziale Rolle, die als solche Rechte und Pflichten verleiht. Das ‚Bewusstsein‘ scheint aber auf den ersten Blick keine soziale Rolle zu sein.

2 Die *conscientia* als Zeugin

§81 Das Adjektiv *consci* wird im klassischen Latein mehrmals von unbelebten Dingen ausgesagt,³ auch im Alten Testament bezeugt das Herz⁴ oder der Himmel.⁵ Wo das Herz bezeugt, ist es nicht weit zu der einigermaßen erstaunlich rhetorischen Figur, in der die *conscientia* selbst zur Zeugin wird. Diese findet sich von Anfang an dort, wo die *conscientia* überhaupt zu Hause ist: in lateinischen Gerichtsreden. Lindemann schreibt, Cicero interpretiere die Verlegenheit des Angeklagten gerne als Schuldeingeständnis und sage dann: Seine *conscientia* bezeuge die Schuld.⁶ Eindeutige Belege, an denen in diesem Sinne von einer bezeugenden *conscientia* die Rede wäre, lassen sich jedoch nicht finden. In *Pro Cluentio* bezeugt die *conscientia* immerhin die gute Gesinnung eines Richters,⁷ in *Contra Verrem* spricht Cicero gleichwertig von der *conscientia* des Angeklagten und den Zeugen, die er gegen ihn benannt habe.⁸

Seneca ist für den Ausspruch bekannt, nicht unsere Arroganz, sondern unser ‚Gewissen‘ habe dazu geführt, dass wir die Privatsphäre schätzen: *ianitores conscientia nostra, non superbia opposuit*.⁹ Einschlägig ist auch ein Sprichwort, das Quintilian überliefert: *conscientia mille testes*.¹⁰ In Briefen des lateinischen Mittelalters findet sich außerdem oft die Formel ‚*teste conscientia*‘ zur Bekräftigung.¹¹ Noch Louis de la Forge spricht schließlich von der *tesmoignage de notre conscience*, ein Wörterbuch aus dem 17. Jahrhundert definiert *conscientia* als *témoignage de la raison*.¹²

Der Zeugnischarakter oder gar Zeugenstatus der *conscientia* wurde insbesondere von christlichen Autoren rhetorisch genutzt, indem sie auf das Jüngste Gericht hinwiesen.¹³ Ein Seneca-Zitat, das Laktanz überliefert,¹⁴ wurde in diesem Zusammenhang dankbar aufgegriffen:¹⁵ „Was nutzt es, keinen Zeugen zu haben, wenn du

¹ Plato, Apologia 21B; vgl. Cancrini 1970:87–94. ² Ioh 8,13. ³ Ovid, Metamorphosen 2,437 & 13,13. Vgl. Cancrini 1970:45; Lewis 1967:185. ⁴ 3Reg 2,44 (Vulgata). ⁵ Iob 16,19/20 (Vulgata). ⁶ Lindemann 1938:5–7. ⁷ Cicero, Pro Cluentio 58,159. ⁸ Contra Verrem 2, 2,5,155. ⁹ Brief 43,4. ¹⁰ Quintilian, Institutio 5,11,41. ¹¹ Gregorius Magnus, Registrum Epistularum 4,3, SL 140:219; Bernard, Brief 280,1, 1963/8:192. ¹² Davies 1990:14–20. ¹³ Vgl. zu Paulus Bosman 2003:229. ¹⁴ Laktanz, Divinae institutiones 6,24,17, CSEL 19:575. ¹⁵ Gregorius Magnus, Registrum Epistularum 11,1, SL 140A858; Bernard, Brief 42, 1963/7:105.

doch eine *conscientia* hast?“, *quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam?*¹ Einschlägig ist die Formel, die Victor Episcopus Cartennensis in *De paenitate* verwendet: Wer sich vor Strafe sicher wähne, weil es keine Zeugen gebe, solle das Zeugnis der *conscientia* beachten. Denn wenn es auch keine menschlichen Zeugen gebe, wisse doch erstens Gott selbst, was geschehen ist, indem er Zeuge der *conscientia* sei: „Was also, wenn du keine Zeugen hast, weißt du nicht, dass wenigstens der vorauswissende Gott unausweichlich Zeuge (*consciium*) deiner *conscientia* ist?“² In *De officiis* hatte bereits Cicero einen Zusammenhang zwischen dem Mitwissen Gottes und dem ‚Gewissen‘ hergestellt: Wenn einer Meineid begehe, dann solle er wissen, dass Gott sein Zeuge ist, und das bedeute seiner Auffassung nach, dass es sein eigener Geist, der höchste Teil, den ihm Gott verliehen habe, bezeuge.³

Als Zeugin vor dem Jüngsten Gericht bekommt die *conscientia* bei Victor einen idealisierten Zeugenstatus verliehen: Sie weicht nicht von unserer Seite⁴ und ist weder bestechlich noch vergänglich.⁵ In seinem Psalmenkommentar unterstreicht Augustinus diese Idealisierung, indem er den äußeren vom inneren Gerichtsfall abgrenzt. Da der Herr von keinem Menschen ein Zeugnis annehme,⁶ könne auch das Zeugnis der eigenen Freunde letztlich nichts ausrichten.⁷ Während der ‚äußere‘ Gerichtsfall aber allein mangels Verbündeter verloren gehen könne, bestehe für den ‚inneren‘, bei dem die Entscheidungsfindung in sicheren Händen liege, prinzipiell Hoffnung. Hier nun bezeuge allein die *conscientia*: *quando Deus iudex erit, alius testis quam conscientia tua non erit.*⁸ Die *conscientia* ist allerdings keineswegs fester Bestandteil des *tribunal mentis*, es handelt sich um eine Metapher, die Augustinus eher selten in Anspruch nimmt.⁹ Andernorts tritt die *conscientia* als Anklägerin¹⁰ oder Vorsitz¹¹ des Tribunals auf.

§82 Traditionell schreibt man der *conscientia* noch einen ganz anderen Ort im Gerichtswesen zu: den der Exekutive.¹² Cicero¹³ und Pseudo-Quintilian¹⁴ vergleichen sie mit den Furien, und noch Erasmus¹⁵ und Montaigne¹⁶ gebrauchen diesen Topos. Bereits Klemens von Alexandrien deutet nicht die *conscientia* als Abstraktion der Rachegeister, sondern diese umgekehrt als allegorische Schöpfung der Dichter, um das ‚Gewissen‘ darzustellen.¹⁷ Die Furien oder Erinnyen, die hier als mythologische Vorwegnahmen der *conscientia* gedeutet werden, sind jedoch ursprünglich nichts weniger als Verkörperungen des ‚schlechten Gewissens‘. Ihre Funktion ist es nicht, einen Sünder aufgrund seiner Tat zu peinigen, vielmehr verfolgen sie die Angehörigen

¹ Seneca, Fragment 14; vgl. Lausberg 1970:67–76. ² Pseudo-Ambrosius, *De paenitentia* 4, PL 17:975B–C. ³ Cicero, *De officiis* 3,10,44; vgl. *De finibus* 2,16,53. ⁴ Ebd. 5, 977A. ⁵ Ebd. 977C. ⁶ Ioh 5,34. ⁷ En. in Ps. 37,17, SL 38:394. ⁸ En. in Ps. 37,21, SL 38:396. ⁹ Ohne ‚*conscientia*‘: *Sermo* 20,2, SL 41:263; En. in Ps. 49,28, SL 38:596. ¹⁰ En. in Ps. 57,2, SL 39:709; vgl. *Conf.* 8,7,18, SL 27:124. ¹¹ *Tr. in Ioan.* 33,5, SL 36:308–9. ¹² Zucker 1928:5; Dodds 1951:7f. & 18; vgl. Stebler 1971:126, fn.36. ¹³ *De legibus* 1,14,40. ¹⁴ *Declamationes minores* 314,13. ¹⁵ Erasmus, *Laus stultitiae* 38, *Schriften* 2:86. ¹⁶ Montaigne, *Essais* 2,5 1965/2:367. ¹⁷ RAC 8:710 s.v. Furie.

gen des *Opfers* einer Gewalttat. Ihre Aufgabe ist die Durchsetzung der Blutrache, und sie erschienen üblicherweise dem ältesten Sohn der Familie eines Mordopfers. Dieser Notlage, die man kaum eine ‚Gewissensnot‘ nennen kann, konnte der Betreffende nur durch eine weitere Tötung entinnen. Um den Täter selbst brauchten sich die Furien also gar nicht zu kümmern.¹

Zu der missverständlichen Gleichsetzung der Furien mit dem ‚Gewissen‘ kam es wohl durch eine Konzentration auf die Rolle der Erinnyen im Orest-Mythos. Denn hier wird durch ein tragisches Zusammentreffen tatsächlich der Täter selbst, Orest, von den Rachegeistern verfolgt: Als Mörder seiner Mutter ist er zugleich der nächste männliche Verwandte seines Opfers. Er hat dadurch die delikate Pflicht, an sich selbst Rache zu nehmen.² In der Literatur wird die Besonderheit seiner Lage meist übersehen.³

§83 Dass das Schicksal des Orest zugleich auch das der Furien sein sollte, ist durchaus bedeutsam. Durch die verlangte Selbstbestrafung werden die Erinnyen bei Euripides zu Symbolen des individuellen Schuldbewusstseins.⁴ Aischylos löst das Problem, indem er sie zu den Schutzgeistern des Areopag macht:⁵ Dort, vor einem ordentlichen Gericht, wird nun verhandelt, was bisher der Blutrache überlassen blieb.

Für die Zwecke dieser Untersuchung kann offen bleiben, ob sich ein solcher Übergang von Blutrache zu Schuldkultur⁶ tatsächlich abgespielt hat. Klar ist, dass die Rede von *conscientia*, ‚Schuld‘, ‚Bewusstsein‘ und ‚Gewissen‘ eine entscheidende Rolle bei der Beschreibung dieser Entwicklung spielt.⁷ Um welche Entwicklung geht es? Die archaischen Rechtsmittel der Schande und Rache operieren am Rand der Gemeinschaft: Das Mittel zur Strafe ist zugleich der Ausschluss aus der straffenden Gruppe. Mit jedem, der ein Vergehen begangen hat, so zu verfahren, kann sich keine Gemeinschaft leisten: es würde kaum jemand übrigbleiben. Als alternative Umgangsweise mit Mitgliedern der Gemeinschaft, die deren Interessen verletzt haben, bleiben ein teilweiser Ausschluss aus ihr oder eine besondere Form der Einbindung. Jemanden umso stärker in die Gemeinschaft einzubinden, weil er ein Vergehen begangen hat, ist die Grundidee der Schuld: Wer Schuld trägt, nimmt gerade deswegen weiterhin am sozialen Leben teil, weil er sie abzuleisten hat. Sogar das Ausmaß der Schuld kann gemeinsam mit ihm verhandelt werden.

Die Möglichkeit, mit einem Schuldigen weiterhin zu kooperieren, hat das Vorliegen eines Schuldbewusstseins zur Voraussetzung. Denn wenn eine Schuld ihren Träger nicht mehr ‚direkt‘ und existentiell, also durch Ausschluss aus der Gemeinschaft betrifft, muss der Bezug des Handelnden zu der ihm vorgeworfenen Tat auf andere Weise gefestigt werden. Sie gewinnt gerade dadurch an Bedeutung, dass die

¹ Petersmann in Assmann&Sundermeier 1997:187. ² Andersen 1992:18. ³ Kähler 1878:142–53; Snell 1930:159; Seel 1953:298–9; Class 1964:104; Schönlein 1969:303; Cancrini 1970:61–4. Anders Stebler 1971:22. ⁴ Euripides, Orest 395. ⁵ Aischylos, Eumeniden 671. ⁶ Benedict 1946:222–4; Dodds 1951:1–63; Williams 1994:75–102. ⁷ Vgl. Chadwick 1974:8.

grundsätzliche Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft auch einem Sünder nicht mehr abgesprochen wird.

Diese sehr allgemeinen Anmerkungen deuten in die Richtung, in der die *conscientia* offenbar eine wichtige Funktion wahrnimmt. Sie ist es, die eine vom Täter selbst anerkannte Beziehung zwischen ihm und seiner Tat herstellt, und ihm damit die Teilnahme an einer Gemeinschaft ermöglicht, innerhalb derer er Schuld trägt. Ihre entscheidende Funktion ist es nicht, zu strafen, sondern zu bezeugen und zu mahnen: Sie verbindet den schuldbewussten Menschen mit seiner Vergangenheit, seinen Rechten und seinen Pflichten. In diesem Sinne kann Luther sagen, dass die Gnade uns von unserem ‚Gewissen‘ befreit.¹ Umgekehrt fungiert die *conscientia* wieder als Ausschlusskriterium: Wer kein ‚Gewissen‘ hat, kann keiner von uns sein.

§84 Mit der Verlegung der bezeugenden *conscientia* in den idealen ‚inneren Gerichtshof‘ wird die tatsächliche Verhandlung der Schuld innerhalb der menschlichen Gemeinschaft jedoch zugleich zweitrangig. Die eigentliche Schuld wird in einer Art ‚herrschaftsfreiem Diskurs‘, unter der Leitung des allmächtigen, guten und gerechten Richters festgestellt. Peter Abelard unterscheidet in seiner Ethik klar zwischen den beiden Ebenen der Rechtssprechung. Der menschlichen Gerichtsbarkeit komme es zu, Handlungsfolgen zu kompensieren und Motivationen zu steuern, während die eigentliche Schuldfrage allein Gott vorbehalten bleibe.² Ein weltliches Gericht müsse sogar eine Mutter drakonisch bestrafen, die aufgrund von Übermüdung ihr Kind erdrückt, um sie und andere zu mehr Vorsicht zu zwingen.³

Eine solche Unterscheidung ist in der jesuitischen Spätscholastik ebenfalls gängig. Suárez zitiert in *De censura in communi* mehrere Autoren, die dafür plädieren, vor allem in Zweifelsfällen eine Entscheidung dem *forum conscientiae* zu überlassen.⁴ Umgekehrt konzipiert er auch die Möglichkeit, jemanden zu strafen, obwohl er keine moralische Schuld trägt: *sine culpa, non tamen sine causa*.⁵

Zu einem ähnlichen Zug sieht sich auch Locke veranlasst, nachdem er *consciousness* im *Essay* als das entscheidende Bindeglied zwischen Personen und ihren Taten herausgestellt hat. Da eine weltliche Gerichtsbarkeit keinen Zugang zur *consciousness* eines Menschen habe, müsse das letzte Urteil Gott vorbehalten bleiben: „yet Humane Judicatures justly punish him; because the Fact is proved against him, but want of consciousness cannot be proved for him. But in the great Day, wherein the Secrets of all Hearts shall be laid open, it may be reasonable to think, no one shall be made to answer for what he knows nothing of; but shall receive his Doom, his Conscience accusing or excusing him“.⁶

Dass sich die *conscientia*, und damit die vom Handelnden selbst empfundene Beziehung zu seiner Tat menschlicher Beurteilung letztlich entzieht, erscheint bei der

¹ Mau 1977. ² *Ethica* 24, CM 190:25–6; Marenbon 1988:161. ³ *Ethica* 24, CM 190:25–6.
⁴ Suárez, *De censura in communi* 40,5,1, *Vivès* 23,2:348b; Schüßler 2003:169. ⁵ *De Legibus* 5,3,7, *Vivès* 5:421b; Bayne 1966:46; vgl. Thomas, S.th. 2a2ae 108,4. ⁶ Locke, *Essay* 2,27,22, 1975:344.

zentralen Bedeutung der Zurechnungsfrage zunächst kontraproduktiv. Im Grunde läuft es aber auf dasselbe hinaus. Die Zurechnung von Schuld zu einem Menschen führt nicht nur nicht zu dessen Ausschluss aus der Gemeinschaft, sondern sie ist außerdem immer nur als vorläufig zu betrachten.¹ Dadurch ist die verhandelbare Schuld nicht schon eine moralische, und daher umso weniger ein die Person abschließend disqualifizierender Mangel. Die ‚wirkliche‘, moralische Schuld ähnelt zwar dem, was eine Verhandlung unter Menschen festschreibt, die Verhandlung, aus der sie hervorgeht, ist aber um die bekannten Mängel bereinigt: Der Richter ist vollständig informiert und unparteiisch.

§85 Folgendes kann also festgehalten werden. *Conscientia* im Sinne eines Bezeugens ist ein Wissen um Handlungen aus erster Hand. Dass jemand etwas nicht nur weiß, sondern bezeugt, geht mit der Kompetenz oder Autorität einher, das Bezeugte zu vertreten. Zeugenschaft ist in diesem Sinn ein sozialer Status oder eine Rolle innerhalb einer Praxis, nämlich der Verhandlung. Beide Besonderheiten lassen sich daraus erklären, dass die *conscientia* in diesem Sinne das Wissen von jemandem ist, der an der bezeugten Handlung in irgendeiner Weise selbst beteiligt ist. Bezeugen ist also einerseits ein unmittelbares, andererseits ein ‚personales‘ Wissen: Es lässt sich nicht an andere weitergeben, ohne seine Unmittelbarkeit zu verlieren.

In der christlichen Tradition wird die *conscientia* vom Wissen zur wissenden Instanz stilisiert. Sie wird als Zeugin vor einem idealen Gericht konzipiert, die unmittelbar und unvertretbar das bezeugt, was wir tun. Als Instanz, die die Verbindung zwischen einem Täter und seiner Tat stiftet, tritt sie zwar an die Stelle der archaischen Furien, nimmt aber gerade nicht die Funktion wahr, Rache zu üben. Als Zeugin vor dem Jüngsten Gericht hat die *conscientia* nicht die Funktion des schlechten, peinigenden Gewissens. In erster Linie geht es nicht um die Bestrafung und Vergeltung von Taten, sondern vielmehr um die Möglichkeit, weiter mit einem Schuldigen zu kooperieren. Dazu dient die *conscientia* im Diesseits, indem sie Täter mit ihren Taten identifiziert. Die Verlagerung des endgültigen Urteils in das Jüngste Gericht dient ebenfalls dem Ziel, auch mit Schuldigen weiteren Umgang zu pflegen: Jedes menschliche Urteil über die Schuld eines Menschen ist der Form nach als vorläufig und revidierbar zu betrachten.

Allerdings gilt im juristischen Sinn weder der Täter selbst noch das Opfer einer Tat als Zeuge. Daher fällt die *conscientia* als Bezeugen oder Zeugin gerade nicht mit dem zusammen, was ein Täter über seine eigene Tat weiß. In diesem Sinne kann sie kein subjektives oder rein privates Wissen sein.

Was die cartesische *conscientia* angeht, steht diese durchaus in der Tradition der Zeugin vor dem Jüngsten Gericht. Denn die *res cogitans*, deren Operationen (*cogitationes*) notwendig von der *conscientia* begleitet werden, ist gerade der Teil des Menschen, der seinen Tod überdauert. Die *res cogitans* ist die unsterbliche Seele. Was vor dem Jüngsten Gericht verhandelt wird, sind in einer cartesischen Welt also

¹ Thomas super Rm 2,3,222, 1959/1:40a.

allein die Dinge, die der *res cogitans* auch ohne sterblichen Leib zukommen, und das sind genau die, von denen die *conscientia* des Meditierenden handelt.

3 Reputation

§86 Wenn jemand etwas bezeugt, teilt er es gewöhnlich einem anderen mit. Vor sich selbst etwas zu bezeugen, macht auf Anhieb ebenso so wenig Sinn, wie sich selbst etwas zu schenken. Als ein Wissen, das mehrere Menschen miteinander teilen, erscheint die *conscientia* zunächst durchaus häufig, jedoch setzt man sie mit der Zeit zunehmend in einen Gegensatz zur ‚öffentlichen Meinung‘. Diese Entwicklung wurde offenbar durch die generell ablehnende Haltung des Christentums der Öffentlichkeit gegenüber begünstigt.¹

Die Christen fanden aber noch den Sprachgebrauch vor, den sie später ablegen sollten. In seinem zweiten Brief an die Korinther geht es Paulus um einen Streit mit der dortigen Gemeinde. Zu Beginn des Briefes ruft er die *συνείδησις* und Gott als Zeugen für seine Aufrichtigkeit auf.² Die erste Stelle wird später oft zitiert: *Gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae*, „denn unser Ruhm ist dieser: das Zeugnis unseres Gewissens“³ Die *conscientia* (*συνείδησις*) gehört schon deshalb in diesen Brief, weil es sich der Form nach um eine typische Verteidigungsrede handelt. Offenbar argumentiert Paulus gegen Wandermissionare, die seine Autorität in Frage stellen.⁴

Im Mittelpunkt des Briefes steht nicht eine einzelne Streitfrage, sondern die höherstufige Frage, aus welchem Grund sich Paulus verteidige. Warum geht es ihm darum, „Menschen zu gewinnen“? Damit rechtfertigt Paulus nicht nur das Anliegen des Briefes selbst, sondern überhaupt sein Apostelamt.⁵

§87 Dort, wo er das Ziel benennt, Menschen zu gewinnen, verwendet er *συνείδησις* in eben dem Sinn, der hier interessiert: als ‚öffentliche Meinung‘. Ziel seines Wirkens sei es, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen gut zu erscheinen:⁶ Er empfehle sich vor Gott der *conscientia* aller Menschen.⁷ So übersetzt jedenfalls die Vulgata: *commendantes nosmet ipso ad omnem conscientiam hominum coram deo*.

Luther übersetzt die Stelle mit „wir beweisen uns an aller Menschen Gewissen vor Gott“. Wenn das so wäre, dann würde Paulus hier einfach auf die Hauptaufgabe der Apostel verweisen. Jesus hatte den Fischern dieses Amt ja mit den Worten übertragen: „Von nun an sollt ihr Menschen fangen“,⁸ auch Paulus schreibt noch im selben Brief, er wolle die Bekehrten „als reine Jungfrauen zu Christus führen“. Am ‚Gewissen‘ der Bekehrten würde er dann seine Fähigkeit, Menschen zu fan-

¹ Hannah Ahrendt, *Vita Activa* 2,5, 1998:44. ² 2Cor 1,12 & 1,23.. ³ 2Cor 1,12 nach Luther. ⁴ Wolff 1989:29; Jewett 1971:433. ⁵ Eckstein 1983:190–1; Bosman 2003:237. ⁶ 2Cor 5,11. ⁷ 2Cor 4,2. ⁸ Lc 5,10.

gen, unter Beweis stellen. Zu Beginn bezeichnet er die Herzen seiner Leser auch als „Empfehlungsschreiben“, im ersten Korintherbrief heißt es: „Das Siegel meines Apostelamtes seid ihr in dem Herrn“.¹ Wem empfiehlt er sich dann aber? Er empfiehlt sich dem Herrn, seinem Auftraggeber, dafür, dass er Menschen zu ihm bekehrt.

Abgesehen davon, dass eine Übersetzung mit ‚Gewissen‘ ohnehin leicht zu Anachronismen verleitet, widerspricht das der Grundintention des zweiten Korintherbriefes. Denn hier spricht Paulus nicht zu seinem Auftraggeber, sondern zu seinen ‚Kunden‘. Niemand, der sein Gegenüber wirklich überzeugen will, sollte allzusehr durchblicken lassen, dass er das tut, um vor einem anderen gut dazustehen. Wenn es ihm darum geht, das Vertrauen der Korinther zurückzugewinnen, sollte er also nicht davon sprechen, welche Verdienste er sich vor Gott erwirbt, indem er „Menschen fängt“.

Wörtlich lautet die fragliche Stelle: „Ich empfehle mich vor Gott der συνείδησις aller Menschen“: συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.² Die Herzen oder ‚Gewissen‘ der Bekehrten haben hier nicht die Funktion eines Beweisgegenstandes, sondern die eines Zeugen: Paulus sucht die Versöhnung mit den Korinthern, um Verbündete und Fürsprecher vor Gott zu gewinnen.³ „Da man wohl die Kenntniß anderer für sich anführen, aber unmöglich sich ihr empfehlen kann“, schreibt Kähler, fordere Paulus hier offenbar „ein Urtheil heraus“.⁴ Es reiche nicht aus, sagt Paulus später im selben Brief, gottgefällig zu handeln, vielmehr müsse auch vor den Menschen alles einwandfrei zugehen.⁵ In diesem Sinne lässt sich auch eine Aussage aus der Apostelgeschichte verstehen, er habe stets nach einer tadellosen συνείδησις gestrebt: nach einem guten Ruf.⁶ „The συνείδησις“, schreibt Philip Bosman, „here also functions as having the ability to evaluate integrity in the sense of registering inner harmony and pure intentions from a person’s visible behaviour“.⁷ Dass die συνείδησις hier ein Urteil auf der Basis von beobachtbarem Verhalten ist, ist einigermaßen erstaunlich, lässt sich aber daraus erklären, dass Paulus hier seinen Auftrag und seine Eignung als Apostel verteidigt. Dass er mit sich selbst im Reinen ist, mag er auch mit sich selbst ausmachen, oder mit Gott. Über seine Wirkung als Apostel aber haben auch die zu entscheiden, vor denen er als solcher auftritt.⁸

Unter dem Titel συνείδησις geht es Paulus hier also um seine Reputation. Selbstredend strebt er die nicht um ihrer selbst willen an. Das tun die Lügenapostel, für die er kein gutes Wort übrig hat.⁹ Dem Urteil der anderen setzt er sich ja *coram Deo*, ‚im Angesicht Gottes‘ aus.¹⁰ Die Fürsprache, das billigende Mitwissen anderer Menschen nimmt höchstens den zweiten Rang ein, denn die bloße Zustimmung der anderen rechtfertigt niemanden. Was ‚man‘ über jemanden sagt, gerät leicht zu dem, wovon alle meinen, es werde gemeinhin geglaubt, ohne dass es einer wirk-

¹ 1Cor 9,2. ² 2Cor 4,2; Pierce 1955:87. ³ Eckstein 1983:221. ⁴ Kähler 1878:242–3. ⁵ 2Cor 8,21. ⁶ Act 24,16. ⁷ Bosman 2003:241. ⁸ Bosman 2003:237–8. ⁹ 2Cor 11,12. ¹⁰ 2Cor 4,2.

lich selbst glaubt. Dadurch, dass ein geteiltes Meinen als solches den Bezug zum einzelnen Meinenden verliert, geht ihm auch der Bezug zur Wirklichkeit verloren: Was niemand in erster Person vertritt, wird auch niemand ernsthaft prüfen oder in Frage stellen.¹ Die „öffentliche Meinung“ neigt also zu dem, was Heidegger „Gerede“ nennt: „Man hört schon nur noch auf das Geredete als solches“.² Also kann es nicht einfach um den ‚guten Ruf‘ gehen. Da es vielleicht eigenwillig wirkt, *conscientia* anhand einer einzelnen Paulus-Stelle mit „öffentliche Meinung“ oder „Reputation“ zu übersetzen, wird es angemessen sein, mehr Beispiele für einen solchen Sprachgebrauch zu nennen. Im Folgenden werde ich das tun, wenn auch nur skizzenhaft, um am Schluss dieses Kapitels auf die eben angedeutete Entwicklung zurückzukommen: dass diese Bedeutung des Wortes *conscientia* den Christen verloren geht.

§88 Livius, der das Wort ansonsten in der Bedeutung ‚Schuldbewusstsein‘ gebraucht,³ meint damit an einer Stelle eindeutig das ‚Wissen der Öffentlichkeit‘. Er berichtet von einer Ratsversammlung, die *seducta a plurimum conscientia*, unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattgefunden habe.⁴ Dass ein solcher Sprachgebrauch auch unter Christen gebräuchlich war, belegen die Mitschriften des Konzils von Karthago 411. Wortführer der Katholiken ist Augustinus.⁵ Ein katholischer Bischof unterstreicht dort seinen Anspruch auf ein Bistum mit den Worten *unitas est illic, publicam non latet conscientiam*: Wie jeder wissen könne, sei Aptauch katholisch.⁶ Doch nicht nur in einer solchen Nebenbemerkung zeigt sich dieser Sprachgebrauch in den Protokollen, er beherrscht vielmehr das zentrale Geschehen. Da die Donatisten, gegen die das Konzil angestrengt wurde, schnell begreifen, dass sie gegen Augustinus und seine Kollegen argumentativ und rhetorisch wenig ausrichten können, verlegen sie sich auf Verfahrensfragen: Sie fordern, die Verhandlung öffentlich zu führen, oder wenigstens die Protokolle des Konzils jedem zugänglich zu machen (*in publicam conscientiam*), bevor die Entscheidung gefällt wird.⁷ Als Marcellinus, der Leiter der Verhandlungen, keine Abschriften der Protokolle vorweisen kann, treten sie in Streik.⁸ Marcellinus räumt daraufhin ein, die *conscientia* der Anwesenden bezeuge, dass er versprochen habe, Protokolle anfertigen zu lassen.⁹ In seinem Edikt ordnet er schließlich an, diese der *publica conscientia* zugänglich zu machen.¹⁰

Dass die Donatisten einen derartigen Wert auf die die Aufzeichnung der Verhandlung legten, verschafft uns einen seltenen Einblick in das zu Augustins Zeiten gesprochene Latein. Die Situation, in der so auffallend oft vom Wort ‚*conscientia*‘ Gebrauch gemacht wird, ist wieder einmal eine Verhandlungssituation. Diesmal steht die *conscientia* aber nicht für einen Zeugen einer dort verhandelten Tat, sondern für

¹ Vgl. Gilbert 1992:289–90; Tuomela 1995:313. ² Heidegger, Sein und Zeit §35, GA 2:168.

³ Livius, Ab urbe condita 3,2,11; 9,29,7; 21,63,7. ⁴ Ebd. 2,54,7. ⁵ Stelzenberger 1959:88.

⁶ Gesta 1,201, SL 149A:146. ⁷ Gesta 2,46, SL 149A:169. ⁸ Augustinus, Breviculus collatio

2 diei, SL 149A:270. ⁹ Gesta 2,74, SL 149A:175. ¹⁰ Edictum Cognitoris, SL 149A:178.

den öffentlichen Charakter der Verhandlung selbst.

§89 In frühen Streitschriften gegen ‚Häretiker‘ spielt die *conscientia* eine ähnliche Rolle, allerdings wird hier die therapeutische Wirkung der Öffentlichkeit stärker betont. Phoebadius macht sich in seinem Pamphlet gegen die Arianer daran, deren Häresie „in die *publica conscientia* zu ziehen“.¹ Damit verbindet er offenbar die Hoffnung, das Licht der Öffentlichkeit werde ihr nicht gut bekommen. Sie könne sich dann nicht mehr im Geheimen der Gemüter bemächtigen.²

Wie Phoebadius argumentiert auch Hilarius³ gegen die Arianer. In seiner Schrift *De Trinitate* spielt die *conscientia* aber nicht die Rolle des Therapeutikums, sondern die des Patienten: Der Widersinn der Häresie unterwandere wie ein Virus die *publica conscientia*.⁴ Die Rede von der *publica conscientia* scheint ihm überhaupt einigermaßen geläufig zu sein. Er spricht von einem Skandal, der in das ‚Bewusstsein der Öffentlichkeit‘ dringt (*deducta in conscientia plebis*)⁵ und davon, dass einer die Öffentlichkeit scheue (*timentes publicae conscientiae*).⁶

§90 In *De Trinitate* zeigt sich aber noch eine andere Bedeutung des Wortes, die hierher gehört. Die Stelle aus dem Johannes-Evangelium, an der Jesus seinen Bruch des Sabbats rechtfertigt, indem er sich auf die ‚Vollmacht seines Vaters‘ beruft, erläutert er mit folgenden Worten: „Aufgrund der *conscientia* der väterlichen Natur, die beim Handeln in ihm wirkt, dass er den Sabbat nicht verletze, sagt er: Der Sohn kann nichts tun, was er nicht den Vater hat tun sehen“.⁷ Die *conscientia* ist hier identisch mit der Vollmacht des Vaters; Hilarius spricht von der *conscientia*, *per quam ex auctoritate operatus in sabbato est*.

Das ist weder eine gewagte Übersetzung noch ein Einzelfall. Auch Augustinus kennt diese Bedeutung.⁸ Vor allem aber begegnet die *conscientia* in kanonischen Rechtstexten ohne weiteres als ‚Erlaubnis‘ oder ‚Billigung‘ durch einen Vorgesetzten.⁹ Einschlägig ist die Wendung *sine conscientia domini*: Die Verordnungen verbieten etwa den Angehörigen der Kirche, ohne das Einverständnis des Bischofs in die Fremde zu gehen.¹⁰ Noch bei John of Salisbury kann ‚*conscientia* so viel wie ‚Genehmigung‘ (*ratihabitio*) bedeuten,¹¹ Gratian hat gleichwertig: *sine licentia* oder *permissione*.¹² Andernorts wird die Billigung durch einen Mitwisser unterstellt, wie etwa in einem Fall, den das *Lex Visigothorum* regelt. Dort geht es nicht um die Pflicht, eine Erlaubnis einzuholen, sondern um das stille Einvernehmen von

¹ Phoebadius, *Contra Arianos* 1,17, SL 64:24. ² Ebd. 1,1, SL 64:23. ³ Lindemann 1938:29 & 33. ⁴ Hilarius, *De trin.* 6,8, SL 62:203. ⁵ *Ad Constantium Augustum*, PL 10:563–4A. ⁶ *Contra Constantinum Imperatorem* 2, PL 10:579A. ⁷ Hilarius, *De trin.* 9,45, SL 62A:422. ⁸ Stelzenberger 1959:81–3. ⁹ Vgl. *Concilium Arelatense* 314, canon 18, SL 148:13; *Lex Visigothorum* 7,1,2 und 7,2,22, *Monumenta Germaniae historica*, *Legum sectio* 1,1; *Decretum Gratiani* 2,18,2,10, CIC 1:832. ¹⁰ *Brevitatio canonum* 127, SL 149:298; vgl. Lindemann 1938:26. ¹¹ Salisbury, *Brief* 162, *Letters* 2:80; vgl. *Brief* 277, 2:594. ¹² Vgl. *Decretum Gratiani* 2,18,2,10, CIC 1:832 & 2,27,2,23, 1:1069 mit 2,17,4,40, 1:826 & 2,18,2,12, 1:832–3.

Eltern mit der Prostitution ihrer Tochter.¹ Deren *conscientia* wird als schuldhafte Verstrickung gewertet und gilt als Grund, die Eltern ebenso hart zu bestrafen wie die Prostituierte selbst.²

Ursprünglich scheint ‚*conscientia*‘ in der Bedeutung ‚Öffentlichkeit oder ‚öffentliche Meinung‘ also durchaus geläufig gewesen zu sein. Es ist aber eine deutliche Entwicklung erkennbar. Nach Augustinus finden wir die *conscientia* zunehmend als ein Wissen, das wenige mit einander teilen, oder gar nur einer mit Gott. An die Stelle der öffentlichen Meinung tritt die Konspiration. Charakteristisch ist aber, dass ‚*conscientia*‘, im Gegensatz zu ‚Konspiration‘, keinen negativen Beigeschmack erhält. Durch Entgegensetzung zur bloßen *fama* gewinnt sie vielmehr an Wert.

§91 Als gemeinsames *Wissen* kann die *conscientia*, wörtlich genommen, nicht zum bloßen, unpersönlichen Meinen werden. Denn ein Wissen ist bereits dadurch, dass es wahr ist, kein bloßes Meinen. Gerade in dieser Hinsicht stellt Augustinus die *conscientia* dem bloßen ‚Gerede‘ als höherwertiges geteiltes Wissen entgegen.³ Im Lateinischen geschieht das durch den beliebten Kontrast zwischen *fama* und *conscientia*.⁴ „Zweierlei sind *fama* und *conscientia*“, schreibt Augustinus,⁵ und Abelard stimmt ihm zu.⁶ Bei Augustinus sind beide noch Spielarten des guten Rufes:⁷ Er unterscheidet irdischen von wahren Ruhm, wobei auch der wahre Ruhm sich nicht nur im Urteil Gottes zeigt, sondern auch in dem der richtig urteilenden Menschen.⁸ Auch bei Descartes erscheint die *conscientia* bisweilen als die eigentlich verdiente *fama*.⁹ An einer verhältnismäßig oft zitierten Stelle bezeichnet Augustinus den, der nicht auf seine *fama* achtet, als grausam und ungehobelt: *qui confidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est*.¹⁰ Zwar wäre es umgekehrt weit schlimmer, wenn einer nur auf das Lob anderer achtete,¹¹ eine gute *conscientia* allein reicht aber offenbar ebenso wenig aus.¹²

Augustinus scheint ein wichtiger Motor der Entgegensetzung von *conscientia* und Öffentlichkeit zu sein; um seinen Beitrag soll es im folgenden Kapitel gehen.

¹ Lex Visigothorum 3,4,17, Monumenta Germaniae historica, Legum sectio 1,1. ² Vgl. Cancrini 1970:26. ³ De civ. Dei 5,12, SL 47:145. ⁴ Lindemann 1938:7. ⁵ Sermo 355, 1950:124. ⁶ Historia calamitatum, 1962:102. ⁷ Stelzenberger 1959:74–5. ⁸ De civ. Dei 5,12, SL 47:145. ⁹ An Mersenne 22.12.1641, AT 3:467. ¹⁰ Sermo 355 1950:124. ¹¹ De civ. Dei 12,8, SL 48:363. ¹² Prv 22,1; 1Tit 2,15.

Kapitel 5

Die Privatisierung der *conscientia*

§92 ‚*Conscientia*‘ und ‚συνείδησις‘ sind also an einigen Stellen nicht als *privates*, sondern als öffentliches, von mehreren Menschen geteiltes Wissen zu verstehen.

Diese Möglichkeit, von *conscientia* und συνείδησις zu sprechen, ist jedoch bereits im frühen Christentum in den Hintergrund getreten. Wenn schließlich im *Codex Iuris Canonici* aus dem Jahr 1917 vom *Matrimonium conscientiae* die Rede ist, dann versteht man darunter ohne weiteres eine *geheime* Heirat.¹ Bereits Goclenius schreibt: „*conscientia* ist das *verborgene* Wissen eines Menschen über vergangene Taten“.² Allem Anschein nach hat Augustinus diese Sprachregelung auf dem Gewissen, jedenfalls kann man ihn dabei beobachten, wie er sie gegen die Donatisten durchsetzt.

Über ‚*conscientia*‘ bei Augustinus gibt es mehr zu sagen, als hier von Nutzen wäre. Er gebraucht das Wort in beinahe jeder denkbaren Bedeutung,³ in etwa der Hälfte seiner Schriften kommt er dagegen ganz ohne *conscientia* aus.⁴ Insbesondere ist *nicht* an den Stellen von ihr die Rede, die als Vorläufer des cartesischen *cogito* gehandelt werden.⁵ Das führt dazu, dass Moisés Campelo die *consciencia Agostiniana* durchweg an Stellen findet, an denen Augustinus das Wort überhaupt nicht verwendet. Campelo bringt es sogar fertig, ein passendes lateinisches Zitat zu erfinden: *intima conscientia est, qua nos vivere scimus*.⁶

Auch in der Bedeutung ‚Gewissen‘ ist das Wort nicht besonders prominent, wenn man jedenfalls Stelzenberger trauen darf.⁷ Ich werde die Diskussion hier auf die Stellen beschränken, an denen sie als *privates* Wissen um den Inhalt des menschlichen Geistes erscheint. Dabei beginne ich mit dem Text, an dem Augustinus den Sprachgebrauch des Donatisten Cresconius zurückweist. Das ist schon deshalb an-

¹ Codex 1104. ² Goclenius 1613:447a s.v. conscientia. ³ Stelzenberger 1959:49; Cornelius Mayer, Augustinus-Lexikon s.v. conscientia, 1:1221–7. ⁴ Stelzenberger 1959:49; Augustinus-Lexikon s.v. conscientia, 1:1221. ⁵ Stellen bei Biolo 1969. ⁶ Campelo 1963:214 ohne Angabe; es handelt sich um De trin. 15,12,21, SL 50A:491: *intima scientia*. . . . ⁷ Stelzenberger 1959:139.

gemessen, weil das Wort dort auffallend oft vorkommt.¹

1 Die *conscientia* des Spenders

§93 Die strittige donatistische Auffassung, dass ein ‚ unreiner ‘ Priester keine Sakramente spenden könne, bringt Cresconius auf folgende Formel: *conscientia namque dantis attenditur quae abluat accipientis*.² Die *conscientia* dessen, der ein Sakrament spende, greife auf die des Empfängers über und reinige sie dadurch. Offenbar meint Cresconius hier nicht das ‚ Gewissen ‘ im modernen Sinne, sondern so etwas wie eine ‚ Aura ‘, oder einfach die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft.³ Die Taufe wirkt nach Meinung der Donatisten deswegen, weil ihr erster Spender Jesus selbst gewesen sei, und jeder weitere Spender die empfangene Reinheit der *conscientia* weiterreiche.

Zwar räumt Cresconius an einer Stelle ein, dass niemand die *conscientia* eines anderen kenne: *latet et nescio*. Er geht aber dennoch davon aus, dass sich das Verborgene in der *publica conscientia* hinreichend deutlich widerspiegele.⁴ Da Cresconius in beiden Fällen dasselbe Wort gebraucht, beruht die Haltung der Donatisten offenbar auf dessen Doppeldeutigkeit: ‚ Gewissen ‘ und ‚ öffentliches Ansehen ‘. Wie um das zu zeigen, dreht Augustinus ihm das Wort im Munde um.⁵ Kein Mensch, betont auch er, könne die *conscientia* eines anderen beurteilen. Folglich könnten die Donatisten aber nur aufgrund unsicherer Indizien urteilen, wer wirklich taufen könne: Entscheidungsgrundlage könne nur die *publica fama* sein.⁶ Diese habe aber gerade nichts mit der *conscientia* zu tun. Die Rede von einer *publica conscientia* vermeidet Augustinus bewusst, allenfalls unterscheidet er zwischen einer geheimen und einer manifesten.⁷ Die Manifestation dessen, was in meiner *conscientia* verborgen ist, ist aber nicht zu verwechseln mit der Reputation oder dem guten Ruf. Augustinus hebt die Möglichkeit hervor, dass *conscientia* und öffentliches Ansehen einander widersprechen. In diesem Fall sei es offenbar, dass nur erstere den Ausschlag geben könne. Da es dann aber darauf ankommen würde, ob etwas uns prinzipiell Unerkennbares der Fall ist, wo es um die Kraft geht, Sakramente zu spenden, könne die Reinheit der *conscientia* hier gar keine Rolle spielen. Stattdessen werden die Sakramente laut Augustinus immer direkt von Gott gespendet. Die weiteren Details seiner Antwort gehören nicht hierher. Es genügt der Befund, dass Augustinus sich offenbar gegen die Auffassung wehrt, die *conscientia* habe als solche etwas mit der Öffentlichkeit zu schaffen. Man ist geneigt zu sagen: Augustinus verlegt die *conscientia* nach innen.

¹ Stelzenberger 1959:21; 87–108; Augustinus-Lexikon s.v. conscientia, 1:1222. ² Contra Cresconium 2,17–8, CSEL 52:379. ³ Stelzenberger 1959:97; Augustinus-Lexikon s.v. conscientia, 1:1226. ⁴ Contra Cresconium 2,17,21, CSEL 52:380. ⁵ Veer 1968:775. ⁶ Contra Cresconium 2,17,21, CSEL 52:379–80. ⁷ Ebd. 2,18,22, CSEL 52:381; 2,20,25, CSEL 52:38; 4,12,14, CSEL 52:515.

§94 Eine Geschichte der Unterscheidung zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ wäre interessant zu lesen und schwer zu schreiben. Augustinus dürfte darin, was unseren Kulturkreis angeht, eine wichtige Rolle spielen. Charles Taylor hat ihm bekanntlich das fragwürdige Verdienst zugeschrieben, unser ‚Innenleben‘ als erster dort angesiedelt zu haben, wo es heute jeder zu finden meint: ‚im‘ einzelnen Menschen. Er habe damit die Rede von der subjektiven Innerlichkeit geprägt, die sich dann bei Descartes wieder finde.¹

Die Rede von einem inneren Bereich setzt erst einmal nicht viel mehr voraus als die Vorstellung einer Unterscheidung oder Grenze und eines Standpunktes auf einer ihrer Seiten.² In diesem Sinne gibt es überall dort ein ‚Innen‘, wo es überhaupt einen *Bereich* geben kann. Ich kann ‚in‘ einer Angelegenheit reisen, ‚in‘ einer Sache Bescheid wissen, etwas ‚im‘ Wissen um etwas tun. Mir kann etwas ‚in‘ den Sinn kommen, so wie etwas ‚in‘ meiner Macht stehen kann. Jedenfalls ist nicht überall dort von Räumlichkeiten oder gar subjektiver Innerlichkeit die Rede, wo sich eine Wendung wie *in*³ oder *intra conscientiam*⁴ findet. Oft dürfte dasselbe gemeint sein wie mit ‚im Wissen um ...‘.⁵

In der Tat kombiniert Augustinus aber nicht nur die entsprechenden Präpositionen mit der Vokabel ‚*conscientia*‘, er scheint sie auch wirklich als eine Art *Raum* anzusehen. Er spricht gerne in Bildern. Die *conscientia* ist bei ihm gelegentlich ein Ort, zu dem die Augen der Menschen nicht vordringen,⁶ so dass darin etwas verborgen ist: *oculus in conscientiam non penetrat*.⁷ Man kann sich dorthin wie in einen „Schonraum“⁸ flüchten, um mit Gott allein zu sein, auch wenn das zu Lebzeiten nicht wirklich möglich sei (*non enim a genere humano separatus esse poteris, quamdiu in hominibus uiuis*).⁹ Augustinus beschreibt die *conscientia* auch gerne bildlich als eine Kammer¹⁰ oder Kiste¹¹ oder fordert dazu auf, sie zu betreten.¹²

2 Das Innere des inneren Menschen

§95 Der *Thesaurus Linguae Latinae* behandelt das Substantiv *conscientia* in vier Rubriken, die dritte ist mit ‚*intus hominis*‘ überschrieben. Das Paradigma liefert hier ein Zitat aus Augustins *Enarrationes in Psalmos*: *sanum sit intus hominis quod conscientia vocatur*. Etliche Autoren haben sich hiervon beeindruckt lassen: Sie schreiben, Augustinus habe die *conscientia* mit dem ‚Inneren des Menschen‘ gleichgesetzt.¹³ Stelzenberger hält diese Erklärung für derart unproblematisch, dass er

¹ Taylor 1989:129. ² Spencer Brown 1971. ³ Z.B. Sallust, *De bello Iugurthino* 85,26. ⁴ Seneca, *De beneficiis* 4,21,1. ⁵ Vgl. oben S. 25. ⁶ En. in Ps. 5,11, SL 38:24. ⁷ Ebd. 149,2, SL 40:2179. ⁸ Flasch 1980:80–1. ⁹ En. in Ps. 54,9, SL 39:663. ¹⁰ Sermo 36,7, SL 41:439. ¹¹ Sermo 177, 1950:67. ¹² Tr. in Ioan. 3,8, SL 36:24; vgl. Augustinus-Lexikon s.v. *conscientia*, 1:1222–3. ¹³ Jung 1933:532; Stelzenberger 1959:48; 139; Reiner im Historischen Wörterbuch s.v. *Gewissen*, 3:580; Molenaar 2001:174; Bosman 2003:17. Besser Lindemann 1938:38–9.

selbst immer wieder auf sie zurückgreift, um den augustinischen Sprachgebrauch zu erläutern,¹ Jung meint, Hugo von St. Viktor habe „in seinen Ausführungen über das Gewissen“ die Gleichsetzung von *conscientia* und *intus hominis* aufgegriffen und weiterentwickelt.² Dabei findet sich innerhalb der Rubrik des *Thesaurus* kein brauchbarer Beleg dafür, dass irgendeiner der berücksichtigten Autoren diese Gleichsetzung vorgenommen habe. Hier wurde offenbar alles Mögliche einsortiert, was nicht in die anderen drei Rubriken passte: die *conscientia* als ‚Gewissen‘, ‚Glaube‘ und sogar ‚Zeuge‘.

Die fragliche Stelle aus den *Enarrationes* scheint es in der Tat mit der *conscientia* als einem Zufluchtsort zu tun zu haben. Das schlimmste, was uns zustoßen könne, schreibt Augustinus, sei die *conscientia* eigener Verfehlungen, da in einer solchen Not kein Ausweg bleibe. Wenn aber das *intus hominis* intakt sei, was man *conscientia* nenne, bleibe stets der Rückzug möglich: *Namque si ibi uulnus non sit, sanumque sit intus hominis quod conscientia vocatur; ubicumque alibi passus fuerit tribulationis, illuc confugiet, et ibi inueniet Deum.*³

Man scheint sich hier beharrlich verlesen zu haben: Augustinus spreche von *dem* Inneren, das man *conscientia* nenne. Grammatisch wäre das einigermaßen eigenwillig. *Intus* ist als Adverb oder Präposition bekannt, jedenfalls ist es nicht deklinierbar. Zwar nennt der *Thesaurus* auch einige wenige Stellen, an denen es in einer substantivischen Bedeutung gebraucht wird, und eine davon wurde auch Augustinus zugeschrieben: *deus . . . neque qui intus habeat et foris neque ante nec post*, Gott kenne kein Innen und Außen, weder Früher noch Später.⁴ Aber hier steht *intus* nicht für ‚das Innere‘, sondern für ‚das Innen‘; vergleichbar ist die Wendung ‚ohne Wenn und Aber‘. In der Verwendung als Adverb oder Präposition kann *intus* wiederum durchaus mit einem Genitiv stehen.⁵ Es ist also genau zu übersetzen: „ . . . wenn nämlich dort keine Wunde wäre, und wenn [das] *innerhalb* des Menschen gesund wäre, was *conscientia* genannt wird, dann würde sie dorthin fliehen, da sie überall sonst Not leiden wird, und dort wird sie Gott finden“.

Diese Übersetzung lässt sich auch anhand des weiteren Textes der *Enarratio* bestätigen, wo Augustinus umformuliert: *id quod interius est.*⁶

§96 Die *conscientia* ist also nicht das Innere des Menschen Immerhin scheint sie Augustinus aber im Inneren des Menschen anzusiedeln und sie scheint auch selbst ein Inneres zu haben. In dieser Hinsicht ist sie mit dem Magen oder der Gebärmutter vergleichbar, welche Augustinus auch in allegorischer Rede heranzieht. In einer seiner Reden spricht er vom *venter conscientiae*.⁷ Bernard schließt daran ein Gleichnis vom *stomachus conscientiae* an,⁸ im Altfranzösischen zählt ‚Magen‘ sogar zu den geläufigen Bedeutungen von ‚*conscience*‘.⁹

¹ Stelzenberger 1959:47–86. ² Jung 1933:543 ohne Quellenangabe. ³ En. in Ps. 45,3, SL 38:519.

⁴ Ambrosiaster, *Quaestiones ueteris et noui testamenti* 1,122,7, CSEL 50:367. ⁵ OLD s.v. *intus*; vgl. ἐντός τινος. ⁶ En. in Ps. 45,3, SL 38:519. ⁷ Sermo 47,11, SL 41:581. ⁸ Super Ct 185, 1963/1:107. ⁹ Godefroy 1883/9 s.v. *conscience*.

Die *conscientia cordis*, schreibt Augustinus in den Traktaten über das Johannes-evangelium, sei der *venter interioris hominis*.¹ Hier spricht er nicht vom Inneren *des* Menschen, sondern vom *inneren Menschen*. Diese Begrifflichkeit, die er aus dem Neuen Testament bezieht, entwickelt Augustinus schrittweise in den vorangehenden Traktaten. Den Katechumenen, zu denen er spricht, beschreibt er die bevorstehende Taufe als ‚geistige Geburt‘ (*generatio spiritali*).² Der innere Mensch ist das, was dabei geboren wird: Zuerst ist er noch ein ‚inneres Kind‘.³ Er erscheint als der nicht-leibliche und daher bessere Mensch,⁴ dessen unkörperliche Speise der Glaube⁵ und die Gerechtigkeit⁶ sind. Das Jesus-Wort ‚wer dürstet, soll zu mir kommen‘⁷ deutet Augustinus dann allegorisch aus: Die in der Taufe gereinigte *conscientia* verlange nach geistiger Nahrung, um zu leben.⁸ Das Bild vom ‚Magen‘ erfährt hier aber eine wesentliche Modifikation, denn es handelt sich nicht um eine Nahrung, die vorübergehend sättigt. Das Johannesevangelium spricht von einer inneren Quelle, die nicht versiegt. ‚Wer an mich glaubt, aus dessen Inneren werden Ströme lebendigen Wassers fließen‘: *flumina de ventre eius fluent aquae vivae*.⁹ An einen Magen möchte hier niemand mehr denken. Augustinus erklärt auch, man dürfe die Worte nicht auf das Innere des menschlichen Leibes beziehen, denn wo es einen inneren Menschen gebe, da könne auch ein innerer Durst und ein innerer Bauch sein.¹⁰ Das lebendige Wasser ist bei Augustinus die *benevolentia*: das Streben nach Gutem.¹¹ Die *conscientia* ist also nicht das Innere des Menschen, sondern (allegorisch gesprochen) ein Teil des ‚inneren Menschen‘.

(A1) Die *conscientia* ist ein Teil des ‚inneren Menschen‘.

Das scheint nicht viel zu der Frage beizutragen, was sie ist. Aus unserer Sicht formuliert Augustinus eher eine Gleichung mit zwei Unbekannten: Den ‚Magen des inneren Menschen‘ identifiziert er mit der *conscientia cordis*. Die ist nicht einfach das ‚Gewissen‘: Es handelt sich ja um eine *Quelle*, aus der Wohlwollen fließt.

§97 Wer ist der innere Mensch? Paulus scheint den Begriff seinerzeit von seinen gnostischen Gegnern¹² oder Mitstreitern¹³ in Korinth übernommen zu haben, weitere Quellen können bei Platon,¹⁴ Plotin¹⁵ und Philo¹⁶ vermutet werden.¹⁷ Für Paulus entsteht ebenfalls mit der Taufe ein ‚neuer Mensch‘, der nicht mehr Diener der Sünde sei.¹⁸ Diesen ἕσσω ἄνθρωπος scheint er weder mit der ψυχή, noch mit dem νοῦς oder πνεῦμα gleichzusetzen, auch den ‚inneren Christus‘ meint er damit anscheinend nicht.¹⁹

¹ Tr. in Ioan. 32,4, SL 36:301–2. ² Ebd. 12,7, SL 36:124. ³ Ebd. 7,23, SL 36:80–1; 26,1, SL 36:260. ⁴ Ebd. 32,2, SL 36:301. ⁵ Ebd. 26,1, SL 36:259–60. ⁶ Ebd. 13,5, SL 36:132. ⁷ Ioh 7,37. ⁸ Tr. in Ioan. 32,4, SL 36:301–2. ⁹ Ioh 7,37. ¹⁰ Tr. in Ioan. 32,2, SL 36:301. ¹¹ Ebd. 32,4, SL 36:302. ¹² Jewett 1971:391–8. ¹³ Betz 2000:320. ¹⁴ Plato, Politeia 589A; vgl. Berger in Assmann 1993:163. ¹⁵ Enneade 5,1,10,56 mit Verweis auf Platon. ¹⁶ Philo, De Plantatione 10,42: Der νοῦς sei τὸ ἐν ἡμῖν πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος. ¹⁷ Wilckens 1980:93. ¹⁸ 2Cor 4,16; Rm 6,4–10; 7,7. ¹⁹ Betz 2000:334.

Augustinus identifiziert den inneren Menschen bisweilen mit dem Geist des Menschen: *ipsa mens nostra, hoc est homo interior*.¹ In den *Confessiones* vertritt der *homo interior* auch den aristotelischen *sensus communis*: Bei ihm laufen die Daten der Sinnesorgane zusammen, er wertet sie aus.² Das ‚innere Sehen‘ ist ein Wissen, das ‚innere Hören‘ ein Verstehen.³ Das heißt: Die ‚Sinnesorgane‘ des ‚inneren Menschen‘ haben es gerade nicht mit dem Sinnlichen zu tun. Der innere Mensch kann sehen, was der äußere nie mit den Sinnen erfasst hat:⁴ die Idee⁵ des Einen,⁶ Gottes Wort⁷ und das selige Leben.⁸ Wenn der innere Mensch einen Begriff ‚hört‘, dann nicht in einer bestimmten Sprache.⁹ Damit geht Augustinus aber auch den entscheidenden Schritt über eine einfache Gleichsetzung von innerem Menschen und der ‚Seele‘ hinaus. In den *Confessiones* schreibt er: „Im inneren Menschen erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfasst, dort erklingt, was *keine Zeit entführt*“.¹⁰ Die Seele ist aber erstens selbst in der Zeit,¹¹ zweitens meint Augustinus hier mit ‚Seele‘ und ‚innerer Mensch‘ offenbar ohnehin nicht dasselbe. Denn das Zeitlose sieht die Seele *im* inneren Menschen. Jedenfalls ist höchst fraglich, ob der innere Mensch, dessen Inneres wiederum die *conscientia* sein soll, selbst im Inneren des Menschen ist. ‚In‘ was sollte er aber sonst sein?

3 Innerlichkeit

§98 Die Begriffe ‚Innen‘ und ‚Außen‘ eignen sich wie sonst wenig zu einer dialektischen Bewegung der Art, wie Hegel sie vorführt. Wo ein ‚Innen‘ ist, muss es nämlich auch ein ‚Außen‘ geben. Von dort aus gesehen ist aber das ‚Innen‘ selbst ein ‚Außen‘. Daher ist ‚Innen‘ in *diesem* Sinne nicht das Gegenteil von ‚Außen‘: Es ist selbst außerhalb eines anderen.¹² Dieses Gegensatzverhältnis, bei dem je eines außerhalb des anderen ist, kann man selbst ‚Äußerlichkeit‘ nennen. Die Äußerlichkeit ist das, was bei Plotin, Augustinus und Descartes die materielle und sinnlich erfahrbare Welt, die *regio dissimilitudinis*¹³ kennzeichnet: In ihr gibt es zugleich ein hier und ein dort. Das Gegenteil von Äußerlichkeit ist Innerlichkeit. Hegel würde von der Negation der Negation sprechen: Innerlichkeit ist da, wo es kein Außen gibt. Augustinus spricht vom Immateriellen.

Wie es etwas geben könne, was kein Körper ist, schreibt er in den *Confessiones*, sei ihm erst durch die Lektüre neuplatonischer Schriften klar geworden.¹⁴ Von ihnen aufgefordert, zu sich selbst zurückzukehren, habe er sein ‚Inneres‘ betreten und begonnen, ‚mit den Augen der Seele zu sehen‘. Was er so sieht, ist eben dieses: dass

¹ Tr. in Ioan. 99,4, SL 36:584. ² Conf. 10,6,9, SL 27:160. ³ Tr. in Ioan. 26,7, SL 36:263.
⁴ Conf. 10,10,17, SL 27:163. ⁵ Quaestio de ideis, SL 44A:71. ⁶ De vera religione 35,64,181, SL 32:229. ⁷ Conf. 9,10,25, SL 27:148. ⁸ Conf. 10,20,29, SL 27:171. ⁹ Tr. in Ioan. 6,10, SL 36:58–9. ¹⁰ Conf. 10,6,8, SL 27:159. ¹¹ Conf. 11,26,33, SL 27:211. ¹² Vgl. Hegel, Enzyklopädie §138–40. ¹³ Conf. 7,10,16, SL 27:103; vgl. Menn 1998:199. ¹⁴ Conf. 7,9,13, SL 27:101; vgl. Menn 1998:75–82.

die Wahrheit nicht nichts ist, nur weil sie kein Körper ist.¹ In diesem Sinn scheint auch der innere Mensch ‚innen‘ zu sein: Er ist nicht innerhalb von etwas, sondern jenseits jeder Äußerlichkeit. Er hat weder Außenseite noch Innenseite, noch einen Ort im Raum. Dass Augustinus durch die Einkehr nach innen verstehen konnte, was Wahrheit ist, bedeutet umgekehrt, dass die Frage nach der Wahrheit hilft, wenn es um die Innerlichkeit geht.

§99 Die Wahrheit findet der Mensch im Inneren. Philipp Cary hat darauf hingewiesen, dass Augustinus diese Einsicht noch in den philosophischen Spätdialogen in einer Weise ausdrückt, die er sich später abgewöhnen sollte. In den *Soliloquia* versucht er, die Unsterblichkeit der Seele anhand der Prämissen zu beweisen, dass die Wahrheit einerseits ewig, andererseits aber von der Seele *abhängig* sei: Die Wahrheit sei in der Seele wie eine Eigenschaft im Subjekt. Das Argument verfährt allerdings in zwei Schritten. „Wenn das, was einem Subjekt zukommt, ewig bleibt“, sagt die Ratio, „dann bleibt notwendig auch das Subjekt selbst ewig. Die Wissenschaft (*disciplina*) aber kommt dem Geist (*animus*) zu. Also bleibt der Geist ewig, wenn denn die Wissenschaft ewig bleibt“. ‚Wissenschaft‘ sei aber eine Art von Wahrheit: *Est autem disciplina veritas et semper ... veritas manet.*²

(12) *Disciplina* ist im Geist, so wie eine Eigenschaft in einem Subjekt ist.

(13) *Disciplina* ist Wahrheit.

Nun ist (13) offensichtlich missverständlich ausgedrückt, denn *disciplina*, insofern sie im Geist ist, ist nicht die Wahrheit selbst, sondern *etwas Wahres*. Cary nimmt an, Augustinus habe das übersehen: „he flatly identifies *disciplina*, the word for studies in the liberal arts curriculum, with *veritas*, the Truth by which every truth (*verum*) is true“.³

Wenn das so stimmt und Augustinus hier nicht von einer im modernen (und fragwürdigen) Sinne ‚subjektiven Wahrheit‘ sprechen will, die ja auch nicht ewig wäre, ist der Innenraum, in dem sich die Wahrheit befindet, offenbar auch ebenso wenig ‚subjektiv‘. Es kann nur *eine* Wahrheit geben, folglich ist der ‚Raum‘, an den sie wie eine Eigenschaft gebunden ist, ein *öffentlicher Raum*.⁴ „The space he pictures is explicitly public“, schreibt Philipp Cary, „for the Truth the mind sees when turned inward is one and the same for all who see it; it cannot be anyone’s private possession“.⁵

Eine solche Vorstellung von einer ewigen Wahrheit, die dennoch an die Seele gebunden ist, musste Augustinus, falls er sie hatte, nicht nur deswegen stillschweigend fallen lassen,⁶ weil sie inkohärent erscheint. Sie verletzt auch die katholische

¹ Conf. 7,10,16, SL 27:104. ² Soliloquia 2,13,24, CSEL 89:79; vgl. De libero arbitrio 2,9,26,105, SL 29:254; De immortalitate animae 5,9, CSEL 89:109. ³ Cary 2000:96.

⁴ Flasch 1980:232. ⁵ Cary 2000:77; vgl. De libero arbitrio 2,12,33,130, SL 29:259–60; Menn 1998:162. ⁶ Cary 2000:95–114; Retractationes 1,5, SL 57:16.

Lehrmeinung, denn die Wahrheit ist Gott selbst.¹ Entweder wäre also Gott von der Existenz meiner Seele abhängig, oder meine Seele wäre selbst göttlich.² Das bestreitet Augustinus spätestens in *De quantitate animae: fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est.*³ Auch Gott ist nicht seinerseits einfach ein ‚Geist‘, sondern dessen Herr und Schöpfer.⁴

Obwohl er aber damit die Allgemeinheit und Öffentlichkeit des ‚Inneren‘ verneint, will er die sprachliche Form selbst nicht fallen lassen. Damit konzipiert er etwas seinerzeit auffallend Paradoxes: etwas Unräumliches, aber dennoch von anderem seiner Art abgegrenztes.

Warum gibt es Grenzen im Immateriellen? Hugo von St. Viktor, oder wer sonst ‚seine‘ *Miscellanea* geschrieben haben mag,⁵ beantwortet die Frage, warum die *conscientia* der Menschen verborgen seien, indem er auf den Nutzen der Verborgenheit hinweist. Wer nämlich uneingeschränkt um die Sünden eines anderen wisse, werde dazu verleitet, es ihm gleichzutun.⁶ Für den Sünder selbst ergäben sich aber ebenso schwerwiegende Nachteile: Denn die Menschen urteilten nicht übereinander, ohne dabei ein eigenes Interesse zu verfolgen.⁷ Es ist einigermaßen bemerkenswert, dass Augustinus die Begrenztheit des eigenen Innenlebens dagegen *nicht* als Vorzug ansieht. Was er Cresconius gegenüber betont, bedauert er durchaus: dass die Menschen, die andere beurteilen müssen, keinen Einblick in deren *conscientia* haben, *hi iudicant, qui conscientias eorum, de quibus iudicant, cernere nequeunt.*⁸

§100 Ob Augustinus nun wirklich selbst einmal geglaubt hat, dass die Wahrheit als solche auf die menschliche Seele angewiesen sei, kann hier offen bleiben. Denn er beschreibt den Sündenfall so oder so als einen Verlust des direkten Kontakts zur Wahrheit. Das kann man so verstehen, dass er hier seinen eigenen Denkweg, die Aufgabe der Prämisse, dass die Wahrheit in der Seele sei wie eine Eigenschaft im Subjekt, in sein Bild von der Innerlichkeit einbaut. Aber auch wenn er von Beginn an konsequent zwischen der Wahrheit und dem Wahren unterscheiden würde, würde sich gerade dieser Unterschied hier finden: In der Seele ist nur noch das Wahre, nicht aber die Wahrheit. Deswegen ist etwas in der Seele, was über sie hinausweist, insofern nämlich alles Wahre auf die Wahrheit als Maßstab verweist.

Dieser Verweis auf Abwesendes wird in den *Confessiones* zu einer Folge des Sündenfalls, die Privatheit des menschlichen Geistes zu einer notwendigen Folge der selbst gewählten Abkehr von der Wahrheit.⁹

Der Abstand von Gott ist zugleich der Abstand vom Ideal selbst. Denn Augustinus spricht Gott nicht zufällig oft unter dem Namen ‚Wahrheit‘ an. Gott selbst ist, wie Stephen Menn schreibt, „the immutable standard by which the mutable mind judges and is judged“.¹⁰ Wenn nämlich ein idealer Beobachter vorstellbar ist, dann

¹ Conf. 10,41,66, SL 27:191. ² Cary 2000:102. ³ De quantitate animae 34,77. ⁴ Conf. 10,25,36, SL 27:174. ⁵ Goy 1976:453–4. ⁶ Vgl. Hugo, Qu. & decis. 1 zu Rm 297, PL 175:504C–D. ⁷ Miscellanea 1,68, PL 177:506B–C. ⁸ De civ. Dei 19,6, SL 48:670. ⁹ Menn 1998:182–4; Cary 2000:110; Kenney 2002:87. ¹⁰ Menn 1998:140.

ist dessen Tun, das ideale Beobachten selbst der Maßstab, an dem wir all unsere Beobachtung zu messen haben. So wie Aristoteles das Gute als das definiert, was dem Guten als gut erscheint, kann Augustinus das Wahre also als das definieren, was Gott als wahr erscheint. In diesem Sinne ist Gott der Maßstab selbst: Er ist der ideale Messende.

Der Engel ist gefallen, „weil er in der Wahrheit nicht bestand“ (*quia in veritate non stetit*).¹ Auch der erste Mensch hat selbst dem Allgemeinen die Absage erteilt. Cary schreibt: „there is indeed a kind of non-spatial separation between God and the soul: it is called sin“.² Der nichträumliche Abstand, der unser ‚Innenleben‘ von der intelligiblen Welt trennt, ist damit die Sünde selbst: der Abstand im Willen. Der innerliche oder unräumliche Abstand ist nicht ein Abstand zwischen hier und dort, sondern eine gewollte Differenz zwischen Sein und Sollen.

Was die Frage nach dem inneren Menschen angeht, ist dem Urteil Klaus Bergrers zuzustimmen, er sei „weder Innerlichkeit noch Seele oder Gefühle oder Herz der Menschen“, vielmehr gehe es um die „eschatologische, vor Gott bestehende, jetzt aber (noch) strikt unsichtbare und unerfahrene Wirklichkeit“ des Menschen.³ Der innere Mensch ist kein Teil des diesseitigen Menschen, sondern das Ideal eines Menschen. Er ist der Mensch, so wie er vor dem Sündenfall war und im Paradies wieder sein wird. Wenn die *conscientia* also ein Teil des inneren Menschen ist, dann ist sie ein Teil dessen, was wir unter idealen Bedingungen sein könnten.

Daher verhält sich der innere Mensch so zum äußeren Menschen wie der ‚Gottesstaat‘ zum real existierenden: Er ist ein halbwegs greifbares Ideal. Denn auch der Gottesstaat spielt einerseits im Diesseits eine Rolle, da er in der Gemeinschaft der Christen bereits besteht.⁴ Andererseits handelt es sich dabei bloß um eine unvollkommene Vorwegnahme und Andeutung des wirklichen Gottesstaates.⁵ Am Ende der Zeiten werden sowohl die beiden Staaten als auch die beiden Menschen voneinander getrennt.⁶ Ebenso wie der Gottesstaat sich mit einem Bein bereits außerhalb der Welt befindet, kann auch der innere Mensch in keinem direkten Verhältnis zum sterblichen Leib stehen. Er ist weder im Leib noch sonst irgendwo ‚in‘ der Welt; der Zusatz ‚innen‘ besagt vielmehr, dass er über alles äußerliche hinausweist. Das Innere des Menschen ist also auch hier, wie Kittsteiner schreibt, „das Göttliche in den Menschen hineingenommen“.⁷

§101 Wir sehen außen, dass etwas ist, schreibt Augustinus in den *Confessiones*, und innen, dass es gut ist.⁸ Das Innere ist also das Werthafte an den Dingen. In diesem Zusammenhang ist es interessant, mit welchen Worten Augustinus in den *Retractationes* den Unsterblichkeitsbeweis der *Soliloquia* korrigiert. Er hatte ihn in der unvollendeten Schrift *De Immortalitate Animae* weiter entwickelt. Die These,

¹ Tr. in Ioan. 3,7, SL 36:24. ² Cary 2000:108. ³ Berger in Assmann 1993:162. ⁴ De civ. Dei 20,9, SL 48:716. ⁵ De civ. Dei 1, praefatio, SL 47:1; 2,14, SL 47:45. ⁶ De civ. Dei 1,35, SL 47:33–4; De vera religione 27,50,138, SL 32:219. ⁷ Kittsteiner 1992:19. ⁸ Conf. 13,38,53, SL 27:272.

die er dort formuliert, dass nämlich der menschliche Geist nicht von der ewigen Wahrheit getrennt werden könne, kritisiert er bei der Durchsicht seiner Schriften am Ende seines Lebens. Wenn er damals schon die Schrift ausreichend gekannt hätte, schreibt er, hätte er so etwas nicht behauptet. Denn in der Schrift stehe, dass unsere Sünden uns von Gott trennen: *Peccata uestra separant inter uos et deum*.¹ Daraus gehe hervor, fügt er hinzu, dass auch eine unräumliche Trennung möglich sei.²

Es ist also auch kein Zufall, dass Augustinus seine Einsicht in die Möglichkeit eines unräumlichen Abstands als Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen präsentiert, denn der nichträumliche Abstand hat ja die Form der Sünde.³ An dieser Stelle kommt nun auch wieder die *conscientia* ins Spiel.

In *De Civitate Dei* ist es nämlich die *mala conscientia*, die uns von der Wahrheit trennt. Wer noch Buße zu leisten oder eine schlechte *conscientia* habe, schreibt Augustinus dort, sei von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt. Deswegen mache es insbesondere in Zeiten der Not Sinn, sich zur Wiederversöhnung (*reconciliatio*) zu drängen, um nicht in diesem Zustand aus dem Leben zu scheiden.⁴

Die unräumliche Grenze zwischen Mensch und Gott, zwischen tatsächlichem und idealem Menschen wird also durch *conscientia* bezeugt, durch die Instanz, die unsere Sünden bezeugt. Wo sie schlecht ist, gibt es noch einen nichträumlichen Abstand zu überbrücken. Wenn die *conscientia* aber in dieser Weise unsere Trennung von Gott manifestiert, dann ist sie nicht selbst von der Art des Begrenzten: Eine Grenze ist nicht in demselben Sinn begrenzt wie das, was sie voneinander trennt.

Ich habe es in diesem Abschnitt bisher auch vermieden, von einer Begrenztheit der *conscientia* zu sprechen, obwohl das auf den ersten Blick nahe liegt. Denn wenn sie ‚im Inneren‘ des inneren Menschen ist, dann sollte sie denselben Beschränkungen unterliegen wie die subjektive Innenwelt. An dieser Stelle deutet sich aber an, dass die *conscientia* eine andere Rolle spielt. Sie ist nicht selbst der begrenzte Geist des Menschen, also nicht sein beschränktes ‚Bewusstsein‘, sondern Augustinus benennt mit diesem Wort den *Grund* und Ausdruck für dessen Begrenztheit.

Nun schreibt Augustinus, dass niemand die *conscientia* eines anderen beurteilen oder durchschauen könne, und das scheint zu bedeuten, dass die *conscientia* privat ist, also in unsere subjektiven Grenzen gehört. Es ist aber vorstellbar, dass etwas, was mich betrifft, nicht von anderen gesehen werden kann, *ohne* dass es sich innerhalb meiner eigenen Grenzen befindet. Mit den Akten, die ein Geheimdienst über mich anlegt, verhält es sich so. Dass man die *conscientia* eines anderen nicht beurteilen kann, liegt also nicht notwendig an einer Subjektivität der *conscientia* selbst. Es reicht einfach aus, dass der menschliche Geist zu beschränkt ist, um sie zu durchschauen.

Noch ist nicht ganz klar, warum es sinnvoll sein sollte, an dieser Stelle auf diese

¹ Er meint wohl Sap 1,3: *peruersae enim cogitationes separant a Deo*. ² *Retractationes* 1,5,2,e, SL 57:16; zu *De immortalitate animae* 6,11, CSEL 89:111–2. ³ *Conf.* 7, SL 27:92–112. ⁴ *De civ. Dei* 20,9, SL 48:717.

eher theoretische Möglichkeit hinzuweisen. Gegen die Annahme, dass die *conscientia* selbst in Folge der Erbsünde beschränkt sei, spricht bisher nur die oben genannte Formulierung aus *De Civitate Dei*, und auf einzelne Formulierungen sollte man sich bei Augustinus nie verlassen. Der Sinn meines Hinweises wird sich später in diesem Kapitel zeigen. Vorher schreite ich die Grenzen des augustininischen Geistes noch einmal ab.

4 Abkehr von der Wahrheit

§102 Durch den Sündenfall ist uns der Zugang zum Paradies verwehrt, so dass wir nicht mehr aus eigener Kraft zur Wahrheit gelangen können. Die Sünde, die sich an die Erbsünde anschließt, ist daher die des Hochmuts. Wer die ererbte Beschränktheit unserer Innenwelt eigenmächtig überschreiten will, schreibt Augustinus, wachse zum eigenen Nachteil.¹ Es komme nun darauf an, sich selbst zu erniedrigen, um von Gott erhöht zu werden.² Zunächst nämlich folgt aus dem Sündenfall, dass wir mit unserer beschränkten Selbsteinschätzung alleine dastehen. Wenn wir auf *dieser* Grundlage nach dem Allgemeinen streben, also unsere Selbstwertschätzung für maßgeblich halten, wachsen wir zum eigenen Nachteil. Das Allgemeine gibt es jetzt nur noch in der Einordnung *in* ein Allgemeines, das wir selbst nicht sind. Für Augustinus ist dieses Allgemeine zugleich eine Institution: der Gottesstaat, der in der Gemeinschaft der Glaubenden auch im Diesseits schon besteht.

Wenn Gott uns aber erhöhen kann, dann ist auch der Ausschluss aus dem Reich des Intelligiblen und der verwirklichten Ideale nicht so unumkehrbar und vollständig, wie es scheinen könnte. Die Wahrheit erscheint, wenn überhaupt, noch immer im Inneren des Geistes. Aber sie leuchtet dort von oben herab: *intus apud nos, uel potius supra nos in ueritate conspicimus*.³ Damit spielt sich der Sündenfall buchstäblich in der intelligiblen Welt selbst ab: Seine Folge ist, dass ‚in unserem Inneren‘ etwas höher ist als wir selbst.⁴ Die Bewegung ‚von außen nach innen, von unten nach oben‘,⁵ in der die Seele zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann, schildert Augustinus an drei Stellen in den *Confessiones*.⁶ Sie endet jeweils in einem erneuten Fall zurück in die Begrenztheit.⁷ Aus eigener Kraft kann der menschliche Geist nicht in der Wahrheit bestehen, seine Ausflüge hinterlassen jedoch Spuren.

Über die sogenannte ‚Vision von Ostia‘ die Augustinus bemerkenswerterweise gemeinsam mit seiner Mutter hat, schreibt er: „und während wir so über das selige Leben redeten und uns danach sehnten, berührten wir es beinahe in einem vollem Schlag unseres Herzens. Wir seufzten auf und ließen sie dort zurück, die Erstlingsgaben des Geistes, die an diese höhere Welt gebunden sind“.⁸ Der einmalige und

¹ Tr. in Ioan. 14,5, SL 36:144. ² Iac 4,10. ³ De trin. 8,9,13, SL 50:290. ⁴ De civ. Dei 22,29, SL 48:856. ⁵ En. in Ps. 145,5, SL 40:2108. ⁶ Conf. 7,10,16, SL 27:103; Conf. 9,10,24, SL 27:147; Conf. 10,7,11, SL 27:160. ⁷ Menn 1998:198. ⁸ Conf. 9,10,24, SL 27:147–8.

direkte Kontakt mit der Wahrheit selbst hat also nicht nur für Augustinus und seine Mutter Folgen, sondern auch für die Wahrheit. Fortan sind Augustinus und seine Mutter in der intelligiblen Welt ‚verankert‘: Einen Teil ihres Geistes erfahren sie als das Gegenstück zu etwas dem menschlichen Geist Jenseitigem.¹ Auf ihrer Seite entspricht dem eine ‚Erinnerung‘ an Gott und das selige Leben: *mecum erat memoria tui*.² Eine solche Erinnerung ‚transzendiert‘ den menschlichen Geist, sie ist die ‚innere Bezeugung von etwas der bloßen Innerlichkeit jenseitigem‘, wie Kähler über das Gewissen schreibt.³ Sie ist es, die überhaupt die *Suche* nach dem seligen Leben ermöglicht.⁴

Ein erstaunliches Element des Bildes, das Augustinus *De Civitate Dei* vom seligen Leben entwirft, ist außerdem, dass die Begrenztheit des menschlichen Geistes dann *aufgehoben* werde. Das betrifft auch die Verfügung über unsere eigene *conscientia*: Am Tag den Jüngsten Gerichtes, heißt es, würden die Geheimnisse der Herzen offenbart.⁵ Augustinus spricht wörtlich von einer *Veröffentlichung* der *conscientiae*: *quando publicabuntur conscientiae*.⁶ Gott überführe dann unsere *conscientia*,⁷ indem er uns ihren Inhalt schlagartig bewusst mache, so dass das Wissen die *conscientia* anklage oder entschuldige.⁸ Da der Gottesstaat aber im Diesseits wie im Jenseits eine Gemeinschaft mehrerer Menschen ist,⁹ werden uns dann auch die Gedanken der anderen Menschen offenbar werden: *patebunt etiam cogitationes nostrae inuicem nobis*.¹⁰ Im Paradies ist das Innerliche wieder das Öffentliche.¹¹

Die augustinische *conscientia* mag also faktisch verborgen sein, idealiter oder ihrem Begriff nach ist sie es nicht. Ihre Verborgenheit erscheint letztlich als eine vorübergehende Konsequenz einer menschlichen Fehlentscheidung.¹² Wenn die *conscientia* aber idealiter nicht verborgen ist, dann ist sie im ‚Inneren‘ manifest; denn das ‚Innere‘ ist ja das Ideale. In diesem Sinne ist sie ein Teil des inneren Menschen.

§103 In diesem Zusammenhang kommt Augustinus gerne auf eine Stelle aus dem ersten Korintherbrief zu sprechen:¹³ „Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist?“¹⁴ Paulus unterscheidet hier drei Ebenen des Geistes: den fleischlichen, menschlichen und göttlichen. Wo er sagt, dass nur der menschliche Geist wissen könne, was im Menschen vorgeht, präzisiert Augustinus: der Geist könne bestenfalls jeweils sich *selbst* erkennen.

Paulus hatte offenbar einfach gemeint, dass selbst ein Mensch sein muss, wer einen Menschen verstehen will, denn er fährt fort: Der irdisch gesinnte Mensch könne nicht verstehen, was vom Geist kommt, „wir aber haben den Geist Chri-

¹ Conf. 12,16,23, SL 27:227. ² Conf. 7,17,23, SL 27:107; vgl. Matthews 1999:198–201.
³ Kähler 1878:210. ⁴ Conf. 10,19,28, SL 27:170. ⁵ 1Cor 4,5. ⁶ Sermo 252,7,7, PL 38:1176; vgl. Stelzenberger 1959:33. ⁷ De civ. Dei 20,26, SL 48:750. ⁸ Ebd. 20,14, SL 48:724. ⁹ Ebd. 2,21, SL 47:55. ¹⁰ Ebd. 22,29, SL 48:862. ¹¹ Cary 2000:122. ¹² Ebd. S. 117; vgl. Shaked in Assmann 1993:16. ¹³ Conf. 10,3,3, SL 27:156. ¹⁴ 1Cor 2,11.

sti“.¹ Gelegentlich interpretiert auch Augustinus die Stelle so,² meist sieht er jedoch den Geist in seiner subjektiven Innenwelt eingeschlossen. So wie wir unser eigenes Auge nicht sehen könnten, sondern nur das der anderen, könnten diese unsere *conscientia* nicht sehen, sondern nur jeder seine eigene.³

Er sagt aber auch darüber hinaus, nicht einmal sich selbst könne der menschliche Geist wirklich durchschauen. Die Grenzen unserer subjektiven Innerlichkeit sind nicht nur nach oben hin außer Reichweite und anderen verschlossen, sondern der menschliche Geist ist auch sich *selbst* unergründlich.

Quid profundius humana conscientia, fragt Augustinus in den *Enarrationes in Psalmos*: Was ist unergründlicher als die menschliche *conscientia*?⁴ Psalm 41,8, wo es heißt, der Meeresgrund rufe zum Meeresgrund, deutet Augustinus als Ruf der Seele zur Rückkehr in sich selbst. Denn was könne man schon eher mit der Tiefe des Meeres vergleichen, als die menschliche Seele?⁵ Damit meint er nicht einfach, dass meine *conscientia* den anderen verborgen sei. Es gibt etwas im menschlichen Geist, betont Augustinus oft, was dieser selbst nicht von sich weiß: *est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est*.⁶ Das gilt zum Beispiel für Petrus, der sich sicher war, seinen Herrn nie zu verleugnen.⁷ Das bedeutet aber: Der Inhalt unserer eigenen *conscientia* ist uns selbst teilweise verborgen.

Das ist mehr als bemerkenswert. Wenn die *conscientia* ein Urteil des ‚Gewissens‘ wäre, wäre dieses nicht autoritativ,⁸ eine uneingeschränkte *first person authority* erkennt Augustinus allein Gott zu.⁹ Von einem ‚unbewussten Gewissen‘ sprechen auch nur wenige.¹⁰ Um mein ‚Bewusstsein‘ kann es sich aus demselben Grund erst recht nicht handeln.

Daher muss man sagen, dass die *conscientia* an den hier betrachteten Stellen zwar ein Wissen *um* den menschlichen Geist und die Taten des Menschen ist, aber eben kein Wissen *des* menschlichen Geistes. Sie ist ein Mitwissen des Typs (g):¹¹ ein Wissen über uns, das wir selbst nicht notwendig teilen. Was wir selbst nicht über uns wissen, schreibt Augustinus, weiß Gott.¹² „Immer besagt der Terminus etwas über die Relation Mensch–Gott“, schreibt Stelzenberger allgemein.¹³ Hier ist sie offenbar Gottes Wissen um uns.

(A2) Meine *conscientia* ist das Wissen eines idealen Beobachters über mich.

Nun ist das Wissen über die Taten eines Menschen zugleich ein Zuschreiben von Verantwortung, Verdienst oder Schuld. Dass Augustinus diese Zuschreibung als eine Tat des idealen Beobachters konzipiert, hat einen einfachen Grund: In unseren Handlungen können wir uns nicht allein nach unseren eigenen Bewertungen rich-

¹ 1Cor 2,14–6. ² Conf. 13,31,46, SL 27:269. ³ Tr. in Ioan. 74,5, SL 36:515. ⁴ En. in Ps. 76,18, SL 39:1063. ⁵ En. in Ps. 41,13, SL 38:470. ⁶ Conf. 10,5,7, SL 27:158; vgl. 10,18,15, SL 27:162. ⁷ Tr. in Ioan. 32,5, SL 36:302. ⁸ Gegen Fortin 1970:144 & 149. ⁹ De civ. Dei 17,4, SL 48:557. ¹⁰ C. G. Jung in Petrilowitsch 1966. ¹¹ Oben S. 71–73. ¹² Tr. in Ioan. 32,5, SL 36:302. ¹³ Stelzenberger 1959:27; vgl. Augustinus-Lexikon s.v. conscientia, 1:1223.

ten. Spätestens die Frage, ob ich mich selbst richtig bewerte oder nicht, wird dann kritisch. Das Problem kann aber nicht einfach dadurch gelöst werden, dass ich auf die Meinung der anderen achte. Denn diese kann erstens unaufrichtig sein, zweitens kann jede konkrete Menge von Beifallsbekundungen oder Vorwürfen auch dann unangemessen sein, wenn sie ehrlich gemeint ist. Damit lässt sich das Problem nur verschieben: Auch eine Gruppe von Menschen kann nicht selbst abschließend bewerten, ob sie richtig bewertet. Dadurch, dass Augustinus das Bewerten als Akt eines idealen Beobachters beschreibt, verschiebt er das Problem wieder weiter, aber wenigstens an einem Punkt, an dem es nicht weiter verschoben werden kann. Gott ist die Bewertungsinstanz, deren Bewertung keiner weiteren Bewertung unterliegt.

Dass die *conscientia* das Wissen eines idealen Beobachters über einen Menschen ist, ist nun der Grund, warum man nicht ohne weiteres sagen kann, die *conscientia* sei privat: Denn was sich meiner Verfügung entzieht und nur dem idealen Beobachter allein vollständig bekannt ist, wird man nicht im vollen Sinn meiner Privatsphäre zurechnen können. Wenn die *conscientia* überhaupt jemandem ‚gehört‘, dann Gott. Besser sollte man sie wohl ‚vertraulich‘ nennen, sofern sie ist ein Wissen über mich ist, über das nicht jeder verfügen kann. Sie ist in demselben Sinn ‚meine‘ *conscientia*, wie ein Geheimdienst ‚meine‘ Akte verwahrt. Man könnte also sagen: Die *conscientia* ist *überhaupt nicht* privat. Da man aber ‚öffentlich‘ gewöhnlich für das Gegenteil von ‚privat‘ hält, wäre das auch nicht richtig. ‚Öffentlich‘ ist die *conscientia* ja ebensowenig. Sie ist weder öffentlich noch privat.

5 Gottes Wissen über mich

§104 Dass meine *conscientia* nicht *mein Wissen* ist, dürfte derart gewöhnungsbedürftig klingen, dass es sinnvoll sein wird, auf weitere Stellen hinzuweisen, die so zu verstehen sind.

Tertullian verwendet ‚*conscientia*‘ an zwei Stellen eindeutig für das Mitwissen Gottes.¹ Außerdem ist kurz an eine Stelle zu erinnern, die im vorangehenden Kapitel erwähnt wurde. In der Ambrosius zugeschriebenen Schrift *De paenitentia* ist es ja in erster Linie Gott, der meine Schuld bezeugt. Dort heißt es allerdings ein wenig komplizierter: Gott ist Zeuge deiner *conscientia*, *Deum conscientiae tuae inevitabilem conscium*.²

Eindeutiger ist eine Stelle in den *Stromata* des Klemens von Alexandrien, auf die Stelzenberger hinweist.³ Dem erprobten Frommen, schreibt Klemens, genüge die eigene *συνείδησις* und die Gottes (*τῆ συνειδήσει τῆ θεῶν καὶ τῆ ἐαυτοῦ*).⁴ Stelzenberger lehnt es selbst ab, hier vom ‚Mitwissen Gottes‘ zu sprechen: „Vielmehr ist die

¹ Tertullian, *Aversus Marcionem* 2,16,1, SL 1:504; *De oratione* 22,9, SL 1:270.

² Pseudo-Ambrosius, *De paenitentia* 4, PL 17:975B–C; oben S. 83. ³ Stelzenberger 1953:29.

⁴ Klemens, *Stromata* 7,8,51,7 GCS 17:38,22–27.

‚göttliche‘ Syneidesis Ausdruck für das Bewusstsein des *Menschen*, dass Gott um alle seine (des Menschen) persönliche Angelegenheiten mitweiß¹. Da er aber selbst sagt, dass Gott ‚mitweiß‘, ist nicht ganz klar, wogegen er sich eigentlich wendet.

Eine Stelle aus dem ersten Petrusbrief geht in dieselbe Richtung. Hier scheint ebenfalls vom ‚Mitwissen Gottes‘ die Rede zu sein: διὰ συνείδησιν θεοῦ. Die Vulgata-Übersetzung lautet: *haec est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustinet quis tristitias patiens iniuste*.² Dass Gott hier als Subjekt des Wissens angesprochen wird, ist allerdings nicht sicher;³ θεοῦ könnte auch im *Genitivus objectivus* stehen. Dann wäre die Übersetzung: ‚Wissen eines Menschen von Gott‘. Überhaupt ist der Genitiv hier sehr eigentümlich.⁴

Luther übersetzt ohnehin anders, weil er vom ‚Gewissen‘ sprechen will, das kein Genitivobjekt erlaubt: „Denn das ist Gnade, so jemand um des Gewissens willen zu Gott das Übel verträgt und leidet das Unrecht“. Aber was soll ein ‚Gewissen zu Gott‘ sein? Die Einheitsübersetzung entfernt sich noch einen Schritt weiter vom Original, um diese Frage zu klären: „Denn es ist eine Gnade, wenn jemand deswegen Kränkungen erträgt und zu Unrecht leidet, weil er sich in *seinem* Gewissen nach Gott richtet“. Daran ist so viel richtig, dass Petrus, oder wer der Autor auch sei, hier denjenigen lobt, der eine Strafe geduldig erträgt, *obwohl* sein ‚eigenes Gewissen‘ rein ist.⁵ Man wird aber auch im Griechischen nicht einfach ein ‚weil‘ (διὰ) mit einem ‚obwohl‘ vertauschen dürfen. Außerdem mag hier vom ‚eigenen guten Gewissen‘ die Rede sein, das Wort συνείδησις steht dafür aber nicht. Das ‚Gewissen‘ eines Menschen ist damit nicht gemeint; es hieß einfach: ‚wegen der *conscientia* Gottes‘.

§105 Nun bezieht sich der Autor hier auf eine der bekannteren Stellen, an denen Paulus die συνείδησις erwähnt: Kapitel 13,5 des Römerbriefes. Paulus schreibt, man solle der weltlichen Obrigkeit nicht nur aus Furcht vor Strafe Folge leisten, sondern auch διὰ τὴν συνείδεισιν oder, wie die Vulgata übersetzt, *propter conscientiam*: „aus Rücksicht auf die *conscientia*“.⁶ Er spricht hier zu Christen, die sich ungerecht behandelt fühlen und sich der Obrigkeit widersetzen.⁷ Auf die Schnelle dürfte sich folgende Interpretation anbieten: Wir sollen nicht nur aus Furcht vor der Strafe durch die Obrigkeit gehorchen, sondern auch aus Furcht vor der Strafe durch ein schlechtes Gewissen.⁸ Auch C. A. Pierce, der diese Stelle immerhin in den Mittelpunkt seiner Analyse rückt, schreibt, hier sei συνείδησις „the pain a man suffers when he has done wrong“.⁹ Allerdings sollte man meinen, dass auch die Strafe durch die Obrigkeit, die Paulus doch in einen Gegensatz dazu setzt, genauso beschrieben werden kann: „the pain a man suffers when he has done wrong“.¹⁰

Dass Paulus *überhaupt nicht* vom ‚schlechten Gewissen‘ spricht, soll im folgen-

¹ Stelzenberger 1953:30. ² 1Pt 2,19. ³ Eckstein 1983:295. ⁴ Pierce 1955:106. ⁵ 1Pt 2,23. ⁶ Literatur bei Dautzenberg 1990:17. ⁷ Eckstein 1983:279. ⁸ Maurer 1964:914. ⁹ Pierce 1955:71; dagegen Thrall 1967. ¹⁰ Vgl. Neufeld 1971:42.

den Kapitel gezeigt werden.¹ Hier lässt sich schon einmal sehen, dass er es an dieser Stelle nicht tut. Denn es liegt ja nahe, dass ein Christ gerade deswegen die Obrigkeit nicht fürchtet, weil sich kein ‚schlechtes Gewissen‘ einstellen will, wenn er sich ihr widersetzt. Wie Hans-Joachim Eckstein schreibt, will Paulus aber nicht sagen, „daß die Christen ‚aus Angst‘ gehorchen sollen, die doch nur der Übeltäter zu haben braucht“.² Er soll ihr überhaupt nicht aus Angst gehorchen, auch nicht aus der vor einem schlechten Gewissen. *Im Gegenteil*, schreibt Paulus, solle er es διὰ τὴν συνείδεισιν tun.³

Was kann ein Motiv sein, sich einer Obrigkeit unterzuordnen, obwohl sie als ungerecht erscheint? Wer eine ungerechte Strafe erdulden muss, kann sich erstens dadurch beruhigen, dass er selbst weiß, dass er das, wofür er bestraft wird, nicht getan hat: Er hat dann wenigstens ein ‚ruhiges Gewissen‘. Zweitens kann er sich mit der Aussicht auf eine Wiedergutmachung trösten. Wenn es einen gibt, der später den Strafenden zurechtweisen wird, und der meine Unschuld kennt, ist es nur eine Frage der Zeit, bis die mir fälschlich zugerechnete Schuld von mir genommen wird. Die anonymen *Expositiones Pauli epistularum ad Romanos* aus dem 11. Jh. setzen die *conscientia* an dieser Stelle entsprechend mit dem zukünftigen Urteil Gottes gleich: „*propter conscientiam*, das heißt nicht nur, damit du gegenwärtiger Strafe entgehst, sondern auch nicht dem zukünftigen Urteil unterliegst“.⁴ Dann sagt Paulus hier nicht viel mehr, als er auch im ersten Korintherbrief betont: „Richtet nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkel Verborgene ans Licht bringen wird und die Absichten der Herzen aufdecken wird“.⁵ Dann macht es aber auch durchaus Sinn, von Gottes eigener *conscientia* zu sprechen: Denn Gott wird ja auch das Urteil sprechen. Kurz vor der eben zitierten Stelle sagt Paulus nämlich: „Ich urteile auch nicht über mich selbst“.⁶

Das bedeutet aber zugleich, dass der Gläubige, der sich zu Unrecht bestraft sieht, die Obrigkeit nicht einfach deswegen missachten darf, weil er selbst glaubt, ein ‚reines Gewissen‘ zu haben. Mit διὰ τὴν συνείδεισιν ist also auch nicht gemeint: ‚aufgrund des guten Gewissens‘. Denn warum sollte sich jemand strafen lassen, *weil* er sich keiner Schuld bewusst ist? Aber es könnte ja sein, dass er sich irrt; das wird sich erst am Jüngsten Tag herausstellen. Bis dahin sollen wir die Strafen erdulden, wie sie kommen, und uns ihnen nicht allein aufgrund unserer eigenen Überzeugung widersetzen. Wenn das so ist, dann spricht Paulus hier *gar nicht* vom Gewissen. Er sagt im Gegenteil, dass man nicht wegen des ‚schlechten Gewissens‘ folgen soll, wie auch nicht wegen des guten Widerstand leisten. Denn die weltliche Macht ist, wie Paulus unmittelbar vor der fraglichen Stelle betont, selbst von Gott eingesetzt und wenn sie uns straft, könnte das doch einen Sinn haben. Wir sollen das letzte Wort abwarten.

Auf dieser Linie liegt auch Abelard in seinem Römerbriefkommentar. Auch die

¹ Unten S. 117. Vgl. vorerst Eckstein 1983:292. ² Eckstein 1983:290. ³ Maurer 1964:914. ⁴ Zu Rm 13,5, CM 151:126. ⁵ 1Cor 4,5. ⁶ 1Cor 4,2.

ungerecht erscheinende Strafe, schreibt er, müsse ihren verborgenen Nutzen haben. Wir sollen sie also im Wissen darum erdulden, „dass sie notwendig ist zur Unterdrückung der Schlechtigkeit“: *quia uobismetipsis conscii estis uobis necessarios esse ad malitiam reprimendam*.¹ Eine Hilarius zugeschriebene Auslegung vertritt gar die Ansicht, dass das Ungerechte selbst nicht bekämpft werden solle, weil es ja auch von Gott eingesetzt sei: *propter conscientiam . . . , id est sciens deum iniustae omnia sustinentem*.² Wir sollen das Urteil über die Obrigkeit also *nicht* unserem ‚Gewissen‘ überlassen, *sondern* der *conscientia*. Im Detail ist uns die *conscientia* in diesem Sinne ebenso verborgen wie die Wege des Herrn, nur ganz allgemein sollen wir davon ausgehen, dass sogar ein ungerechter Herrscher seine Macht nicht ohne Gottes Zustimmung ausübt.

Also muss man Paulus so verstehen: Wir sollen die weltliche Macht anerkennen, weil sie von Gott gebilligt wird. Dann wäre die *συνείδησις θεοῦ* als Gottes Einverständnis zu verstehen, so wie *conscientia* in den oben angeführten Rechtstexten ‚billigendes Mitwissen durch einen Vorgesetzten‘ bedeuten konnte.³ Nun stößt eine solche Deutung bei den theologischen Auslegern der Stelle auf massive Ablehnung; an keiner Stelle, betont man, bedeute *συνείδησις* ein Wissen, das Gott hat.⁴ Umso weniger wird so etwas wie eine Billigung gemeint sein. Darum allein kann es Paulus aber auch gar nicht gehen. Denn eine Billigung durch Gott, von der ich gar nichts weiß, kann nicht als Grund meines Handelns taugen. Es ist also wenigstens die oben zitierte Deutung durch Stelzenberger⁵ zu wählen, die auch Christian Maurer⁶ unterstützt: *συνείδησις* bezeichne hier das Wissen des Menschen darum, dass Gott etwas mitweiß. Dann geht es hier immerhin um ein Wissen, das der ideale Beobachter und der Mensch miteinander *teilen*.⁷ In der oben gegebenen Einteilung war das Typ (b).⁸

§106 Dass die *conscientia* nicht notwendig mein eigenes Wissen ist, könnte, wenn es sich halten lässt, eine der Fragen zu Descartes klären. Es war ja schwer vorstellbar, dass die *conscientia* eine Tätigkeit, Eigenschaft oder Disposition der *res cogitans* sei; denn was von der *res cogitans* ausgeht, ist eine *cogitatio*. Was nun bleiben könnte, wäre folgende, einigermaßen erstaunliche Alternative: Die *conscientia* ist zwar ein Denken des Denkens, aber nicht eines, das derjenige, von dessen Denken sie handelt, selbst vollzieht. Sie wäre das, was ein idealer Beobachter über mein Denken denkt. Das klingt so wenig nach dem, was man auf den ersten Blick bei Descartes liest, dass es weiter abgewogen werden muss; die Definition der *cogitatio* würde jedenfalls ungefähr wie folgt lauten: „*Cogitatio* ist das, was in uns geschieht,

¹ Abelard, Commentarium in Rm 4 zu 13,5, CM 11:287. ² Pseudo-Hilarius in 1Pt 2,19, SL 108B:85.

³ Oben S. 90. ⁴ Seeberg in RGG, (2. Aufl.) s.v. Gewissen, 2:1165. ⁵ Stelzenberger 1953:30.

⁶ Maurer 1964:915. ⁷ Gegen die hier vorgetragene Interpretation argumentiert Bosman 2003:261.

Er kommt aber zu einer verwandten Lösung: Paulus grenze den *inneren* von dem *äußeren* Gerichtsfall ab (S. 270). Da im ‚inneren Gericht‘ Gott urteilt und die *conscientia* bezeugt, bleibt es de facto beim Mitwissen Gottes. ⁸ Oben S. 71–73.

insofern *X* davon mitweiß“. Natürlich kann *X* kein anderer Mensch sein, und die Rede von Gottes Wissen lässt, philosophisch gesehen, Fragen offen. Außerdem geht es nicht an, die *res cogitans* überhaupt nicht mehr zum Subjekt der *conscientia* zu machen, denn Descartes spricht ja davon, dass *wir* unserer *cogitationes conscius* seien. Was bleibt, könnte sein, dass es sich um das Wissen um unser Tun handelt, das man im Vergleich mit dem idealen Beobachter von uns verlangen kann. Das alles wird weiter zu klären sein. Auf dem Weg zu einer Klärung lohnt es sich, die weitere begriffsgeschichtliche Entwicklung zu betrachten. Denn im Gewissensdiskurs des Mittelalters wird exakt die hier problematische Zweideutigkeit zwischen dem subjektiven und dem objektiven Charakter der *conscientia* verhandelt.

Kapitel 6

Gewissen

1 Genealogie des Gewissens

§107 Auch wenn die *conscientia* bei Augustinus auf den ersten Blick als etwas im Inneren des Menschen erscheint, ist sie doch nicht ‚im‘ diesseitigen Menschen, sondern ein Teil des ‚inneren Menschen‘. Sie gehört zu dem idealen, im Diesseits nicht mehr und noch nicht wirklichen Menschen. Die *mala conscientia* markiert den Abstand zwischen diesem idealen und dem wirklichen Menschen, und damit allgemeiner die Kluft zwischen dem Faktischen und dem Idealen. Daher ist die *conscientia* zwar ein Wissen über meine Taten, aber nicht notwendig meines. Augustinus beschreibt sie als das Wissen eines idealen Beobachters über mich, das ich nicht notwendig mit ihm teile.

In den *Confessiones* unterscheidet Augustinus zwischen zwei Bedeutungen von ‚Wort Gottes‘. Erstens könne man darunter eine Wirkung verstehen, die uns erreicht. Zweitens könne das ‚ewige Wort‘ gemeint sein, das der Schöpfung zugrundeliegt.^[1] Ebenso könnte man zwei Arten der *conscientia* Gottes unterscheiden: das Mitwissen um unsere Taten, sofern es uns erreicht, und zweitens das endgültige, objektive Wissen, das den Maßstab moralischer Bewertung abgibt.

Augustinus gebraucht das Wort nicht immer in diesem zweiten Sinn. In *De Civitate Dei* schreibt er: „Wir können nur vom Hörensagen (*per aurem conscientia*) urteilen, ein Urteil über verborgene Dinge dürfen wir uns nicht anmaßen.“² Damit verwickelt er sich nicht in Widersprüche, wenn man einräumt, dass es einen Unterschied macht, *wen* er jeweils als Mitwissenden ansetzt. Es kann eine Differenz bestehen zwischen dem, was der ideale Beobachter über mich ‚mitweiß‘ (Typ g), und dem, was ich davon ‚mitweiß‘ (Typ a).³ Das Adjektiv *consci* dürfte meist eher für ein Mitwissen des Typs (f) stehen: mein Wissen um meine Handlungen. Wenn zum Beispiel Paulus sagt: *nihil mihi conscius sum*, dann spricht er nur über

¹ Conf. 11,6,8. ² De civ. Dei 1,26, SL 47:27. ³ Oben S. 71–73.

das wenige, was er wirklich von sich weiß. Denn er setzt ja hinzu: „Aber damit bin ich nicht gerechtfertigt“.¹ Zwar wisse er von keiner Schuld, am Tag des Jüngsten Gerichtes könne aber alles anders aussehen. Das σύννοια ἐμαυτῶ bezieht sich also nicht auf Gottes Wissen, sondern bezeichnet mein eigenes Urteil.²

(P1) Σύννοια ἐμαυτῶ bezeichnet den Teil des Wissens über mich, über den ich selbst verfüge.

In diesem Sinne ist die *conscientia* sozusagen mein Kerbholz, das am Ende der Tage mit dem Kerbholz abgeglichen wird, das der ‚Wirt‘ hat. Bemerkenswert ist natürlich, dass der Gegenstand des *consciū esse* hier selbstverständlich und unausgesprochen Schlechtes ist. Wo er fehlt (*nihil mihi conscius sum*), scheint alles in Ordnung. Allerdings sagen wir auch, dass jemand ‚nichts‘ getan habe, wenn er nichts *Schlechtes* getan hat, und das spricht auch nicht dafür, dass ‚Tun‘ wesentlich das Tun von Schlechtem wäre. Dass die *conscientia* generell von Schlechtem handle, lässt sich dieser Stelle schon deswegen nicht entnehmen, weil Paulus hier offenbar nicht ohne Grund das Verb wählt. Die συνείδησις, begründet Philip Bosman diesen Zug, sei eindeutig *nicht* nur mit Schlechtem befasst, so dass das Substantiv hier weniger in Frage kommt.³

Diese Paulus-Stelle ist Descartes übrigens sehr geläufig. Er selbst gebraucht die Wendung *nullius mihi conscius sum*, um seine Unschuld zu beteuern.⁴ Wenn er sie bei anderen liest, denkt er sofort an den ersten Korintherbrief: *et il ne se contente pas de faire vn saint Paul de son pere, en disant que nullius est sibi conscius*.⁵

§108 Ein aussagekräftiges Bild, in dem Gottes Wissen über mich und mein Wissen über sein Wissen auseinandergehalten werden, findet sich im *Tractatus de interiori domo*. Dort wird einmal mehr eine Metaphorik im Detail ausgeführt, die sich bei früheren Autoren angedeutet findet: die des ‚Buches der *conscientia*‘. Ambrosius scheint der Erste zu sein, der davon spricht. Er bezieht sich auf die Vision des Daniel und die Offenbarung des Johannes, wo es heißt: „Das Gericht nahm Platz und es wurden Bücher aufgeschlagen“,⁶ „auch das Buch des Lebens wurde aufgeschlagen“.⁷ Wenn er erklärt, hier seien keine wirklichen Schriftstücke gemeint, merkt man, wo Augustinus die Technik der allegorischen Deutung gelernt hat.⁸ Es handle sich vielmehr um die Spuren unserer Taten, das Buch sei ein Bild für unsere *conscientia*: *aperietur liber conscientiae tuae, aperietur liber cordis tuae, culpa nostra recitabitur*.⁹

Die Rede von einer *publicatio conscientiae* bekommt hier einen eigenartig greifbaren Sinn: Am Jüngsten Tag wird sie laut vorgelesen.¹⁰

Wo sich Ambrosius für die Deutung des Bildes interessiert, malt der Verfasser des

¹ 1Cor 4,4. ² Eckstein 1983:212. ³ Bosman 2003:197. ⁴ An Voëtius, AT 8B:186; 22.1. 1644 an Thuillerie, AT 4:91,26–92,4. ⁵ Lettre Apologetique, AT 8B:267. ⁶ Dan 7,10. ⁷ Apc 20,12. ⁸ Conf. 6,4,6, SL 27:77. ⁹ Explanatio Ps xii 1,52,2, CSEL 64:44. ¹⁰ Vgl. Glossa ordinaria zu Apc 20,12, PL 114:745C; Chenu 1969:43–4.

Tractatus de interiori domo lieber weiter. Wenn wir diese Welt verlassen, schreibt er, können wir nichts weiter mitnehmen als dieses Buch, und daher sei es von höchster Wichtigkeit, was darin zu stehen komme. Denn aufgrund seines Inhaltes werden wir beurteilt werden. Daher komme es darauf an, das Buch unserer *conscientia* beizeiten korrekturzulesen: „Vergleichen wir also unsere Bücher mit dem Buch des Lebens, und berichtigen wir sie, wenn dort etwas anders ist“.¹

Diese Metaphorik schwankt zwischen einer öffentlichen, einer privaten, und einer vertraulichen, mir selbst verborgenen *conscientia*. Bei Ambrosius hat es den Anschein, als sei uns selbst unsere *conscientia* verschlossen, bis wir dann am Jüngsten Tag erfahren, was ‚in ihr steht‘. Sie ist hier buchstäblich ‚meine Akte‘. Wenn wir dagegen dazu aufgerufen sind, das Buch zu korrigieren, muss uns sein Inhalt bekannt sein. Der unbekannte Mystiker, der das Bild in dieser Richtung weiterentwickelt hat, war also wohl eher der Auffassung, dass die *conscientia* unsere Druckfahne darstellt, über die wir vollständig verfügen. Dem setzt er das Buch des Lebens entgegen, das offenbar begrenzt einsehbar ist und nicht von uns geführt wird.

Bernard von Clairvaux geht ebenfalls davon aus, dass die *conscientia* unser eigenes Wissen sei. Interessanterweise kennzeichnet er das beizeiten durch einen entsprechenden Zusatz: Dem Herrn entgehe nichts, selbst das nicht, was unserer *propria conscientia* verborgen sei. Daher verlasse er sich lieber nicht auf sie.²

§109 Das sollte reichen, um die allgemeine Dynamik zu kennzeichnen. Die Autoren, die sich im Mittelalter auf Augustinus beziehen, scheinen seine Rede von der uns verborgenen *conscientia* nicht weiter zu pflegen; obwohl sie sich noch findet. Vornehmlich erscheint die *conscientia* als das Wissen, über das wir auch tatsächlich verfügen. Damit wechselt das Wort nur seinen Ort, im Prinzip bleibt alles beim Alten: Es gibt Dinge über uns, die wir nicht wissen. Augustinus sagt, unsere *conscientia* erstrecke sich weiter als unser Wissen, jetzt sagt man, Gottes Wissen über uns erstrecke sich weiter als unsere *conscientia*. Eine notwendige Folge davon ist, dass die *conscientia* nun nicht mehr unfehlbar ist. Es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sie von dem abweicht, was ein idealer Beobachter über uns weiß.³

Je mehr die *conscientia* also durchschaubar wird, desto unzuverlässiger wird sie. Der Irrtum lässt sich nicht wegdefinieren: Entweder wir irren uns über die *conscientia*, oder diese irrt ‚sich selbst‘. *Nemo de conscientia sua confidat*, wie Hugo sagt:⁴ traue niemals deiner *conscientia*. Er meint damit, niemand solle sich sicher sein, keiner weltlichen Versuchung zu erliegen.

¹ Tract. de int. domo 15,24, PL 184:520B–C. ² Brief 42,22, 1963/7:118. ³ Genau genommen dürfte der Fehler nur darin bestehen, dass sich unsere *conscientia* nicht weit genug erstreckt, nicht aber darin, dass sie falsche Urteile enthält. Die Autoren, die im Mittelalter von die Fehlbarkeit unserer *conscientia* handeln, scheinen diese Feinheit nicht zu beachten. Allerdings kann auch mangelndes Wissen zu unangemessenen Urteilen führen. ⁴ De archa noe 2,4, CM 176:40.

§110 Die eben skizzierte begriffliche Verschiebung hat greifbare historische Hintergründe. Die Autoren der paulinischen Briefe konnten noch annehmen, dass die *συνείδησις* der Rechtgläubigen durch die Taufe und die Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden in einen dauerhaften Zustand der ‚Reinheit‘ übergehe.¹ Zu ihrer Zeit spielt nicht die Rechtgläubigkeit des einzelnen Christen die Hauptrolle, sondern die Wahl zwischen verschiedenen Formen des Glaubens. Noch Hilarius kümmert sich vornehmlich um die *publica conscientia*, sie will er vor dem Virus der Häresie schützen.²

Ignatius von Antiochien schreibt, wer ohne die Zustimmung der geistlichen Oberen etwas unternahme, sei ‚nicht rein in der *conscientia*‘: οὐ καθαρὸς ἐστὶν τῇ συνείδησει. Er spricht hier also nicht von der Reinheit des individuellen ‚Gewissens‘, sondern von der allgemeinen Einstellung, die der Christ ein für alle Mal mit der Taufe eingenommen hat. Wer sich der Obrigkeit widersetzt, der er sich damit doch selbst untergeordnet hat, ist für Ignatius schlimmer als einer, der überhaupt nicht glaubt.³ Ignatius versucht auf diese Weise noch, Konflikte innerhalb der Gemeinschaft der Christen durch eine einfache Regel zu vermeiden: Wer etwas dagegen hat, fliegt raus. Sein Glaube und damit die Zugehörigkeit zur Gemeinde steht insgesamt in Frage. Dieser eher verzweifelte Versuch, die Binnendifferenzen innerhalb der Christenheit auf die durch die Taufe etablierte Außendifferenz zu den ‚Unreinen‘ abzubilden, muss scheitern.

Wo das vorrangige Ziel des Apostolats erreicht war, verloren die äußeren Ränder der Glaubensgemeinschaft an Bedeutung. Es wurde bald klar, dass es mit der einmaligen Reinigung der *συνείδησις* durch die Taufe nicht so weit her war, und dass es auch nach ihr noch einiges zu bereinigen gab. Da man sich aber nur einmal taufen lassen kann, musste die fortlaufende Reinigung der *conscientia* von einer anderen Institution übernommen werden: der Beichte. Eine solche Entwicklung wird sich kaum merklich vollzogen haben, Augustinus markiert selbst einen wichtigen Schritt in ihr. Dass auch ein unvollkommener Priester Sakramente spenden könne, hat er in weiser Voraussicht gegenüber den Donatisten durchgesetzt. Das Bekenntnis seiner eigenen Unvollkommenheit in den *Confessiones* soll ebenfalls demonstrieren, dass sich mit fehlbaren Menschen Religion machen lässt.

In der Gemeinschaft der Christen vollzieht sich damit abermals der Übergang von einer Scham- zu einer Schuldkultur:⁴ Es kann nicht mehr nur darum gehen, Mitglieder aufzunehmen oder auszuschließen. Da eine Gemeinschaft nicht einfach jeden ausgrenzen kann, der gegen ihre Regeln verstößt, ist eine ‚interne‘ Konfliktregelung nötig. Das ist die Grundidee der Schuld: Wer sie trägt, nimmt gerade deswegen, wenn auch in besonderer Form, an der Gemeinschaft derer teil, die ihm diese Schuld zuschreiben. Krister Stendahl schreibt: „When the period of the European mission had come to an end, the theological and practical center of Penance shifted from Baptism, administered once and for all, to the ever repeated Mass, and already this

¹ Rm 6,3–4; Hbr 9,23–6. ² Oben S. 90. ³ Ep. ad Trallianos 7, 1849:80. ⁴ Oben S. 84.

subtle change in the architecture of the Christian life contributed to a more acute introspection“.¹

§111 Auf dieser Grundlage kam es bald zu der Vorstellung einer *conscientia* des Einzelnen als einer fortlaufend zu prüfenden und notfalls zu korrigierenden Instanz. Man konzipiert die Beichte als *examinatio conscientiae*.²

Leo der Große liefert den Grund, warum man das unter Ausschluss der Öffentlichkeit tun sollte: Wenn man die Beichte immer vor aller Ohren vollziehen würde, würde das einige abschrecken.³ Auch die Buße ist dann im Verborgenen zu leisten, wenn die Sünde heimlich begangen wurde.⁴

Hier wirkt das Argument, das Hugo für die Privatheit der *conscientia* vorbringt:⁵ Wenn die Leute sehen, dass einer sündigt, aber nicht sehen, dass er dafür büßt, könnte sie das zur Sünde verführen. Wenn sie aber gar nicht erst die Sünde sehen, sollen sie lieber überhaupt nichts davon erfahren. Es macht also Sinn, dass man sich nicht nur für die *conscientia* des Einzelnen interessiert, sondern nach Möglichkeit auch im Verborgenen. Das könnte einer der Gründe sein, aus denen das ‚schlechte Gewissen‘ als Erlebnis der Vereinzelnung geschildert wird.⁶

Für Abelard wiederholt sich die Problematik innerhalb einer neuen Form der Gemeinschaft: dem Kloster. Wenn er über die Beichte spricht, geht es ihm allerdings vor allem um die fatalen Folgen eines Irrtums durch den Beichtvater:⁷ „Einem Blinden muss niemand in die Grube folgen“.⁸ Denn die Beichte ist für ihn kein Instrument der Ausübung von Macht,⁹ sondern eine Hilfestellung, um das Urteil beim Endgericht zu mildern.¹⁰ Jede Strafe, die der Christ nicht in diesem Leben vorwegnimmt, drohe dann nämlich seiner Seele, was umso schlimmer sei.¹¹ Es liegt in der Verantwortung des Beichtvaters, einem Sünder die Strafe des Herrn durch Vorwegnahme zu ersparen, und dazu bedarf es moralischer Urteilskraft. Daher nimmt Abelard eine durchaus ‚donatistische‘ Haltung ein: Wer selbst nicht ‚rein im Gewissen‘ ist, taugt nicht zur Abnahme der Beichte.

Als das vierte Laterankonzil im Jahr 1215¹² unter Androhung von Strafe verfügte, jeder Gläubige müsse wenigstens einmal im Jahr beichten, wurde die *examinatio conscientiae* zur Routine; sie bekam auch einen anderen Sinn.¹³ Denn nun konnte es erst vorkommen, dass ein Christ zur Beichte ging, ohne so recht zu wissen, was er denn beichten solle. Er musste also befragt werden, um mögliche Sünden aufzuspüren:¹⁴ „Man muss in der Beichte die *conscientia* des Sünders so untersuchen“, schreibt Antonius von Asti, „wie ein Arzt eine Wunde, und ein Richter einen Fall“.¹⁵ Zweitens waren zwangsläufig mehr Beichten abzunehmen und es mangelte

¹ Stendahl 1976:82–3. ² Lindemann 1938:44; 86–8. ³ Brief 168,2, PL 54:1211A–B.
⁴ Müller 1892:183. ⁵ Vgl. oben S. 99. ⁶ Stoker 1925:162, Heidegger, Sein und Zeit §57, GA 2:277. Vgl. Illich 2000, Teil 2. ⁷ Ethica 69,1–81,4, CM 190:69–83. ⁸ Ethica 69,7, CM 190:70. ⁹ Ohst 1995:139. ¹⁰ Müller 1892:290. ¹¹ Ohst 1995:57; Ethica 71,5, CM 190:72. ¹² Denzinger 1991:364 Nr. 812. ¹³ Michaud-Quantin 1962:7. ¹⁴ Tentler 1974:114; Ohst 1995:246–54. ¹⁵ Astesana 5,17; Foreville 1970:418.

zuerst an geschultem Personal. In diesem Zusammenhang entstanden die Beicht-handbücher,¹ die zuerst die Form der theologischen Summen hatten, bald aber eine lexikographische Ordnung² annahmen. Die Beichtsummen waren an praktischen Fragen orientiert³ und versuchten, das relevante Wissen aus Moraltheorie und kanonischem Recht komprimiert darzustellen.

Unter solchen Bedingungen konnte die *conscientia* zum modernen ‚Gewissen‘ werden. Am Ende dieser Entwicklung steht ein Autor wie Justus Lipsius, der die *conscientia* einerseits als schmerzhaftes Erleben der eigenen Sünden definiert,⁴ andererseits als Richtschnur moralischer Bewertung.⁵

In diesem Kapitel möchte ich die Entwicklung skizzieren, die dementsprechend die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ genommen hat; dazu gehe ich zunächst wieder etliche Schritte zurück.

2 Das ‚schlechte Gewissen‘

§112 Paulus hat den Begriff *συνείδησις* nicht erfunden. Da er ihn beiläufig und ohne jeden Kommentar verwendet, muss man davon ausgehen, dass er seinen Hörern oder Lesern bereits geläufig war.⁶ Der moderne Gewissensbegriff hat trotzdem vor allem in den paulinischen Briefen seinen Ursprung.⁷

Es ist oft bemerkt worden, dass sich die ihm zugeschriebenen Schriften darin deutlich vom Rest des Neuen Testaments unterscheiden, dass in ihnen das Wort *συνείδησις* überhaupt vorkommt. Weder in der Septuaginta noch in den Evangelien fällt es ins Auge, von einer offenbar nachträglich eingefügten Episode im Johannesevangelium abgesehen.⁸ In der Apostelgeschichte kommt die *συνείδησις* einmal vor, aber hier wird es Paulus in den Mund gelegt. In seinen Briefen verwendet er es an einem Dutzend Stellen, in den nachpaulinischen Briefen findet es sich ebenso oft. Dass gerade der in Tarso, einer Hochburg der griechischen Stoa aufgewachsene Heidenapostel das Wort so gerne gebraucht, legt die Annahme nahe, dass er es von dort übernommen habe. In den Resten des griechisch-stoischen Schrifttums finden sich jedoch keine Anhaltspunkte dafür: Dort wird das Wort gar nicht verwendet.⁹ Es spricht eher einiges dafür, dass Paulus auch diesen Begriff von seinen gnostischen Gegnern in Korinth übernommen hat.¹⁰ „It was not Paul but the Corinthians who introduced *συνείδησις* into Christian theology“, schreibt Robert Jewett.¹¹ Das Schicksal der Worte *συνείδησις* und *conscientia* lag also bereits damals in den Händen von Sprechern, die uns heute weitgehend unbekannt sind.¹² Spätestens im Römerbrief

¹ Vgl. Kittsteiner 1992:176–8. ² Zuerst die Monaldina (1274). Vgl. allg. Illich 1996:102.
³ Michaud-Quantin 1962:9. ⁴ De Constantia 2,14, 1998:264. ⁵ Politicorum seu civilis doctrina 1,5,3, 1589:31. ⁶ Eckstein 1983:170. ⁷ Hofmann 1941:39. ⁸ Ioh 7,53–8,11; Stelzenberger 1963b:35. ⁹ Zucker 1928:19; Schneider 1930; Jewett 1971:420. Vgl. Bosman 2003:29–30.
¹⁰ Pierce 1955:64–5 ohne Beleg. ¹¹ Jewett 1971:421. ¹² Oben S. 45.

nutzt Paulus den Begriff allerdings für seine eigenen Zwecke; vielleicht hat er hier auch wegen seines Ursprungs in der Gerichtsrhetorik nahe gelegen.¹

Bevor ich mich nun einigen ausgewählten Paulus-Stellen zuwende, ist es eine Bemerkung wert, dass die *συνείδησις* kein unverzichtbarer Bestandteil der paulinischen Anthropologie zu sein scheint. Es ist überhaupt nicht klar, ob man den Büchern des Apostels eine einheitliche Lehre vom Menschen entnehmen kann; oberflächlich gesehen sind Begriffe wie *σάρξ*, *σῶμα*, *πνεῦμα* und *νοῦς* aber weit prominenter.² Man kann das auch an dem Umstand ablesen, dass die *conscientia* bis ins 20. Jahrhundert nicht in den einschlägigen Darstellungen der ‚paulinischen Anthropologie‘ vorkommt.³

§113 In einer Interpretation des Psalmes 90 (Septuaginta) äußert Luther einen Satz, der gut zu dem ‚Gewissen‘ der Protestanten passt: *omnis conscientia mala*.⁴ Was wir heute das ‚schlechte Gewissen‘ nennen,⁵ scheint sich auch an einer bekannten Stelle im Römerbrief deutlich zu zeigen. Paulus schreibt: „Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse“, und schließt seine Rede mit dem Ausruf: „Ich elender Mensch“.⁶ Die *distinctio* des Petrus Lombardus, die zur Vorlage für die scholastischen *conscientia*-Traktate werden sollte, handelt von dieser Stelle.⁷ Der Sache nach sieht Thomas Altizer hier die historisch erste Erscheinung einer „full and actual language of self-consciousness“, eines Selbstbewusstseins, das sich selbst als „sinful and guilty conscience and consciousness“ wisse.⁸ Das wäre eine Menge auf einmal.

Wenn Paulus hier aber wirklich selbst bekennt, dass er Schlechtes tue, dann legt er gerade kein ‚schlechtes Gewissen‘ an den Tag. Im Gegenteil scheint er die Verantwortung für das, was er tut, von sich zu weisen: „Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde“.⁹ Wie auch die *Glossa ordinaria* und die Glosse des Lombardus richtigstellen, geht es ihm hier aber weder um sein Gewissen¹⁰ noch überhaupt um sich selbst,¹¹ sondern um die Phänomenologie des Verbots. Er beschreibt die Lage eines Menschen, der erst dadurch darauf kommt, ein Gesetz zu brechen, dass er es kennt und äußerlich anerkennt. Das ist bei ihm der ‚alte Mensch‘, der so in die Schizophrenie getrieben wird: Er verurteilt sich selbst, da er einerseits eine Regel aufstellt, andererseits gerade dadurch versucht ist, sie zu verletzen.¹² „Denn ich wüsste nichts von der Lust“, schreibt er, „hätte das Gesetz nicht gesagt: Lass dich nicht gelüsten“.¹³ Mit dem ‚neuen Menschen‘ soll gerade eine solche Trennung von Vorgabe und Umsetzung des Guten überwunden werden.

Die *συνείδησις* nennt Paulus jedenfalls weder in diesem Zusammenhang noch

¹ Andersen 1992:217; vgl. Bosman 2003:249. ² Jewett 1971; MacDonald 2003:97–107.
³ Jewett 1971:402. ⁴ Dicata super Psalterium 1513–1516, WA 4:67. ⁵ Stoker 1925. ⁶ Rm 7,15–20; Jewett 1971:400. ⁷ 2 Sent. 39,3,1, 1971/1:555. ⁸ Altizer 1983:359. ⁹ Rm 7,17. ¹⁰ Glossa ordinaria, PL 114:492–4. ¹¹ Lombardus, Collectanea in Rm, PL 191:1417D.
¹² Stendahl 1976:92. ¹³ Rm 7,7; Dt 20,17.

sonst irgendwo ‚schlecht‘. Das ist bemerkenswert, weil man ihm als ehemaligem Christenverfolger doch so etwas wie ein ‚schlechtes Gewissen‘ zuschreiben sollte.¹ An die Philipper schreibt er: „Ich wurde am achten Tag beschnitten, . . . , verfolgte voll Eifer die Kirche und war untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschrieb“.² Im Brief an Timotheus³ scheint er zwar schlecht über seine Vergangenheit zu sprechen, schließt aber mit den Worten: „Aber ich habe Erbarmen gefunden, denn ich wusste in meinem Unglauben nicht, was ich tat“.⁴ Seine Vergangenheit hat Paulus hinter sich: „Ich vergesse, was hinter mir liegt“, schreibt er den Philippern, „und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt“.⁵ Alles in allem kann er in der Apostelgeschichte sagen, er lebe „bis zum heutigen Tag vor Gott mit völlig reiner *συνείδησις*“.⁶ Wie Stendahl schreibt: „The conspicuous absence of references to an actual conscience of being a sinner is surprising“.⁷

§114 Nirgends nennt Paulus selbst die *συνείδησις* schlecht. Er schreibt ihr ohnehin nur ungerne Eigenschaften zu.⁸ Die nachpaulinischen Briefe tun das dagegen ausnahmslos. Erst hier ist durchgängig von einer ‚reinen‘ oder ‚unreinen‘ *συνείδησις* die Rede. Im ersten Brief an Timotheus heißt es, der Zweck der Unterweisung sei „Liebe aus reinem Herzen, guter *συνείδησις* und ungeheucheltem Glauben“: *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*.⁹ Diese Stelle wird von Augustinus oft erwähnt und je nach Bedarf verschieden ausgelegt,¹⁰ auch bei späteren Autoren bleibt sie sehr prominent. Die *Glossa ordinaria* setzt hier *conscientia* und *spes* gleich, was aber keinen merklichen Einfluss auf die scholastischen *conscientia*-Traktate haben wird.¹¹ Den Gegensatz hierzu liefert eine ebenso prominente Stelle aus dem Brief an Titus: Der Geist und die *συνείδησις* der Irrlehrer seien „unrein“ (*inquinatae*).¹² Das bedeutet offenbar, dass sie bloß aus Gewinnsucht predigen und sich an menschlichen Gesetzen orientieren.¹³ *Conscientia* und *mens* dieser Leute sind gerade nicht deswegen unrein, weil sie sich ein schlechtes Gewissen machen, sondern weil es ihnen fehlt; sie haben ein ‚falsches Bewusstsein‘. Sie sollten zwar die Wahrheit kennen, aber „ihr unverständiges Herz wurde verfinstert“,¹⁴ durch Neid und irdisches Gewinnstreben sind sie verblendet und „dienen nicht unserem Herrn, sondern ihrem Bauch“.¹⁵ Von solchen Funktionsstörungen der *συνείδησις* spricht auch Paulus dort, wo er das Wort am häufigsten gebraucht: in den Korintherbriefen. Im ersten Brief nennt er die *συνείδησις* der christlichen Mitbrüder befleckt (*polluta*), die sich ein ‚Gewissen daraus machen‘, heidnisches Opferfleisch zu essen.¹⁶ Ihre *συνείδησις* ist erst einmal nur schwach (*infirma*), weil es ihnen an Erkenntnis mangelt:¹⁷ Sie halten den Verzehr dieses Fleisches irrtümlich für gotteslästerlich.¹⁸ *Polluta* wird sie dann dadurch, dass diese unzureichend begriffene Überzeugung

¹ Andersen 1992:207. ² Phil 3,6. ³ Nicht sicher von Paulus. ⁴ 1Tim 1,13; Stendahl 1976:89. ⁵ Phil 3,13. ⁶ Act 23,1. ⁷ Stendahl 1976:90. ⁸ Bosman 2003:198. ⁹ 1Tim 1,15. ¹⁰ Stelzenberger 1959:78–81. Das *principle of charity* beruht zum Beispiel darauf: Conf. 12,14,17ff., SL 27:224ff. ¹¹ Glossa ordinaria, PL 114:625A. ¹² 1Tit 1,15. ¹³ 1Tit 1,11–. ¹⁴ Rm 1,21. ¹⁵ 1Tim 6,4. ¹⁶ 1Cor 8,7. ¹⁷ Hilsberg 1977:149. ¹⁸ 1Cor 8,8.

ins Wanken gerät.¹ Das gilt es zu verhindern. Im Römerbrief geht es nicht nur um Opferfleisch, sondern überhaupt um Vegetarismus. Dort schreibt Paulus: Wenn ein Christ, der stark im Glauben ist, in Gegenwart eines schwachen, vegetarischen Christen Fleisch verzehrt, versündige er sich an ihm.² Allein, dass der Schwache glaubt, andere Christen täten ungestraft Verwerfliches, zieht seine *συνείδησις* in Mitleidenschaft: *honi soit qui mal y pense*. Hier deutet sich wenigstens an, dass die *συνείδησις* auf zwei verschiedene Weisen ‚unrein‘ sein kann. Erstens kann es sein, dass sie nicht so funktioniert, wie sie es sollte. Zweitens kann man sie ‚unrein‘ nennen, insofern sie mit Widersprüchen belastet ist, wie das der Fall ist, wenn jemand eine Tat für verwerflich hält, aber dennoch mit ansehen muss, wie ein ansonsten tadelloser Christ sich nicht darum kümmert. Das eigene ‚schlechte Gewissen‘, das Thomas als Missverhältnis zwischen Handlungswahl und Werturteil definieren wird,³ ist hier bereits angelegt.

Robert A. Greene⁴ lokalisiert die Entstehung des ‚schlechten Gewissens‘ in Augustins *De Civitate Dei*. Inhaltlich geht es dort eindeutig um das, was man später so nennen sollte: Den ‚Wurm‘, von dem Jesaiah in seiner Endzeitvision spricht könne man als Seelenpein oder Reue des Sünders interpretieren. „Dann wird man hinausgehen“, sagt Jesaiah, „um die Leichen derer zu sehen, die sich gegen mich aufgelehnt haben. Denn der Wurm in ihnen wird nicht sterben, und das Feuer wird niemals erlöschen.“⁵ Sinngemäß ist hier von dem die Rede, was auch Augustinus *mala conscientia* nennt: Der Grund für die ‚Seelenpein‘ ist der willentliche Abstand von Gott. Auch interpretieren Hieronymus und Origenes die Stelle durchaus als Anspielung auf das schlechte Gewissen eines Sünders.⁶ Abgesehen davon aber, dass Augustinus in seinem Kommentar nicht wörtlich von einer *mala conscientia* spricht, sondern von *poenitentia* und *dolor*, neigt er dazu, eine solche Deutung hier auch dem Inhalt nach abzulehnen: „Doch möchte ich eher annehmen, dass beide Ausdrücke [Feuer und Wurm] sich auf den Leib beziehen als keiner.“⁷

§115 Das Wort ‚*conscientia*‘ kommt auch bei Prosper von Aquitanien ins Spiel, der Augustinus den Satz zuschreibt, keine Strafe sei schwerwiegender als die *mala conscientia*.⁸ Das kann man noch gut paulinisch verstehen: Schlecht zu handeln, verdirbt den Charakter, und so werden die Sünder mit Blindheit geschlagen.⁹

Dass die *conscientia delictorum*, die Augustinus in den *Enarrationes* die größte denkbare Notlage genannt hatte,¹⁰ hier sprachlich zur *mala conscientia* wird, ist im Lateinischen ein eher harmloser Zug: Auch Seneca spricht ohne weiteres von der ‚schlechten *conscientia*‘ und meint einfach die ‚*conscientia* um Schlechtes‘.¹¹

Bald verbindet man die *mala conscientia* aber auch mit der Trübsal und Angst, von der Paulus im Römerbrief spricht.¹² Thomas a Kempis steht am Ende dieser

¹ Eckstein 1983:255. ² Rm 14,23. ³ De ver. 17,1 ad 4 pro potentia. ⁴ Greene 1991:202. ⁵ Is 66,24. ⁶ Glossa ordinaria, PL 113:1316B; zu Origenes Stelzenberger 1963a:47–55. ⁷ De civ. Dei 21,9, SL 48:774. ⁸ Liber sententiarum 192, SL 68A:302. ⁹ Rm 1,21–8. ¹⁰ En. in Ps. 45,3, SL 38:519; oben S. 95. ¹¹ Molenaar 2001:172–3. ¹² Rm 2,8.

Entwicklung, wenn er schreibt: *mala conscientia semper timida est et inquieta*, sie sei notwendig furchtsam und unruhig.¹ Suárez, oder wenigstens seine Kopisten und Herausgeber, lassen sich sogar zu einer Umdeutung der Stelle aus dem Titusbrief² hinreißen: *inquieta sunt eorum mens et conscientia*, „unruhig sind ihr Denken und ihre *conscientia*“.³

Noch Hugo wirft beide Arten der Reinheit in einen Topf: Rein sei die *conscientia* dann, wenn sie nicht schmerzt und gut funktioniert (*munda autem conscientia est quae nec de preterito iuste accusatur nec de presenti iniuste delectatur*).⁴ Um sie auseinanderhalten zu können, bedient sich Bernard einer einfachen Kreuzklassifikation. Bei ihm kann die *conscientia* gut oder schlecht und unabhängig davon ruhig oder unruhig sein.

| | | |
|--------------------|------|------|
| <i>conscientia</i> | bona | mala |
| tranquilla | | |
| inquieta | | |

Irgendwo zwischen der *bona et tranquilla conscientia*, die darin besteht, stets das Gute zu wollen und zu vollbringen und der *mala et tranquilla conscientia*, die einen völlig verdorbenen, aber selbstzufriedenen Charakter kennzeichnet, befindet sich die *conscientia* des normalen Christen.⁵

3 Die συνείδησις der Heiden

§116 Spätere Autoren sprechen in Bezug auf Paulus von einem ‚schlechten Gewissen‘, das sich bei ihm selbst nicht findet. Es liegt nahe, hier eine Wirkung der lateinischen Tradition zu sehen. Cicero spricht zwar nur an einer Stelle von der *mala conscientia*, hier aber setzt er sie ausdrücklich mit den Furien gleich.⁶ Seneca spricht ohne weiteres von einem schmerzhaften Missfallen an der eigenen Tat, wenn er ‚*mala conscientia*‘ sagt.⁷

Als handlungsleitende oder befehlende Instanz erscheint die *conscientia* aber auch in der römischen Antike nicht. Lindemann urteilt: „Nirgends, an keiner Stelle, läßt sich *conscientia* bei den Römern als die sittliche Kraft im Menschen nachweisen“.⁸ Eine solche Bedeutung ist erst bei den griechischen Vätern erkennbar.⁹ Das Mittelalter sollte die Funktion, das natürliche und göttliche Gesetz dem Menschen zu vermitteln, wiederum nicht der *conscientia*, sondern Vernunft im allgemeinen und der sogenannten *synderesis* im besonderen zuschreiben.¹⁰

¹ De imitatione Christi 2,6, 1904/2:68. ² 1Tit 1,15; oben S. 117. ³ De bonitate 12,1,1 Vivès 4:437b.
⁴ De meditatione 3, SChr 155:52. ⁵ Sentenz 3,58, 1963/6,2:97. ⁶ Cicero, Pro Sexto Roscio 24,66–7. ⁷ Brief 43,5 ad Lucilium. ⁸ Lindemann 1938:14. So auch Kähler 1878:44 und 65; Lewis 1967:190; Hilsberg 1977:153–155; zu Unrecht anders Fugier 1963:387. ⁹ Stäudlin 1824:55; Lindemann 1938:48–50. ¹⁰ Unten S. 126.

Allerdings scheint Paulus die *conscientia* bereits im Römerbrief in diesem Sinne zu verstehen: als ‚Vermögen praktischer Prinzipien‘. An die Stelle knüpft auch die Naturrechtslehre an. Suárez schreibt über das positive und natürliche Recht: *indicata est a Paulo*,¹ und noch Leibniz zitiert sie als Beleg für angeborene Ideen.²

Paulus schreibt: „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von sich aus tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihre *συνείδησις* legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, durch Jesus Christus richten wird“.³ Es ist bemerkenswert, dass er hier von *seinem* Evangelium spricht: Die Vorstellung vom Jüngsten Gericht entwickelt vor allem Paulus.

Im Griechischen steht ‚Gedanken‘ im Genitiv mit möglicherweise ablativischer Bedeutung. Paulus könnte hier also auch von einer *συνείδησις der Gedanken* sprechen (*conscientia cogitationum*).⁴ Üblicherweise sieht man hier aber zwei verschiedene Belege dafür, dass die Heiden über ein eingeschriebenes Gesetz verfügen: ihre *συνείδησις* und außerdem den Umstand, dass sich ihre Gedanken untereinander, oder auch sie sich gegenseitig anklagen und entschuldigen.⁵ Die *Sixto-Clementina* aus dem 16. Jahrhundert unterstreicht das, indem sie *cogitationes* in den Ablativ setzt: *cogitationibus accusantibus*.⁶ Dann aber sagt Paulus hier sehr wenig über die *συνείδησις*.⁷ Kähler urteilt: „Dem Wortlaute nach besteht das Zeugnis eben darin, daß das Gewissen überhaupt vorhanden ist“.⁸ Thomas sieht den Zusammenhang zwischen der *conscientia* und dem inneren Gesetz darin, dass diese einfach eine der Taten sei, durch die die Heiden das Vorhandensein des Gesetzes bezeugen.⁹

Überhaupt ist hier zu beachten, dass die *συνείδησις* nicht *den* Heiden den *Inhalt* des Gesetzes bezeugt, sondern dass sie *uns* bezeugt, dass ihnen ‚die Forderungen des Gesetzes ins Herz geschrieben sind‘.¹⁰ Aber auch wenn *conscientia* und *cogitationes* hier als gleichberechtigte, voneinander unabhängige Zeugen auftreten, dürften sie doch Gemeinsamkeiten aufweisen. „Die Syneidesis darf nicht als selbständiger Normenträger verstanden, aber auch nicht unabhängig vom Gesetz gedacht werden“, schreibt Eckstein.¹¹

§117 Eine weitere Unklarheit des lateinischen Textes ist, ob sich die Gedanken der Heiden gegenseitig anklagen oder die Heiden untereinander mit ihren Gedanken.¹² Wenn das natürliche Gesetz dadurch bezeugt wird, dass die Heiden einander gegenseitig anklagen, dann verweist Paulus hier explizit auf die Herkunft der *conscientia* aus dem Gerichtswesen. Außerdem wäre damit ein wichtiger Hinweis auf die Universalität von Handlungsbewertungen gegeben: Jedes Urteil über andere gilt

¹ De Legibus 1,3,7, Vivès 5:9a, Madrid 1:42. ² Leibniz, Nouveaux Essais, préface, Philosophische Schriften 5:42. ³ Rm 2,14–5. ⁴ Reicke 1956:159. ⁵ Kähler 1878:239. ⁶ Vulgata 1592. ⁷ Eckstein 1983:170. ⁸ Kähler 1878:229. ⁹ Thomas super Rm 2,3,219, 1959/1:39b. ¹⁰ Eckstein 1983:160–3. ¹¹ Eckstein 1983:163. ¹² Reicke 1956:160.

auch für den Urteilenden selbst. Wer anderen etwas vorwirft, erkennt eo ipso eine allgemeine Regel an. Die Stelle würde sich dadurch nahtlos in den weiteren Rahmen einfügen, denn kurz zuvor heißt es: „Worin du den anderen richtest, darin verurteilst du dich selbst“.¹ Auch wäre leicht erklärlich, zu welchem Zweck Paulus im zweiten Korintherbrief Fürsprecher sucht: Vor dem Jüngsten Gericht können ihn auch die Gedanken der anderen anklagen oder entschuldigen.²

Abelard versteht die Stelle in diesem Sinn, wenn er in seinem Kommentar einen direkten Bezug zur goldenen Regel³ herstellt: So, wie wir tun sollen, was wir von anderen erwarten, müssen wir auch einfach nur tun, was wir von allen, uns selbst eingeschlossen, erwarten.⁴ Unser eigenes Handeln unterliegt dem Urteil anderer, sofern sich darin die Anerkennung allgemeiner Regeln ausdrückt. Daher ist das Handeln *contra conscientiam* für ihn auch ein Handeln gegen das eigene Urteil über andere.

Das erklärt, warum die *conscientia* bei Augustinus teils als Wissen des Menschen, teils als Wissen des idealen Beobachters um dessen Handlungen erscheint. Dem Beginn des Römerbriefes kann man jedenfalls entnehmen, dass jede Norm, die einer für andere ins Feld führt, auch für ihn selbst gelten muss. Das bedeutet auch, dass die Maßstäbe, die Handelnde zur Beurteilung ihrer eigenen Taten verwenden, von anderen für sich in Anspruch genommen werden können. In diesem Sinn kann es also keine rein subjektiven Normen geben, die sich nur auf den beziehen, der sie anerkennt. Jede ‚subjektive‘ Norm muss vielmehr einen Anspruch erheben, der sich über den Einzelnen hinaus erstreckt. Umgekehrt kann eine Norm nur dann *normativ* wirksam werden, wenn sie anerkannt wird, also aus Sicht dessen gilt, den sie betrifft. Das wird Thomas von Aquin betonen.⁵ Wenn die *conscientia* also normativ wirksam ist, dann muss sie subjektiv und objektiv zugleich gelten. Augustinus sagt das nur anders: Sie ist ein Wissen, das ein Mensch mit Gott teilt.

§118 Mit dem Gesetz, das in die Herzen der Heiden geschrieben ist, dürfte aber auch dann, wenn sich nicht verschiedene Menschen untereinander anklagen, sondern nur verschiedene Gedanken desselben Menschen einander widersprechen, die implizite Anerkennung einer Regel durch das Handeln gemeint sein. Daher behauptet Paulus hier nicht, dass alle Menschen von Natur aus über einen Satz materialer moralischer Prinzipien verfügen. Zwar kann die *συνείδησις* hier, wie Kähler betont, „nicht in dem Sinne inhaltsleer sein, daß sie, gleichgiltig gegen jeden Inhalt des sittlichen Bewußtseins, nur den eben gegenwärtigen geltend mache“.⁶ Wenn sie aber der goldenen Regel entspricht, wie Abelard andeutet, lässt sie auch keinen derart beliebigen ‚Inhalt‘ zu. Die *conscientia* bezeugt dann nicht eine bestimmte universelle Regel, sondern die Universalität jeder Regel.

Paulus will im zweiten Kapitel des Römerbriefes zeigen, dass die Juden nicht dadurch gerechter als die Heiden sind, dass sie über das geschriebene Gesetz der

¹ Rm 2,1. ² 2Cor 4,2; oben S. 88. ³ Dan 4,15. ⁴ Ad Rm 2,15, CM 11:86. ⁵ Unten S. 125–134.

⁶ Kähler 1878:234.

Thora verfügen. Auch ohne ein geschriebenes Gesetz kann es eine sinnvolle Bewertung von Handlungen geben: „Alle, die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen“.¹ Dass die Heiden ohne Gesetz verloren gehen, ist den Juden, zu denen er spricht, selbstverständlich.² Probleme dürften sie dagegen mit der umgekehrten Behauptung gehabt haben: Es gelte auch, dass alle, die ohne Gesetz richtig handeln, Lob verdienen. Als solche, die auch ohne Gesetz Lob verdienen, kommen die Heiden hier ins Spiel.

Wichtig ist, dass es auch ohne Gesetz geht. Wenn Paulus also davon spricht, dass den Heiden das Gesetz ins Herz geschrieben sei, dann kann das nur eine andere Form sein, das *Fehlen* eines geschriebenen Gesetzes zu benennen.³ Paulus spricht ja auch von der geistigen Beschneidung, und meint selbstverständlich nicht die Entfernung einer ‚inneren Vorhaut‘.⁴ Die Heiden sind überhaupt nirgends beschnitten, und sie haben auch überhaupt nirgends das Gesetz der Thora. Sie verfügen über ein funktionales Äquivalent, oder sogar etwas Besseres.

Darüber hinaus macht die Rede von einem ungeschriebenen Gesetz, auch wenn Paulus es nicht *ἄγραφος νόμος* nennt,⁵ auf Anhieb weit mehr Sinn als die von einer geistigen Beschneidung. Hier kann Paulus sogar auf jüdische Traditionen zurückgreifen.⁶ Wenn man annimmt, dass er sich auf das bezieht, was wir heute Gewohnheitsrecht nennen, wird vollends offenbar, in welcher Weise gerade die Gedanken der Heiden dessen Existenz bezeugen. Denn solches Recht beruht auf wiederholtem Handeln (*consuetudo*), das von der Überzeugung seiner Rechtmäßigkeit getragen wird (*opinio iuris sive necessitatis*). Nicht zufällig wurde das Gewohnheitsrecht lange Zeit mit dem ‚Völkerrecht‘, dem *ius gentium* gleichgesetzt; das ist gerade das Recht, das man auch Heiden (*gentiles*) zugesteht.⁷ Wenn man die Unterscheidung akzeptiert, die Suárez zwischen dem natürlichen Recht und dem Gewohnheitsrecht trifft, dann ist die Stelle aus dem Römerbrief eher auf das erstere zu beziehen: das ungeschriebene, aber veränderliche Recht.⁸

Nun kann sich Gewohnheitsrecht nicht allein durch wiederholtes Handeln bilden, sondern nur, sofern dieses von der Überzeugung seiner Rechtmäßigkeit getragen wird.⁹ Die Gedanken der Heiden leisten also weit mehr, als das eingeschriebene Gesetz zu bezeugen: Sie machen es aus. Sie entsprechen den Regeln, die sich in ihrem Handeln ausdrücken und die sie bei Bedarf formulieren können; dass die Gedanken sich gegenseitig anklagen, bedeutet dann nur, dass sie nicht immer kohärent sind.¹⁰ Man kann also sagen, dass die *conscientia* die Anerkennung des Gesetzes bezeugt, das sich in dem Handeln der Heiden zeigt, sofern es von einer Überzeugung seiner Rechtmäßigkeit getragen ist.

¹ Rm 2,12. ² Eckstein 1983:146–8. ³ Vgl. Ambrosius, De paradiso 8,39, CSEL 32,1:296.

⁴ Rm 2,29. ⁵ Eckstein 1983:156; vgl. Bosman 2003:246 & 251. ⁶ Stulmacher 1989:41.

⁷ Hehl 1980:61. ⁸ De legibus 2,19,2–6, Vivès 5:166b–8a, Madrid 4:126–31; vgl. Copleston 2003/3:391. ⁹ Das ist der Grund, aus dem eine Supermacht gegen das Völkerrecht verstoßen kann, ohne bereits dadurch Präzedenzfälle zu schaffen. Der Verstoß muss dazu nur offensichtlich genug sein. ¹⁰ Vgl. Bosman 2003:250.

Im Römerbrief ist also in einem Sinne von einem Vermögen praktischer Prinzipien die Rede: Die *conscientia* ist vergleichbar mit dem, was die Heiden tun, wenn sie sich gegenseitig Vorwürfe machen, mit den Überzeugungen, durch die ihre Gewohnheiten getragen sind. Nichts deutet aber darauf hin, dass die *conscientia* selbst ein Wissen um das natürliche Gesetz wäre, geschweige denn ein Wissen um konkrete Werte oder Normen. Die Stelle ist überhaupt wenig aussagekräftig. Wir wissen nur so viel:

- (P2) Wer eine *συνείδησις* hat, von dem müssen wir annehmen, dass er auch bestimmte Normen implizit anerkennt.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass bei Paulus die Reinheit der *conscientia*, nicht aber das schlechte Gewissen im modernen Sinne ein Thema ist. Letzteres ist aber in der Rede von Widersprüchen, mit denen eine unreine *conscientia* belastet ist, bereits angelegt. Zweitens bezeugt die *conscientia* kein tatsächliches Gesetz, aber immerhin die Anerkennung der Gesetzmäßigkeit, die in wiederholtem und als richtig akzeptiertem Handeln zum Ausdruck kommt. Damit gehe ich zum mittelalterlichen *conscientia*-Diskurs über.

§119 Wenn Abelard schreibt, dass nur das eine Sünde sein könne, was jemand entgegen seiner *conscientia* tut,¹ dann schließt er an die eben behandelte Stelle im Römerbrief an. Genau genommen schreibt er das nirgends, aber es folgt aus seiner Argumentation. Wenn wir nicht gegen unsere *conscientia* handeln, schreibt er in der *Ethica*, könne uns keine Schuld zugeschrieben werden.² Umgekehrt ist, wie auch Paulus an einer bekannten Stelle im Römerbrief sagt, alles Sünde, was wir entgegen unserer eigenen Überzeugung tun: *omne autem quod non ex fide peccatum est.*³ Abelard ist nicht der Erste, der an dieser Stelle *conscientia* für *fides* einsetzt. „Bereits die Väter thun das“,⁴ wenn auch nicht Augustinus.⁵ Eine entsprechende Erklärung ist weit verbreitet: *quod non est ex fide, id est quod est contra conscientiam.*⁶

Wenn Abelard darin auch über die übliche Auffassung hinausgeht, dass er sich keine Sünde im Einklang mit der *conscientia* vorstellen kann, scheint er von einer halbwegs geläufigen Bedeutung des Wortes auszugehen: Wissen oder Überzeugung des Handelnden. In diesem Sinn verwenden nicht nur er, sondern auch Bernard von Clairvaux und John of Salisbury die Wendung *ex nostra loquamur conscientia*: „meines Wissens oder meinem Urteil zufolge“.⁷ Noch im 16. Jahrhundert lässt sich ein solcher Sprachgebrauch belegen,⁸ Als Überzeugung zeigt sich die *conscientia* ja bereits bei Paulus: Unrein ist sie, wenn meine Überzeugungen ins Wanken

¹ Kittsteiner 1992:236. ² *Ethica* 37,2, CM 190:36. ³ Rm 14,23. ⁴ Kähler 1878:295.
⁵ Stelzenberger 1959:69. ⁶ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,3 arg.1; Duns Scotus in 2 Sent. 39,2 ad Henrici 2, Opera Vaticana 8:461; Biel, *Collectorium* 2:666L; Suárez, *De bonitate* 12,1,3, Vivès 4:437b. Vgl. Lombardus, *Collectanea in Rm*, PL 191:1519C. ⁷ Abelard, *Dialogus*, 1970:92; Bernard, *Brief* 233,2, 1963/8:106; Salisbury, *Brief* 209, *Letters* 2:332. ⁸ Lewis 1967:203; Davies 1990:4.

geraten.

Abelard scheint also eine klare Lösung anzubieten, was die Frage nach dem Verhältnis von objektiver und subjektiver Norm angeht. Sünde ist bei ihm ein Handeln *genau* dann, wenn es den Normen und Regeln widerspricht, die der Handelnde selbst anerkennt. Das Wissen Gottes, das der Mensch nicht mit ihm teilt, kann nicht relevant sein.

An einigen Stellen kann man jedoch beobachten, wie Abelard die Radikalität seiner Haltung zurücknimmt. Was die *conscientia* bei ihm ‚sagt‘, ist nicht immer das, was der Handelnde tatsächlich in Betracht zieht. Vielmehr ‚sagt‘ sie das, was ein verständiger Mensch nach hinreichender Überlegung sagen *müsste*.¹

Daher kann die Missachtung der *conscientia* auch eine Form von Nachlässigkeit darstellen, eine selbstverschuldete Unmündigkeit oder Selbsttäuschung. Im achten Brief an Heloise verweist Abelard auf den Prediger:² „Sei nicht schnell mit deinem Munde und lass dein Herz nicht eilen“,³ „es ist besser, du gelobst nichts, als dass du nicht hältst, was du gelobst“.⁴ Was der derart Fahrlässige übersieht, sind die einander verklagenden oder entschuldigenden Gedanken aus dem Römerbrief: Implikationen und Präsuppositionen seines Handelns. Wer *contra conscientiam* handelt, denkt nicht genügend über das nach, was er tut.⁵ An dieser Stelle zeigt sich doch wieder ein Aspekt dessen, was bei Augustinus als Gottes Wissen über den Handelnden auftrat: Seine *conscientia* handelt auch von dem, was er de facto nicht in Betracht zieht.

§120 Dementsprechend unterscheidet Abelard im Römerbriefkommentar zwischen einem, der aufgrund entschuldigbarer Unkenntnis die Unwahrheit spricht, und dem, der wissentlich lügt, also gegen seine *conscientia* spricht.⁶ Die Lüge scheint einer der klarsten Fälle von Handeln gegen die eigene *conscientia* zu sein. Auch Hugo wird folgende Bemerkung zum zweiten Korintherbrief nachgesagt: „in der Schrift gilt allein der als Lügner, der *contra conscientiam suam* spricht“.⁷ Später definiert Raimundus Lullus die Lüge genauso: „Zu lügen ist eine Haltung, durch die ein Mensch gegen die *conscientia* lügen will“.⁸ Montaigne führt „die Grammatiker“ für eine entsprechende Definition an: *la definition du mot de mentir en Latin, d’ou nostre François est party, porte autant comme aller contre sa conscience*.⁹ Descartes spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von der *conscientia*: *mentiri, sive contra mentem & conscientiam loqui*.¹⁰

Diese Gepflogenheit lässt sich allerdings nicht sehr weit zurückverfolgen. Ursprünglich wurde *mentiri* einfach etymologisch als *contra mentem ire* gedeutet,¹¹ nicht aber als Rede *contra conscientiam*. Isidor von Sevilla meint mit *mens* außer-

¹ Dialogus, 1970:44, 50, 61 & 118. ² Brief 8, McLaughlin 1956:269. ³ Eccl 5,1. ⁴ Eccl 5,4.
⁵ Hennig 2003. ⁶ Abelard, Expositio in Rm 3 zu Rm 9,1, CM 11:229. ⁷ Qu. & decis. in 2Cor 1,12, PL 175:378C–D. ⁸ Ars abbreviata praedicandi 3,3, versio latina 1, CM 80:79. ⁹ Essais 1,9, 1965/1:35. ¹⁰ AT 7:525; 527; AT 8B:98. ¹¹ Angelica s.v. mendacium 1518:204va; Ernout&Meillet 1951:606 s.v. mens.

dem nicht das eigene bessere Wissen, sondern die Meinung der anderen: ‚*mendax*‘ nenne man den, der die *mens* eines anderen täuscht.¹

Einschlägig ist die Behandlung der Lüge durch Thomas von Aquin. Er fragt, ob jede Lüge eine Todsünde sei, und schließt, sie sei es jedenfalls dann, wenn der Lügende *contra conscientiam* handle: *per accidens potest eis mortale fieri errantem, ut si fiat contra conscientiam.*² Damit setzt er die Lüge aber gerade nicht mit der Rede *contra conscientiam* gleich. Er kann hier nicht einfach die eigene Überzeugung des Lügners meinen, wenn er von der *conscientia* spricht. Denn dass nur derjenige lügt, der sagt, was er selbst für falsch hält, ist und bleibt die einschlägige Definition der Lüge. Wenn Thomas sagt, die Lüge sei *wenigstens* dann eine Sünde, wenn sie *contra conscientiam* erfolge, macht er offenbar einen Unterschied.

4 Thomas über die *conscientia*

§121 Dass es eine Sünde sei, gegen die eigene *conscientia* zu handeln, entnahm man der bereits erwähnten Passage aus dem Römerbrief.³ Dem Satz des Paulus wurde oberste Priorität eingeräumt. Dabei stand einerseits fest, dass die *conscientia* fehlbar ist. Denn im Johannesevangelium heißt es: „Es kommt die Stunde, da jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten.“⁴ Andererseits hatte Augustinus die Sünde als Verstoß gegen ein tatsächliches göttliches Gebot definiert: *Ergo peccatum est factum vel dictum contra aeternam legem.*⁵ Also musste sowohl der Verstoß gegen eine subjektive als auch die Verletzung einer objektiven Norm als Sünde gelten.

Für die *conscientia*-Traktate der Hochscholastik ergaben sich damit die Probleme, in deren Bearbeitung sie nicht selten gipfelten: ob eine irrende *conscientia* verpflichte und wann sie entschuldige. Schulmäßig ist die Lösung der Franziskaner,⁶ dass die *conscientia* den Handelnden vor allem dazu verpflichte, ihre Integrität und Reinheit zu prüfen. Bonaventura schreibt, dass sie nicht dazu verpflichten könne, gegen ein tatsächliches Gebot Gottes zu handeln. Dennoch sei es immer falsch, gegen ein Gebot der eigenen *conscientia* zu handeln.⁷ Also verpflichte sie jeweils zu Verschiedenem: Solange sie nicht mit einem göttlichen Gebot in Konflikt gerate, verpflichte sie zu ihrer Befolgung, andernfalls dazu, selbst korrigiert zu werden: *sic igitur patet, quod omnis conscientia aut ligat ad faciendum quod dictat, aut ligat ad se deponendum.*⁸

Das Problem, das ein Autor wie Thomas mit dieser Lösung hat, liegt auf der Hand: Niemand weiß genau, zu was ihn seine *conscientia* verpflichtet, solange sie etwas befiehlt. Denn um zu wissen, ob wir ihr folgen sollen, müssen wir bereits

¹ Isidor, *Etymologiae* 10,175; vgl. Goclenius 1613:681b s.v. mendacium. ² Thomas in 3 Sent. 38,1,4 ad 4. ³ Rm 14,23, oben S. 123. ⁴ Joh 16,2. ⁵ Augustinus, *Contra Faustum* 22,27, PL 42:418. ⁶ Hofmann 1941:155–64. ⁷ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,3 ad s.c.3. ⁸ In 2 Sent. 39,1,3 c.a.

wissen, ob sie fordert, was auch *objektiv* geboten ist. Wenn wir das aber wissen, wissen wir, was wirklich geboten ist, und brauchen keine anders lautende *conscientia* mehr, die uns ein solches Wissen vermittelt.¹ In der gewünschten Weise kann die *conscientia* also nur von außen korrigiert und bewertet werden.

Bonaventura löst das Problem aus einer Beobachterperspektive, hilft aber nicht den Betroffenen. Das gilt jedenfalls für Luther: Das „*depone conscientiam, Martine*“, das man ihm auf sein berühmtes „hie stehe ich“ erwiderte, hat seine Überzeugung offenbar nicht ins Wanken gebracht.²

Bevor ich die Einzelheiten der thomanischen Position darstelle, soll es kurz um den Hintergrund gehen, vor dem Thomas die Frage nach der verpflichtenden Kraft der irrenden *conscientia* löst.

§122 Der Diskurs, innerhalb dessen Thomas die *conscientia* behandelt, schließt an eine Stelle im Hesekeel-Kommentar des Hieronymus an. Dort meinte man, einen Hinweis auf ein sonst unerwähntes Phänomen zu entdecken: die sogenannte *synderesis*. Hieronymus beschreibt dort die *συνείδησις* als „Funken der *conscientia*“, der auch nach dem Sündenfall intakt geblieben sei.³ Zu dem Begriff ‚*synderesis*‘ kam es höchstwahrscheinlich durch einen Schreibfehler.⁴

Lombardus führt die Stelle an, ohne selbst den Begriff zu verwenden.⁵ Da aber die *Glossa ordinaria* zu Hesekeel den Text von Hieronymus enthielt, war dieser leicht greifbar und es wurde üblich, sich in den Sentenzenkommentaren (In 2 Sent. 39) mit der *synderesis* auseinanderzusetzen.⁶ Aus diesem Anlass wurde dann auch die *conscientia* Gegenstand von Traktaten.

Während man der Glosse entnahm, dass die *synderesis* die obersten handlungsleitenden Grundsätze liefere und weder beeinflussbar noch vergänglich sei, wurde die *conscientia* als moralisches Urteilsvermögen oder Urteil konzipiert, das Fehlern unterliegen könne und eher mit den konkreten Einzelentscheidungen zu tun habe. Die Extension des Begriffes ‚*conscientia*‘ war also schon einmal dadurch beschränkt, dass man die Grundkenntnis praktischer Prinzipien und das Wissen um das natürliche Recht bereits der *synderesis* zugeschlagen hatte.⁷

§123 Auf der Ebene der konkreten Handlungen wurde der *conscientia* ihr Gegenstand von aristotelischen Begriffen wie *prudentia* und *electio* streitig gemacht. Bei Aristoteles konnte man eine Handlungstheorie ganz ohne *conscientia* finden. Auch in der thomanischen Handlungstheorie spielt die *conscientia*, wie oft bemerkt worden ist, eine Nebenrolle.⁸ Seine *conscientia*-Traktate machen eher den Eindruck einer theoretischen Pflichtübung.⁹

Ihre klassische Form erhielten die *conscientia*-Traktate bei Alexander von Hales,

¹ Lottin 1942–1960/2,1:404.

² Luther, Verhandlungen zu Worms 1521, WA 7:893.

³ Hieronymus in Hiezechielem 1,1,7, SL 75:12

⁴ Leiber 1912; Waldmann 1938;

Potts 1982:5–10; Mager 1999:39–44.

⁵ Lombardus, 2 Sent. 39,3,3, 1971/1:556.

⁶ Hofmann 1941:19–26.

⁷ Hofmann 1941:29.

⁸ Kluxen 1998:34; Rhonheimer 1994:383;

Mager 1999:74.

⁹ Hofmann 1941:26.

der drei mögliche Bedeutungen des Wortes unterscheidet: Erstens könne es für einen mitgewussten Inhalt stehen (*quod conscimus*), zweitens den Habitus des Mitwissens bezeichnen (*quo conscimus*) und drittens die Potenz, deren Leistung das Mitwissen ist (*ipsa potentia consciens*).¹

Erste zu stellende Frage war daher, ob die *conscientia* ein Habitus oder eine Potenz sei. Albertus Magnus antwortet zuerst mit einem ‚weder noch‘,² und dieser Position schließt sich Thomas an.

Etymologisch deutet er das Wort als Anwendung allgemeinen Wissens auf eine konkrete Handlung: Sie sei gleichsam ein Wissen mit anderem (*cum alio scientia*), weil in ihr allgemeines Wissen auf eine einzelne Handlung angewendet werde.³ Er deutet das *con-* also als Bezug auf einen Gegenstand des Wissens, nämlich eine konkrete Handlung. Gelegentlich bezeichnet er die *conscientia* aber auch als ein *simul scire* oder eine *collatio*.⁴ Damit scheint ein bloßes Zugleich-Wissen (Typ c)⁵ gemeint zu sein.

Als Bezug von Wissen auf etwas anderes, schreibt Thomas nun, könne die *conscientia* weder ein Habitus noch eine Potenz sein, sondern nur ein Akt.⁶ Es geht Thomas um ein Urteil, das mein Handeln in einem echten Sinne begleitet: Die *conscientia* stiftet eine Beziehung zwischen einem jetzt verfügbaren Wissen und einer gegebenen Handlung, um diese zu bezeugen oder zu bewerten. Die *conscientia* handelt also von einem konkreten Akt in einer allgemeinen oder generischen Form und sie hat „reflektiven Charakter“.⁷

Die Anwendung von Wissen scheint generell in der Ausübung einer Fähigkeit zu bestehen: Meine Französischkenntnisse kann ich anwenden, indem ich französisch spreche. Thomas meint hier jedoch nicht nur die Anwendung *von* etwas, sondern die Anwendung *auf* etwas, so wie man sagt, jemand appliziere einen Klebstoff. In der *conscientia* wird ein Wissen an ein Tun herangetragen. In der *Summa Theologiae* schreibt er genauer, die *conscientia* bewirke eine Hinordnung des Wissens auf etwas: *importat ordinem scientiae ad aliquid*.⁸

§124 Wie die *applicatio scientiae* erfolgt, erläutert Thomas oft, ebenfalls in Anschluss an Albert,⁹ anhand des praktischen Syllogismus. Natürlich kann sich die *conscientia* nicht *nur* beim Vollzug eines solchen Schlusses zeigen; es mag andere Weisen geben, Wissen auf eine Handlung anzuwenden. Aber anhand des praktischen Schlusses lässt sich die Funktion der *conscientia* anschaulich und klar beschreiben. Der Obersatz eines (typischen, thomanischen) praktischen Syllogismus wird von der *synderesis* geliefert und besteht in einem sehr allgemeinen Gebot. Der Untersatz beschreibt die hier und jetzt vorliegenden Umstände und kann einer beliebigen Wissensquelle entstammen.¹⁰ Diese Prämissen können nun im Vollzug des

¹ Alexander, S.th. 1a2ae 4,1,2,3,4, membrum 2, cap. 1 c.a. ² Albert, De homine 72,1, Vivès 35:598–9. ³ Thomas in 2 Sent. 24,2,4 c.a. ⁴ De ver. 17,1 s.c.2 (pro actu). ⁵ Oben S. 71–73.
⁶ Kennedy 1963:73. ⁷ Rhonheimer 1994:383. ⁸ S.th. 1a 79,13 c.a. ⁹ De homine 72,1 c.a., Vivès 35:599a. ¹⁰ Quodlibeta 3,12,1 c.a.

Schlusses angewendet werden, und zwar auf die Handlung, die sich als Konklusion ergibt. Die Darstellung im Sentenzenkommentar geht noch davon aus, dass der Obersatz unmittelbar von der *synderesis* stamme, für spätere Fassungen gilt das jedoch nicht mehr unbedingt.¹ Das praktische Prinzip, aus dem weiterhin jeder praktische Schluss seine Kraft wenigstens mittelbar bezieht, muss nicht immer direkt aus der *synderesis* stammen, sondern es kann sich um eine Ableitung handeln.² Dabei können sich Fehler einschleichen, da zur Konkretisierung eines allgemeinen Prinzips auch Wissen verwendet werden muss, das nicht selbst aus der *synderesis* stammt.³

So weit unterscheidet sich die *conscientia* nicht von der Klugheit (*prudentia*):⁴ auch diese ist ein Wissen, das sich auf konkrete Handlungen bezieht. Im Sentenzenkommentar schreibt Thomas jedenfalls, das Wissen, das sich auf eine einzelne Tat beziehe und sie anleite, gehöre zur Klugheit.⁵

§125 Die Anwendung von Wissen auf etwas, schreibt Thomas in *De Veritate*, könne auf zwei verschiedene Weisen geschehen. Erstens, indem wir erwägen, ob eine Handlung geschehe oder geschehen sei, zweitens, indem wir fragen, ob sie gut oder schlecht sei. Die *conscientia* bezeugt also einerseits, ob wir etwas getan haben oder nicht (*recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse*).⁶ Andererseits bewertet sie mein Handeln. Beide Funktionen kann man vielleicht in dem folgenden Satz zusammenfassen.

(T1) Die *conscientia* bezeugt das Gelingen einer Handlung.

Denn eine Handlung kann auch insofern ‚gelingen‘ genannt werden, als sie moralisch gut ist. Das ist aber eben nicht der einzige Maßstab, nach dem die *conscientia* urteilt. Thomas definiert sie sogar allgemein als „rein kognitiven Akt“: Es handle sich um die Einsicht, welche Handlung sich aus den Prämissen eines praktischen Schlusses ergebe.⁷ In den *Quodlibeta* schreibt Thomas, dass das Wissen, das durch die *conscientia* auf mein Handeln angewendet werde, einer beliebigen Quelle entstammen könne, wie etwa dem Gedächtnis.⁸

Neben der offenbar umgangslateinischen Wendung *hoc non esse factum de conscientia mea* führt Thomas zwei entsprechende Schriftstellen an, die auch jeder andere Scholastiker in diesem Zusammenhang nennt.⁹ Die Stelle aus dem Buch *Genesis*, an der Josefs Brüder ihrer Verwunderung Ausdruck verleihen, dass ohne ihr Wissen Geld in ihre Säcke gelangt ist, lautet in der Vulgata-Übersetzung: *non est in nostra conscientia quis eam posuerit in saccis nostris*.¹⁰ Im *Kohelet* heißt es: *scit enim tua conscientia quia et tu crebro maledixisti aliis*, „auch deine *conscientia*

¹ De ver. 17,1 c.a. ² S.th. 1a2ae 100,1 c.a. ³ S.th. 1a2ae 76,1 c.a.; In 4 Sent. 15,32,1 c.a.; Welzel 1976 Abschn. 1. ⁴ S.th. 1a2ae 57,4–5. ⁵ In 3 Sent. 33,2,5 ad 1. ⁶ S.th. 1a 79,13 c.a. ⁷ In 2 Sent. 24,2,4 ad 2. ⁸ Quodlibeta 3,12,1 c.a. ⁹ Hofmann 1941:48–51. ¹⁰ Gn 43,22 laut De ver. 17,1 c.a.; hebr. וְנָתַן לָנוּ אֱלֹהֵינוּ (wir wissen nicht), gr. οὐκ οἶδαμεν. Vgl. Lindemann 1938:31.

weiß, dass du andere verleumdet hast“.¹ Wenigstens der letzteren Stelle lässt sich entnehmen, dass die *conscientia* ein Wissen um die Zurechnung einer Tat ist.

§126 Abgesehen davon, dass Thomas die *conscientia* nicht ausdrücklich als Vollzug des praktischen Schlusses definiert, wäre damit also auch noch nicht alles gesagt: Sie müsste wenigstens von der Klugheit und der Wahl einer Handlung unterschieden werden.² Denn wie die Klugheit hat sie mit dem Vollziehen praktischer Schlüsse zu tun. Und von der Handlungswahl unterscheidet sie sich jedenfalls nicht dadurch, dass sie mehr mit Moral zu tun hätte.

Der Unterschied zwischen *conscientia* und Klugheit ist nicht immer klar erkennbar,³ in *De Veritate* benennt Thomas ihn aber ausdrücklich.⁴ Er liegt einfach darin, dass die Klugheit ein Habitus ist, die *conscientia* nicht. Als *recta ratio agibilium* handelt die Klugheit von einer Menge möglicher Handlungen.⁵ Gegenstand der *conscientia* wie der Handlungswahl ist dagegen je eine konkrete Handlung.⁶

Die Handlungswahl, schreibt Thomas, bestehe in der Anwendung einer Erkenntnis auf ein Streben: *applicatio cognitionis ad affectionem*.⁷ Auf dem Umweg über das Strebevermögen kommt es dann zur Realisierung der gewählten Handlung. Die Handlungswahl bringt also effektiv, aber mittelbar die Handlung hervor.

Ein Wissen lässt sich aber nicht ohne weiteres auf ein Streben anwenden. Die Handlungswahl kann einerseits durch Ablenkung und Zerstreuung verfälscht werden, andererseits durch die Überbetonung des gewählten Zieles.⁸ Da allgemeine praktische Prinzipien auch immer einen Interpretationsspielraum zulassen,⁹ kann die Handlungswahl vor allem dadurch beeinflusst werden, dass die Prämissen unangemessen gewichtet werden. Ein praktischer Syllogismus zeichnet sich ja ohnehin dadurch aus, dass er die Konklusion nicht eindeutig erzwingt.¹⁰ Charakteristisch ist, dass eine zusätzliche Prämisse das Ergebnis ändern kann. Daher kann die Gewichtung der Prämissen das Ergebnis entscheidend beeinflussen.

Der Unterschied zwischen der Handlungswahl und der *conscientia* besteht nur darin, dass die *conscientia* das Tun, das ihr Gegenstand ist, *nicht* effektiv bewirkt.

(T2) Die *conscientia* bewirkt nicht die Handlung, von der sie handelt.

Das Wissen, das mit den Prämissen eines praktischen Schlusses gegeben sein kann, wendet die *conscientia* nicht auf das Strebevermögen an, sondern auf eine bereits erfolgte oder in Angriff genommene Handlung. Die *conscientia* begleitet also die Handlungswahl, so dass der praktische Schluss zweifach ausgeführt wird. Das Wissen, das die Handlungswahl auf das Strebevermögen ‚appliziert‘, um eine Handlung zu veranlassen, wendet die *conscientia* in einem zweiten Schritt auf die gewählte

¹ Eccl 7,23; gr. καρδία. ² Urdanoz 1952:537–44. ³ Thiry 1939:64. ⁴ Vgl. Rhonheimer 1994:383–401; Mager 1999; Schwartz 2001:187–98. ⁵ De ver. 17,1 arg.1 & 2 contra habitum; Lehu 1925:160. ⁶ In 2 Sent. 24,2,4 ad 2; Lehu 1925:161. ⁷ De ver. 17,1 ad 4 pro potentia; Rhonheimer 1994:388–90. ⁸ S.th. 1a2ae 77,1 c.a. ⁹ S.th. 1a2ae 94,4 c.a. ¹⁰ Anscombe, Intention 33, 1957:60–1.

Handlung selbst an.

Da die *conscientia* aus verhältnismäßig neutraler Perspektive erfolgt, kann es zu einem Missverhältnis zwischen dem Vollzug und der Beurteilung einer Handlung kommen. Dann spreche man von einer *mala conscientia*, schreibt Thomas, dem ‚schlechten Gewissen‘.¹ Der *error electionis* ist vom *error conscientiae* zu unterscheiden.² Wenn man so will, handelt die *conscientia* weniger mittelbar von der gewählten Handlung: Sie nimmt keinen Umweg über das Strebevermögen.

Die *conscientia* muss im Übrigen nicht gleichzeitig mit einer Handlungswahl vollzogen werden: Auch auf vergangene oder erst geplante Handlungsentscheidungen kann sie sich beziehen.³ Dann hat sie es offenbar mit einer vorgestellten oder erinnerten Handlungswahl zu tun.

Da die *conscientia* auf denselben Prämissen beruht wie die Handlungswahl und das Urteil der Klugheit, gibt es keine habituelle *conscientia*, keine besondere Haltung, die durch Vollzug der *conscientia* ein- oder ausgeübt würde.⁴ Zwar räumt Thomas im Sentenzenkommentar ein, dass man bisweilen von einem derartigen Wissen spreche. Das tun die Franziskaner. Alexander von Hales spricht von einem Habitus namens *conscientia*,⁵ Bonaventura verweist darauf, dass auch ‚*scientia*‘ einen Habitus bezeichne: *dicendum, quod est habitus potentiae cognitivae*.⁶ Thomas entgegnet, es handle sich um ungenaue Rede,⁷ in der ein Akt mit seinem Resultat vermengt werde.⁸ Die Habitus, die der *conscientia* zugeordnet werden können, können entweder nicht geübt werden, wie die *synderesis*, oder sie handeln nicht von Sittlichem im engeren Sinne.

5 Irrende *conscientia*

§127 Nun zum Problem der irrenden *conscientia*. Die *conscientia* unterliegt generell weniger leicht einem Irrtum als die Handlungswahl, weil sie nicht so direkt wie diese mit dem Strebevermögen zusammenhängt. Dass sie dennoch irren kann, liegt daran, dass sie keine besondere Form des Wissens darstellt, sondern nur eine besondere Anwendung gewöhnlichen Wissens. Wenn eine der Prämissen direkt aus der *synderesis*, dem Vermögen praktischer Prinzipien stammt, ist auch hier jeder Irrtum ausgeschlossen. Denn die *synderesis* liefert keine falschen Prämissen.⁹ Zum Irrtum kann es aber bereits bei dem Versuch kommen, die allgemeinen Regeln der *synderesis* zu konkretisieren.

Der niedere Verstand, der das Wissen um die näheren Umstände der Handlung liefert, kann ebenfalls irren. Ein Irrtum im Schließen kann drittens auch dadurch ent-

¹ De ver. 17,1 ad 4 pro potentia. ² In 2 Sent. 39,3,2 arg.5 & ad 5. ³ De ver. 17,1 c.a.; S.th. 1a 79,13 c.a. ⁴ Thomas in 2 Sent. 24,2,4 ad 6; Hofmann 1941:53–60. ⁵ Alexander, S.th. 1a2ae 4,1,2,3, tit. 4, membrum 2, cap. 1 c.a.. ⁶ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,1 c.a. ⁷ Thomas in 2 Sent. 24,2,4 ad 4. ⁸ De ver. 17,1 ad 7 pro potentia. ⁹ De ver. 17,2 c.a.

stehen, dass der Schluss falsch vollzogen wird.¹ In dieser Weise wird vor allem die Handlungswahl (*electio*) zum Irrtum verleitet; was die *conscientia* angeht, schränkt Thomas ein: „Insofern die *conscientia* das erinnert, wogegen der Wille verstößt, ist sie ein [wirklicher] Zeuge, der gleichsam den Willen dafür anklagt, dass er ihr nicht gehorcht. Und darin irrt sie nicht, denn gegen die *conscientia* zu handeln ist Sünde“.² Hier bringt es die Autorität ihres Zeugenstatus mit sich, dass sie nicht irrt, ebensowenig, wie jemand irrt, wenn er einen Befehl erteilt. Sie kann allerdings auf eine andere Weise versagen, nämlich wiederum genauso, wie ein Befehlender irrt, der einen unangemessenen oder unmoralischen Befehl erteilt. Also besitzt die *conscientia* eine gewisse Autorität oder kontrafaktische Stabilität. Wenn ihr Urteil, dass ich jetzt etwas tue oder tun sollte, nicht mit dem übereinstimmt, was ich tatsächlich tue, dann liegt der Fehler zunächst immer auf Seite des Tuns.

Sie kann also nur dadurch ins Unrecht gesetzt werden, dass man vor dem Hintergrund weiterer Normen nach der Legitimität ihres Urteils fragt. Ein Irrtum der *conscientia*, schreibt Thomas in *De Veritate*, zeige sich im Vergleich mit dem „Spruch der *synderesis*“.³ Der kann aber nicht anders als vermittelt der *conscientia* wirksam werden. Denn „niemand ist an ein Gebot gebunden“, schreibt Thomas, „außer vermittelt eines Wissens um dieses Gebot, und daher ist der, der keine Kenntnis von dem Gebot haben kann, nicht durch es verpflichtet“.⁴ Zwischen einer Norm und ihrer verpflichtenden Wirkung steht also immer auch die *conscientia*: die Aktualisierung des Wissens darum.⁵ Das alles bedeutet:

(T3) Die *conscientia* kann nur durch Selbstwiderspruch widerlegt werden.

Das Urteil der *conscientia* darf also auch dann, wenn es irrig sein sollte, keinesfalls einfach verworfen oder übergangen werden. Sie kann nicht durch eine von ihr verschiedene Autorität außer Kraft gesetzt werden. Durch Einsicht, der eine gegenenteilige *conscientia* entspricht, kann sie aber beeinflusst werden.

§128 Die *conscientia* hat also nicht immer Recht, muss aber immer Recht bekommen. Sie kann nur außer Kraft gesetzt werden, indem ein anderer Inhalt der *conscientia* wirksam wird, also anders gesagt: indem ihr Inhalt durch einen besseren ersetzt wird. Thomas geht es um den Irrtum über das Gelingen oder Gutsein einer Handlung, nicht um die Frage, ob ich in meinen Urteilen über das, was ich tue, im allgemeinen irren könnte. Dennoch bietet er eine Lösung an, die der verwandt ist, die auch Donald Davidson in Bezug auf die ‚*first person authority*‘ formuliert: Zwar kann sich der Handelnde über sein Handeln irren, aber aus der Natur der Praxis des Bewertens von Handlungen folgt eine Vorannahme zugunsten des Urteils, das der Handelnde selbst vertritt.⁶ Ließe man es zu, dass Menschen ohne weiteres das tun, was sie selbst nicht für gut halten, dann wäre der Bewertung von Handlungen

¹ De ver. 17,2 c.a. ² In 2 Sent. 39,3,2 ad 1. ³ De ver. 17,2 ad 6. ⁴ De ver. 17,3 c.a.
⁵ Urdanoz 1952:547. ⁶ Davidson 2001:12–4.

schlicht der Boden entzogen. Wenn wir Menschen ermahnen oder zurechtweisen, dann müssen wir davon ausgehen, dass sie selbst das Richtige tun wollen. Das ist auch die Lehre aus dem Römerbrief: Wer die *conscientia* des anderen ins Wanken bringt, leistet ihm keinen guten Dienst. Denn eine unreine *conscientia* im paulinischen Sinne besagt genau dies: ‚Anscheinend darf man auch manchmal tun, was nicht richtig ist‘.

Wenn Thomas schreibt, dass jeder Verstoß gegen die *conscientia* Sünde sei, dann fordert er die Reinheit der eigenen *conscientia* ein: Niemand handelt gut, wenn er nicht weiß, dass und warum er gut handelt. Es kann, anders gesagt, nicht gut sein, anders als in ‚bestem Wissen und Gewissen‘ zu handeln. In der *Summa Theologiae* beruft er sich dazu auf Pseudo-Dionysios: ‚Das Gute für den Menschen ist, gemäß der Vernunft zu sein‘.¹ Wenn nun für Descartes derjenige frei handelt, der tut, was er selbst für richtig hält,² dann lautet die Forderung einfach: Handle frei.

§129 Eine Rechtfertigung des spontanen Ungehorsams gegenüber der geistlichen Obrigkeit kann man Thomas trotz allem nicht entnehmen. Zwar schreibt er, der Befehl eines Oberen binde prinzipiell schwächer als die eigene *conscientia*. Da man aber das eigene Urteil leichter revidieren könne als den Befehl eines anderen, sei im Falle eines Widerspruchs vor allem Selbstkritik am Platz.³ Nur wenn sich meine *conscientia* hartnäckig einer Korrektur widersetzt, muss der Befehl verweigert werden. Deswegen kann Luther auch das Gewissen heranziehen, um den Ernst seiner Entscheidung zu betonen: Man soll annehmen, dass er alles Erdenkliche getan hat, um sich eine mögliche Falschheit seines eigenen Standpunktes plausibel zu machen.⁴

Haltbar ist die thomanische Position also deswegen, weil Thomas andererseits eine Pflicht kennt, das eigene ‚Wissen und Gewissen‘ zu erweitern und zu pflegen. Es gibt Dinge, die man in Erfahrung bringen soll.⁵ Nicht entschuldbar ist einer, der zwar weiß, dass er nicht seine Ehefrau vor sich hat, aber meint, Ehebruch sei erlaubt.⁶ Wenn dagegen jemand mit einer Frau schlafe, ohne zu merken, dass es sich nicht um die eigene Ehefrau handelt, schreibt er in der *Summa Theologiae*, dann handle er in entschuldbarer Unwissenheit. Er bezieht sich, wie viele seiner Kollegen, auf den Fall Jakobs, der um Rahels Hand angehalten hatte, aber in der Hochzeitsnacht deren Schwester Lea untergeschoben bekam.⁷

Man kann hier auch die Unterscheidung zwischen Faktenunkenntnis und Gesetzesunkenntnis ins Spiel bringen.⁸ Denn unentschuldbar ist ja die Unkenntnis des sechsten Gebots, entschuldbar die Unkenntnis der jeweiligen Lage. Das ist jedoch nicht das Prinzip der Unterscheidung, mit der Thomas hier arbeitet. Vielmehr geht es darum, ob das Nichtwissen, aus dem heraus einer handelt, selbst schuldhaft oder

¹ S.th. 1a2ae 18,5 c.a. ² Med. 4, AT 7:57–8; oben S. 36. ³ De ver. 17,5 ad 1. ⁴ Luther, Verhandlungen zu Worms 1521, WA 7:838. ⁵ De ver. 17,4 ad 3. ⁶ S.th. 1a2ae 19,6 c.a. ⁷ Gn 29,15–30.

⁸ Lottin 1942–1960/2,1:390–1; Welzel 1952; Schwartz 2001:103.

ohne Schuld zustande gekommen ist.¹ Schuldhaft ist Unwissenheit erstens dann, wenn der Handelnde sie mit Absicht herbeigeführt hat. Das dürfte selten vorkommen, ist aber nicht absurd. Wer beschließt, sich keinem HIV-Test zu unterziehen, *will* über etwas nicht informiert sein, das wesentlich für sein Handeln sein könnte. Zweitens kann jemand Schuld an seinem Nichtwissen haben, indem er fahrlässig handelt. Bestimmte Vorhaben erfordern bestimmte Informationen: Wer eine Frau ‚erkennen‘ will, sollte vorher in Erfahrung bringen, wer sie ist. Das gilt auch, wenn er nichts vorsätzlich ignoriert. Also scheint die *conscientia* auch bei Thomas von dem zu handeln, was ich vernünftigerweise über mein Tun wissen kann und soll.

Die Behauptung, dass Gesetzesunkenntnis nie entschuldige, leitet sich hieraus ab, wenn man annimmt, dass man ein relevantes Gesetz nicht anders als fahrlässig oder absichtlich ignorieren könne. Was den Verstoß gegen das göttliche Gesetz angeht, kommt hinzu, dass Thomas eine Entgegensetzung von Vernunftkenntnis und Glaube fern lag. Das bedeutet, dass die Offenbarung, bereits soweit sie nur bekannt, nicht notwendig verstanden ist, selbstverständlich Anlass zur Überprüfung des Vernunfturteils gibt. Wenn sich Offenbarung und eigenes Urteil widersprechen, handelt es sich nicht um einen äußerlichen Widerspruch. Thomas schreibt, bereits dann widerspreche die abweichende Vernunft *sich selbst: ratio non totaliter esset errans*.² Nicht alles, was zur Vernunft gehört, muss ihr entspringen, und das gilt insbesondere für die Offenbarung.

§130 Was Paulus, Augustinus und Thomas über die *conscientia* sagen, bildet die Grundlage für jedes Verständnis der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Rede über sie. Daher war es unumgänglich, ein paar Dinge dazu zu sagen. Wie das nun auf den cartesischen Sprachgebrauch zu beziehen ist, ist teilweise unklar. Die augustiniische Konzeption eines Mitwissens durch den idealen Beobachter lässt sich möglicherweise direkt zur Lösung des Problems in Anschlag bringen, inwiefern die *conscientia* keine *cogitatio*, also kein Tun des menschlichen Geistes sein könne. Sie ist ein geteiltes Wissen, und daher bestenfalls zu einem Teil ein vom Menschen selbst zu verantwortendes Tun.

Inwiefern Descartes an Paulus und Thomas anknüpfen könnte, ist weniger deutlich erkennbar. Immerhin steht ‚*conscientia*‘ bei Descartes nicht für das schlechte Gewissen oder das Wissen um materiale moralische Prinzipien. Es hat sich gezeigt, dass auch die paulinische *συνείδησις* nicht so zu verstehen ist. Stattdessen könnte die *conscientia* auch bei Descartes mit der impliziten Anerkennung von Normen zusammenhängen. Eine dieser Normen besteht möglicherweise in der Forderung nach Konsistenz und Folgerichtigkeit im eigenen Handeln und Denken, so dass auch die cartesische *conscientia* vor allem dadurch ‚unrein‘ wird, dass sie sich in Widersprüche verwickelt.

Was die thomanische *conscientia* angeht, passt eines sicher nicht zu dem, was Descartes annimmt: Thomas beschreibt sie als Vollzug eines begleitenden Denkak-

¹ S.th. 1a2ae 76,3 c.a. ² S.th. 1a2ae 19,5 ad 2.

tes. Sie ist eine Aktualisierung von Wissen und fällt darüber hinaus nicht mit dem Tun zusammen, von dem sie handelt. Es handelt sich ziemlich eindeutig um ein separates, reflexives Urteil. Zweitens scheint die Annahme uncartesisch zu sein, dass selbst die *conscientia* irren könne. Hier aber könnte es sich durchaus lohnen, Descartes vor einem thomanischen Hintergrund zu verstehen. Denn Thomas räumt zwar ein, dass die *conscientia* irren könne, verneint aber energisch, dass ihre Funktion in diesem Fall durch etwas anderes ausgeübt werden könne. Genauso wie Thomas darauf hinweist, dass der *conscientia* überhaupt der Boden entzogen wird, wenn sie durch eine von ihr verschiedene Autorität außer Kraft gesetzt wird, könnte auch die cartesische These von der Unbeirrbarkeit der *conscientia* zu verstehen sein. Möglicherweise meint Descartes damit nicht, dass sie de facto keinem Irrtum unterliegen könne, sondern nur, dass sie unmöglich durch eine andere Wissensquelle ersetzt werden kann. Möglich ist eine Korrektur, nicht aber eine Ablehnung dessen, was sie ‚sagt‘.

6 Habituelle *conscientia*

§131 Wer wissen will, in welcher Bedeutung Descartes das Wort *conscientia* vorgefunden hat, kann nicht einfach mit der thomanischen Konzeption schließen. Wahr dürfte sein, dass Thomas fortan außerordentlich einflussreich geblieben ist. „In den meisten Werken führt die Theologie des Thomas von Aquin“, urteilt jedenfalls Stelzenberger über den spätscholastischen Gewissensdiskurs.¹ Wer sich deswegen auf seine Lehre beschränkt, nimmt aber wichtige Entwicklungen nicht ernst. Verbal wird das, was Thomas über die *conscientia* sagt, nur selten bestritten. Unter der Hand aber wird es so weit modifiziert, dass es letztlich doch eher dem ähnelt, was Bonaventura geschrieben hatte.

Nie zuvor wurde so viel über die *conscientia* geschrieben wie nach Thomas. Stelzenberger listet selbst 60 relevante Beichtsummen, Manuale und moralphilosophische Abhandlungen ab dem 13. Jahrhundert auf, insbesondere für das 17. Jahrhundert finden sich in einschlägigen Katalogen² für fast jeden Jahrgang bis zu drei Druckerzeugnisse, die *conscientia* im Titel tragen. Die Wirkung dieser Werke sollte nicht unterschätzt werden. Sie waren zwar meist nicht für gewöhnliche Leser gedacht, sondern für ratlose Beichtväter. Da der Umgang mit den eigenen möglichen und wirklichen Sünden durch die Beichtpflicht aber zum Alltag geworden war, musste sich auch jeder ernsthafte Christ für die Theorien interessieren, die dahinter standen. Einige Beichthandbücher wurden in Nationalsprachen übersetzt. Auch Summen in Versform gab es.³ Die Vorstellung einer *examinatio conscientiae* war ohnehin auch außerhalb der Beichte wirksam. Bemerkenswert ist vor allem, dass Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens, die *Meditation* als Untersuchung

¹ Stelzenberger 1963b:143.

² Hier der OPAC der Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel.

³ Dietterle 1903–1906.

der *conscientia* beschreibt.¹ Möglicherweise lässt sich hier ein direkter Bezug zu Descartes' *Meditationes* herstellen.²

Das ausgehende Mittelalter ist unübersichtlich. Im Folgenden kann ich nicht mehr tun, als eine Bresche durch die Textmenge zu schlagen. In den Beichtsummen wird die *conscientia* selbst jeweils sehr kurz behandelt. Ich verwende vor allem drei einflussreiche Summen: die Summa Astesana (1317), Angelica (1481) und Sylvestrina (1516). Mehr lässt sich den Sentenzenkommentaren von Duns Scotus, Durandus, Ockham, Johannes Capreolus und Gabriel Biel entnehmen, an deren Stelle zunehmend die Summenkommentare treten. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werde ich aber vor allem versuchen, mich an Suárez zu halten. Aus den Themen und Fragen, die im Zusammenhang mit der *conscientia* behandelt wurden, greife ich nur wenige heraus, die hier weiterführen. Üblicherweise wurde gefragt, ob die *conscientia* zum Willen oder zum Verstand gehöre, ob sie ein Habitus oder Akt sei, ob sie irren könne und was wir tun sollen, wenn sie irrt. Ich werde mich im Folgenden vor allem für die Frage interessieren, ob es sich um einen Habitus oder Akt handelt. Denn das betrifft die im Verlauf der ersten beiden Kapitel aufgeworfene Frage. Die Frage nach dem angemessenen Umgang mit einer irrenden *conscientia* und nach dem Status des durch sie vermittelten Wissens lässt sich ebenfalls sinnvoll auf das beziehen, was Descartes schreibt.

§132 Zwar wird der thomanische Standpunkt, die *conscientia* sei ein Akt, nur sehr selten zurückgewiesen. Die meisten Autoren aber ergänzen seine Ansicht durch die Meinung der Franziskaner:³ Es sei *auch* richtig, von einer habituellen *conscientia* zu sprechen.⁴ Bereits Albert vertritt diese Auffassung in seinen späteren Schriften.⁵

Biel, der oft als der ‚letzte Scholastiker‘ bezeichnet wird, definiert die *conscientia* als aktuales oder habituelles, unserem Tun ‚anhaftendes‘ Urteil (*notitia adhaesiva actualis vel habitualis*). Es zeige für eine gegebene Handlung an, ob sie Lob oder Tadel verdiene, oder auch, ob sie überhaupt stattgefunden habe oder nicht.⁶ Das ähnelt stark der thomanischen Konzeption des aktualen, handlungsbezogenen Urteils, erweitert um ‚*vel habitualis*‘.

Ein *Compendium Theologiae* des 14. Jahrhunderts, das Jean Gerson zugeschrieben wurde,⁷ verwendet den Begriff auf mehrere Weisen, die sich an verschiedenen Stellen im praktischen Schluss verorten lassen.

Der thomanischen *synderesis* entspricht dort zunächst eine habituelle *conscientia*: Sie liefert die obersten praktischen Prinzipien. Wenn ein solches Prinzip im

¹ *Exercitia spiritualia*, annotatio 1. ² Stohrer 1979. ³ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,1 c.a.; Hofmann 1941:110. ⁴ Duns Scotus, *Ordinatio* in 2 Sent. 39,1–2 ad 1,2 Opera Vaticana 8:462; Durandus in 2 Sent. 39,4 c.a.& ad 2, 1571:169va–70rb; Biel, *Collectorium* 2:659D in 2 Sent. 39,1,1; Suárez, *De bonitate* 12,1,4, *Vivès* 4:438a; *De Legibus* 2,5,14, *Vivès* 5:103b. Dagegen nur Vazquez 1606:417 in *S.th.* 1a2ae 19,5 & 6 59,1 und Capreolus in 2 Sent. 39,3. ⁵ Hofmann 1941:34 & 48; Schneider 1903:500–5. ⁶ Biel, *Collectorium* in 2 Sent. 39,1,1, 2:660E. ⁷ Gerson 1728/1:233–422; vgl. Gerson, *Oeuvres* 1:41.

Obersatz eines praktischen Schlusses zur Anwendung kommt, wird dieser Habitus aktualisiert und es kommt zu einer *conscientia actualis*. Die *conscientia* im eigentlichen Sinn aber ist die Aktualisierung des Untersatzes eines praktischen Schlusses. Sie handelt von den Umständen, unter denen ich gerade handle. Außerdem heißt es im *Compendium Theologiae*, die *conscientia* schließe aus den beiden Prämissen auf die Konklusion. Also kann auch die Instanz, die den Schluss vollzieht, *conscientia* genannt werden. Ob die Konklusion ebenfalls den Namen *conscientia* verdient, bleibt unklar.¹

Diese Darstellung überwiegt offenbar am Ende des Mittelalters. Auch Goclenius und Micraelius nehmen sie in ihre Lexika auf.²

§133 Das ist aber bereits das mehr schlecht als recht verstandene Ergebnis einer Kontroverse, die sich direkt an die thomanische Lehre anschließt. Die erste ausführliche Kritik an Thomas verdanken wir Walter von Brügge, dessen *Quaestiones Disputatae de Conscientia* erkennbar die weit verbreitete Summa Astesana beeinflusst haben.³ Walter ist selbst Franziskaner, übernimmt aber erstaunlich viel von Thomas, dem Gegenspieler seines Lehrers Bonaventura. In der hier entscheidenden Hinsicht bleibt er allerdings kritisch. Zum Akt der *conscientia*, schreibt er, müsse ein spezieller, gleichnamiger Habitus gehören, so dass sie nicht Aus- und Einübung des allgemeinen Urteilens und Wissens, sondern Übung im moralischen Urteilen im besonderen darstelle. Die habituelle *conscientia* entstehe durch wiederholte Anwendung des Wissens der *synderesis*, und könne diese beizeiten ersetzen.⁴

Bei Walter verliert außerdem sowohl die habituelle als auch die aktuelle *conscientia* ihre rein bezeugende Funktion.⁵ Sie bezeugt niemals nur, sondern leitet immer auch zum Handeln an: „Die *conscientia* ist nicht eine Anwendung beliebigen handlungsbezogenen Wissens,⁶ sondern nur des handlungsbezogenen [Wissens], das zum Guten anleitet und [nicht] zum Schlechten in Fragen des Glaubens und der Moral.“⁷

Walter ist auch nicht der Erste, der darauf hinweist, dass die bloße Kenntnis eines Gesetzes keine bindende Wirkung haben müsse.⁸ Die Anerkennung eines Gebots gehe über das bloße Kennen und Verstehen hinaus, argumentiert er, weil auch ein Historiker die Gesetze seiner Vorfahren verstehen könne, ohne sie anzuerkennen.⁹ Die Geltung oder Anerkennung einer moralischen Regel dürfte sich nur in den seltensten Fällen unmittelbar aus ihrem Sinn ergeben. Oft gilt eine Regel stattdessen

¹ *Compendium Theologiae* 8,2, nach Gerson 1728/1:399A. ² Goclenius s.v. *conscientia* 1613:447b & s.v. *συντηρησις*, 226a (gr.); Micraelius s.v. *conscientia*, 1653:273. Eine mir vorliegende Vorläufige Fassung des Eintrags ‚conscience‘ für Cassins *Vocabulaire Européen* schreibt diese Konzeption Thomas und Bonaventura zu. ³ Astesana 2,3,2; vgl. Lottin 1942–1960/2,1:399–403; Hofmann 1941:124. ⁴ Qu. disp. 10 c.a., 1928:100. ⁵ Qu. disp. 10, 1928:98. ⁶ Longpré (Walter von Brügge 1928) hat hier ‚conscientiae‘. ⁷ Qu. disp. 10 c.a., 1928:94. ⁸ Qu. disp. 13 2,9 & 13 c.a., 1928:116–8; gegen Thomas, De ver. 17,3 ad 2. ⁹ Hofmann 1941:142; vgl. Heinrich von Gent, Quodlibet 1,18, 1518:18r.

kontingenterweise, aufgrund der Autorität dessen, der sie gibt.

Die bindende Kraft der *conscientia* rührt also nicht nur daher, dass sie von Normen handelt, sondern liegt daran, dass sie selbst normativ wirkt. Walter vergleicht sie mit einem Gesetz oder Befehlshabenden: „Über die Kraft (*virtus*) des Gebots hinaus, das sie ausspricht, hat die *conscientia* eine andere Kraft, wie sie ein Gesetz, ein Führer, ein [richterliches] Urteil und dergleichen hat, das an sich selbst gesetzgebende Wirkung (*vis*) hat“.¹ Je weniger sie aber eine *pura cognitio* ist, desto weniger lässt sie sich auch von der Handlungswahl unterscheiden.² Wenn auch die *conscientia* selbst motivierend wirkt, kann sie ebenso gut von den Leidenschaften beeinflusst werden.³

Außerdem kommt es durch diese Konzeption zu einem drastischeren Unterschied zwischen der richtiggehenden und der irrenden *conscientia*. Denn die irrende *conscientia* urteilt nicht einfach falsch, sondern beansprucht eine Autorität, die ihr nicht zusteht. Walter vergleicht sie mit einem Hochstapler oder einem ungültigen Gesetz.⁴

§134 Ob Walter mit all dem der „Wirklichkeit“ näher kommt, kann offenbleiben;⁵ vor dem Hintergrund des Beichtwesens macht es aber Sinn. Denn es wird doch angenommen, dass der Beichtvater über ein *geschultes* moralisches Urteilsvermögen verfügt, und nicht einfach nur ein kluger Mann ist. Sonst könnte man auch seinem Barbier beichten. Was ‚geschult‘ sein kann, damit muss aber ein spezieller Habitus verbunden sein.

Zweitens ist davon die Rede, dass die *conscientia* des Beichtenden selbst gereinigt werde. Einen Akt allein kann man aber nicht reinigen.⁶ Es kann nur gemeint sein, dass die Haltung, aus der heraus der Beichtende gehandelt hat, korrigiert werde. Das macht der Beichtvater so wie jeder andere Lehrer: Er korrigiert die Ausübungen einer Fertigkeit, wo er sie sieht, in Hinblick auf zukünftige Ausübungen. Er kann also selbstredend nicht eine Fertigkeit jenseits ihrer Ausübungen behandeln. Aber über den Vollzug eines einzelnen Aktes hinaus muss es ein Bleibendes geben, das den Lerneffekt möglich macht.

Ebenfalls im Sinne des Beichtwesens ist es, wenn Walter die Antwort seines Lehrers auf die Frage nach der irrenden *conscientia* aufgreift. Denn in der Beichte geht es gerade darum, die *conscientia* von außen zu korrigieren. Je nötiger das ist, desto unverzichtbarer ist eine regelmäßige Beichte. Zwar sieht Walter nicht ein, wie die *conscientia* zur Selbstberichtigung verpflichtet könne.⁷ Da es aber nicht gut sein könne, im Einklang mit der irrenden *conscientia* gegen ein objektiv gültiges Gebot zu verstoßen,⁸ sei ihre Pflege und Korrektur durch einen anderen umso notwendiger.

¹ Qu. disp. 13 c.a., 1928:118. ² De ver. 17,1 ad 4 pro potentia; oben S. 129; Lottin 1942–1960/3:657.

³ Qu. disp. 11 c.a., 1928:108. ⁴ Qu. disp. 14, c.a., 1928:125; Astesana 2,3,2. . ⁵ Hofmann 1941:35.

⁶ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,1 ad 1; Bresser, De con. 1,3,20, 1638:14b. ⁷ Qu. disp. 15 c.a.1928:131.

⁸ Hofmann 1941:170.

§135 Auch Durandus von St. Pourcain argumentiert gegen die Auffassung, die *conscientia* sei ein Akt. Seine Argumente verdienen hier eine kurze Betrachtung, weil sie dem nahe kommen, was Burman an Descartes' Verwendung des Begriffes auszusetzen hat.¹

Da eine Handlung nicht selbst handeln könne, man aber davon spreche, dass die *conscientia* etwas bezeuge, definiert sie Durandus zunächst als „Wissen um einzelne Handlungen verbunden mit einer entsprechenden Neigung des Willens“.² Dann bringt er das Argument, das hier interessiert: Wer gegen die *conscientia* handle, müsse nach Thomas doch zwei Akte zugleich ausführen. Wie aber Aristoteles sage, könne sich der Wille nicht zugleich in zwei gegensätzliche Richtungen neigen.³ Also könne wenigstens die *mala conscientia*, die ja einem gegenwärtigen Akt widerspricht, nicht selbst ein Akt sein: *si ergo contingat facere contra conscientiam, oportet quòd conscientia dicat habitum, & non actum*.⁴

Ähnlich hatte Burman argumentiert: Da man nicht zwei Dinge zugleich denken könne, sei nur eine Reflexion auf vergangenes Denken möglich. Das Argument, das Durandus vorbringt, wiegt aber schwerer: Dass man nicht zwei *gegensätzliche* Dinge zugleich tun könne, ist weit eher anzunehmen.

Durch seine Opposition innerhalb des dominikanischen Lagers hat sich Durandus keine Freunde gemacht und es wurde bald zur Pflichtübung, seine Kritik an Thomas zurückzuweisen. In diesem Fall konnte man ein Argument verwenden, das auch Ockham vorbringt. Der betont in den *Quaestiones Varias*,⁵ dass ein Habitus allein noch nicht zum guten Handeln ausreicht. Der Grund liegt auf der Hand: Wer zwar sonst tugendhaft ist, aber den entsprechenden Habitus gerade nicht anwendet, vollbringt keine gute Tat.⁶

Suárez bringt das als Einwand gegen Durandus. Ein Habitus könne nicht auf das Handeln wirken, ohne aktualisiert zu werden, schreibt er in *De Angelis*.⁷ Daraus folge, dass niemand gegen eine bloß habituelle *conscientia* verstoßen könne, denn gegen ein bloß habituelles Wissen zu handeln, sei nicht einmal verwerflich: *proprie non dicit homo agere contra conscientiam, nisi quando actu iudicat se male agere*. Nur das Handeln gegen ein aktuelles Urteil erfolgt also wirklich *contra conscientiam*.⁸ Die habituelle *conscientia* kann dagegen vernachlässigt werden, solange sie nicht aktualisiert wird. Zudem entsteht sie allein durch Vollzug der aktuellen *conscientia*.⁹

Capreolus, genannt auch ‚Princeps Thomistarum‘, scheint in dieser Frage erstaunlicherweise auf der Seite des Durandus zu stehen. Er kann sich aber auch auf Thomas berufen, der in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik schreibt, es sei kaum vorstellbar, dass einer dem entgegen handle, was er selbst gerade denkt.¹⁰

¹ Burman, AT 5:149, oben S. 43. ² Durandus in 2 Sent. 39,4 c.a., 1571:169vb,11. ³ Vgl. Eth.Nic. 7,3, 1145b34–a3. ⁴ Durandus in 2 Sent. 39,5, 1571:170ra,6. ⁵ In Ockham 1495 ist das: In 3 Sent. 13. ⁶ Qu. variae 8 c.a.2–3, Opera Theologica 8:412. ⁷ Suárez, De angelis 7,6,1, Vivès 2:825b. ⁸ De bonitate 12,1,7, Vivès 4:438b. ⁹ Hofmann 1941:81. ¹⁰ Sententia libri Ethicorum 7,3 zu 1146b3.

Capreolus unterscheidet zwei Weisen, in denen man gegen das eigene Urteil handeln könne. Erstens *non stante, sed cessante tali iudicio*, indem man das Urteil fallen lasse. Das sei der Fall, wenn jemand durch Einfluss der Leidenschaften gegen seine *conscientia* handle. Sie trete dann für die Dauer der Gefühlswallung außer Kraft, um sich in einer ruhigen Minute wieder zu melden. Zweitens könne jemand gegen seine *conscientia* handeln, wenn er im Einzelnen etwas tue, was er im allgemeinen verwerfe, ohne sich diesen Zusammenhang klar zu machen. Nicht aber sei es möglich,¹ gegen das Urteil der *conscientia* zu handeln, wenn es sich direkt auf den betreffenden Akt vollziehe und präsent sei: *nullus potest facere contra conscientiam particularem ipsa manente*.²

Allerdings gilt das so nur für die *conscientia ultimata*, die ausgereifte *conscientia*, die bei Capreolus der Handlungsentscheidung selbst gleichkommt. Eine Differenz zwischen der Handlungswahl und der *conscientia formata* lässt er nicht zu. Solange ein richtiges Urteil der praktischen und beratenden Vernunft bestehe, schreibt er, das allgemein gültig, vorschreibend, gegenwärtig und auf Besonderes bezogen sei, werde die Vernunft einfach niemals falsch wählen.³ Wer bloß eine Meinung über eine Handlung habe, schränkt er aber ein, könne auch dieser Meinung widersprechend handeln. Eine *conscientia*, die als bloße Meinung auftritt, ist nämlich nicht ‚ultimativ‘. *Talis enim licet iudicet actum quem exercet esse peccatum, et lege dei prohibitum, nihilominus continuat eum: quia illa conscientia non est vltimata*.⁴

Es gibt also eine mehr oder weniger ernst gemeinte aktuelle *conscientia*. In diesem Sinne entschuldigt auch Cajetan eine Frau, der das Gerücht zu Ohren gekommen ist, dass die Verwendung fremder Haare als Schmuck eine Sünde sei. Da die Frau sich nämlich nicht sicher sei, ob das wirklich so ist, tue sie nicht schlecht daran, das Gerücht zu ignorieren.⁵

Letztlich scheint man also dem Einwand des Durandus nachzugeben: Man könne nicht zugleich etwas verwerfen und tun. Wenn einer gegen seine *conscientia* handeln kann, dann kann diese nicht in demselben Sinn seine Handlung sein wie das ihr widersprechende Tun.

7 *Conscientia dubia*

§136 Neben der Betonung des habituellen und normativen Charakters der *conscientia* haben wenigstens vier weitere Entwicklungen stattgefunden. Erstens tritt die *synderesis* in den Hintergrund, und statt der *conscientia* diskutieren viele Autoren

¹ Schüßler 2003:98–9 liest hier nicht ‚möglich‘ sondern ‚statthaft‘. ² Capreolus in 2 Sent. 39,3 ad 7 contra 2am conclusionem, 1514–15/3:301va. ³ Capreolus in 3 Sent. 36 ad 1 Scoti contra 1 conclusionem, 1514–15/3:134va. ⁴ Capreolus in 2 Sent. 39,3 ad 7 contra 2am conclusionem, 1514–15/2:301va. ⁵ Cajetan in S.th. 1a2ae 19,5 & 6, in Thomas, Editio Leonina 6:146.

in denselben Kontexten die *recta ratio*.¹ Das Wort ‚*conscientia*‘ scheint in der Neuzeit zunächst aus der Mode gekommen zu sein. Zudem entfällt, was die *recta ratio* angeht, die Frage nach ‚irrenden Gewissen‘, denn sie ist ja als *richtig* urteilende Vernunft definiert.

Der Gegensatz von objektiver und subjektiver Norm tritt dadurch auf die eine oder andere Weise in den Hintergrund. Während die einen behaupten, die subjektive Heilsgewissheit reiche aus, betonen die anderen, dass nur das offiziell und institutionell Anerkannte gut sein könne.

Über die zweite dieser Neuentwicklungen kann ich ebenfalls nur wenig berichten, obwohl ich sie für außerordentlich interessant halte: Vor allem Protestanten gehen dazu über, von einer ‚Verpflichtung der *conscientia*‘ in einem neuen Sinn zu sprechen. Es geht ihnen nicht mehr um die Frage, ob die *conscientia* uns verpflichte, sondern ob die *conscientia* selbst auf etwas verpflichtet sei. William Perkins betont, nur Gott könne die *conscientia* verpflichten: *qui dominus est Conscientiae, eius solius verbum & leges obligant conscientiam*.² Vergleichbares findet sich bei Comenius.³ Das richtet sich natürlich gegen den Papst, von dem man annimmt, er wolle die *conscientiae* der Christen auf seine Linie verpflichten. In protestantischen Darstellungen des 19. Jahrhunderts wird den Jesuiten entsprechend ein Interesse daran zugeschrieben, das Gewissen des Einzelnen zu ‚enteignen‘. K. F. Stäudlin schreibt, die jesuitische Kasuistik habe es „auf die Vernichtung der Autorität des Gewissens abgesehen“,⁴ W. Schmidt wirft dasselbe Suárez vor, da er in der *Defensio fidei Catholicae* ein Weisungsrecht des Papstes gegenüber dem Kaiser verteidigt.⁵

Das betrifft zunächst nur die *Form*, in der man die Bindung des Gewissens an eine Norm benennt. Auch früheren Autoren ist klar, dass es Regeln gibt, denen die *conscientia* unterliegt: Anhand dieser Regeln lässt sich überhaupt erst sagen, dass sie irre. Suárez spricht auch oft von einer bindenden Wirkung, die ein Gesetz ‚in‘ der *conscientia* habe.⁶

In den Schriften der Protestanten wird die *conscientia* aber vom *medium quo* der Verpflichtung zu ihrem *terminus ad quem*: Sie bezeugt nicht nur eine Bindung, sondern unterliegt ihr selbst. Es geht nicht mehr um die Frage, wann wir uns nach unserer *conscientia* richten sollen, sondern woran sich unsere *conscientia* orientieren soll. Auch durch diese Entwicklung gerät das Problem der irrenden *conscientia* in ein neues Licht. Während Thomas davon ausgehen musste, dass uns das natürliche und ewige Gesetz allein durch Vermittlung der *conscientia* bekannt sein könne, fragt man nun nach dem Verhältnis der *conscientia* zu verschiedenen Rechtsquellen: dem Papst oder der Offenbarung. Das erlaubt einen viel deutlicheren Blick auf das Verhältnis von subjektiven Überzeugungen zu objektiven Normen. Die Protestanten konnten einerseits dem Papst vorwerfen, dass er sein privates Urteil zum Gesetz

¹ So etwa Gregor Ariminensis, Ockham, Buridan und Eustachius. ² Perkins 1603:17. ³ Comenius, *Vindicatio*, postscriptum, 1994:74. ⁴ Stäudlin 1824:124. ⁵ Schmidt 1889:283; vgl. Soeder 1973:123–4. ⁶ Vgl. De legibus 3,27,3, Vivès 5:278a, Madrid 6:146.

erhebe. Gerade dadurch setzten sie sich aber andererseits demselben Vorwurf aus.

So kann Luther¹ davon sprechen, dass ein Gelübde das ‚Gewissen‘ äußerlich binde, und es mit dem Götzendienst vergleichen: *votum religionum aut quodcunque omnino quaedam lex est conscientiam natura captivans*.² Dem so ‚gefangenen Gewissen‘ stellt er die *Gewissensfreiheit* als eine Freiheit von äußerlicher Bindung an Werke gegenüber.³ Natürlich ist nicht jede Bindung, der das ‚Gewissen‘ unterliegen kann, schlecht; „keinesfalls ist Luthers Gewissen autonom“.⁴ Auf seine Bindung an das „Wort Gottes“ beruft sich Luther auch in Worms: „Ich unterliege den von mir herangezogenen Schriften und meine *conscientia* ist im Wort Gottes gefangen. Weder will noch kann ich etwas widerrufen, da ein Handeln *contra conscientiam* weder sicher noch gesund wäre“.⁵

Gilbert Ryle hat auf einen Zusammenhang zwischen dem Protestantismus und dem von ihm kritisierten Bewusstseinsbegriff hingewiesen. Descartes habe versucht, deutet er an, die Autonomie des menschlichen Geistes mit derselben Argumentationsfigur zu retten, mit der auch die Reformatoren von der Freiheit des Gewissens sprechen: „that a man could know the moral state of his soul and the wishes of God without the aid of confessors and scholars“. Dadurch sei es zu einer Übertragung der Vorstellung eines „God-given ‚light‘ of private conscience“ auf das Selbstbewusstsein gekommen.⁶

Ob Descartes den Protestanten so weit entgegengekommen wäre, was die Beichte und die geistliche Obrigkeit angeht, kann bezweifelt werden. Sicher ist, dass die Freiheit und Autonomie des Gewissens zu seiner Zeit ein wichtiges Thema war. Auch zielt das cartesische Projekt, die Wissenschaft allein aus dem eigenen Denken (und der angeborenen Gottesidee) zu entwickeln, durchaus in dieselbe Richtung wie die Bestrebungen, Religion und Moralität auf die Grundlage eigener Überzeugungen zu stellen. Wer aber schon deshalb unterstellt, die *conscientia* sei für Descartes ein „gottgegebenes Licht“, urteilt zu schnell zu seinen Ungunsten. Das gilt wenigstens dann, wenn er daraus ableitet, das gottgegebene Licht beleuchte buchstäblich Dinge im Geist.

§137 Die dritte Entwicklung betrifft die Unterscheidung zwischen der vorangehenden und der nachfolgenden *conscientia*. Was die Thomisten am Rande erwähnen, dass die *conscientia* nämlich auch von zukünftigen Taten handeln könne, führt in der spanischen Spätscholastik zu einer ausgereiften Klassifikation. Suárez unterscheidet zwischen verschiedenen Arten der *conscientia* anhand der Zeitdimension: vergangenheits-, gegenwarts- und zukunftsbezogener *conscientia*.⁷ Mit dieser Einteilung verbindet er weitere Verschiedenheiten. Wo die *conscientia* von Vergangenen handle, entspreche sie der „Erinnerung und Beurteilung vergangener Taten“.

¹ Zu Calvin vgl. Lindemann 1938:77–9. ² *Themata de Votis* 1521, 29, WA 8:324; Mau 1977.

³ Lohse 1974:9; Luther, *De votis monasticis* 1521, 3, WA 8:606. ⁴ Kittsteiner 1992:172.

⁵ Verhandlungen zu Worms 1521, WA 7:838. ⁶ Ryle 1949:159. ⁷ *De bonitate* 12,2,1, Vivès 4:439a; vgl. Bresser, *De con.* 1,7,47, 1638:25a.

Hiervon spreche Paulus, wenn er sagt, *nihil mihi conscius sum*,¹ und in diesem Sinne könne die *conscientia* auch ‚gereinigt‘ werden. Von der gegenwartsbezogenen *conscientia* könne man dagegen sinnvoll sagen, jemand handle in Einklang oder Widerspruch mit ihr: Sie stellt das handlungsbegleitende Werturteil dar. Hier lokalisiert Suárez auch den ‚Gewissensbiss‘. Von einer leitenden oder befehlenden *conscientia* spreche man schließlich im dritten Sinne, wenn sie mit zukünftigen Handlungen befasst sei. Von diesen Arten der *conscientia*, fügt er hinzu, könnten vor allem die letzten beiden ‚praktisch‘ genannt werden: *Unde haec conscientia praeteritorum minus est practica, quia non proprie movet ad opus*.²

Spätere Autoren unterscheiden entsprechend zwischen einer *conscientia antecedens* und einer *conscientia consequens*; die gegenwartsbezogene *conscientia concomitans*, die ja in der vorliegenden Arbeit am ehesten interessiert, scheint dagegen in den Hintergrund zu treten.³ Suárez macht aber klar, dass gerade die gegenwartsbezogene *conscientia* die Grundform ist: Auch die anderen Spielarten haben es mit einer gegenwärtig verfügbaren Erinnerung oder einem jetzt bestehenden Vorhaben zu tun. Außerdem werden sowohl vergangene als auch in Planung begriffene Handlungen anhand gegenwärtigen Wissens bewertet. Schlecht ist, was der *conscientia concomitans* widersprechen würde, wenn es *jetzt* getan würde. Andererseits hat es die Literatur *de casibus conscientiae* naturgemäß weniger mit der gegenwartsbezogenen *conscientia* zu tun, denn bei der Beichte geht es um vergangene Handlungen in Hinblick auf zukünftiges Handeln.

§138 Die wohl wichtigste Neuentwicklung innerhalb der Lehre von der *conscientia* ist schließlich die Unterscheidung zwischen einer *conscientia certa* und weniger ‚sicheren‘ Formen: der *conscientia dubia*, *probabilis* und *scrupulosa*.⁴ Schon bei Albertus Magnus kann man die Rede vom *dubium in conscientia* finden. Sie taucht zunächst ausschließlich im Kontext der Frage auf, unter welchen Umständen ein Befehl verweigert werden dürfe.⁵ Albert schreibt, die verpflichtende Kraft bemesse sich an dem Ausmaß, in dem wir unserer *conscientia* trauen, so dass ihr im Fall eines Zweifels oder einer Unbestimmtheit nicht unbedingt zu folgen sei.⁶ Derselbe Gedanke steht hinter der Rede von der *conscientia non ultimata*, die Capreolus verwendet.⁷

Hier wird auf eine andere Weise zum Ausdruck gebracht, dass die *conscientia* ihre verpflichtende Wirkung nicht nur deshalb haben könne, weil sie Normen zum Gegenstand hat. Es kommt darauf an, in welcher Weise sie von ihnen handelt: Sie muss etwas *als Norm* vorstellen. Die Attribute *certa* und *dubia* stehen nicht für

¹ 1Cor 4,4; oben S. 110. ² De bonitate 12,2,1, Vivès 4:439b. ³ Chauvin s.v. conscientia, 1713:133a; sie fehlt in Jaucourts Artikel zu Diderots Encyclopédie, s.v. conscience 3. ⁴ Lottin 1942–1960/2,1:407–17 zur Vorgeschichte; Schüßler 2003:21 zur Spätscholastik; Urdanoz 1952:552–76 zu den Folgen; vgl. auch Knebel 2000:84. ⁵ Albert, De homine 72,2 ad 1; Thomas, De ver. 17,5; Quodlibeta 8,6,3 c.a.; Angelica s.v. conscientia 2, 1518:49va. ⁶ De homine 72,2 ad 1, Vivès 35:601a. ⁷ Capreolus in 2 Sent. 39,3 ad 7 contra 2am conclusionem, 1514–15/3:301va; oben S. 139.

Merkmale des Inhaltes, sondern für dessen Gegebenheitsweise, die Modalität des ‚Mitwissens‘. Wäre die *conscientia* ein Sprecher, dann hätten wir es hier nicht mit dem *propositional content*, sondern mit der *propositional attitude* zu tun. Bresser schreibt, da die *conscientia* so etwas sei wie eine Meinung oder ein Satz, könne man ihr auch all die Eigenheiten zuschreiben, die man von Sätzen aussage. In diesem Sinne gebe es nicht nur eine wahrscheinlich oder eine zweifelhafte, sondern auch eine katholische oder häretische *conscientia*.¹

Das Gerson zugeschriebene *Compendium Theologiae* unterscheidet verschiedene Modi des normativen ‚Sprechens‘: Vorschreiben, Verbieten, Raten und Überreden (*modus praeceptionis, prohibitionis, consilii sive persuasionis*).² „Wenn die *conscientia* wie ein Ratschlag spricht, dann bindet sie auch wie ein Ratschlag“, resümiert Altenstaig in seinem ansonsten stark von Gerson beeinflussten *Lexicon Theologicum* (1619).³

Entsprechend kann die *conscientia* auch das Attribut *formata, ultimata* oder *firma* verliehen bekommen, wenn sie etwas mit Bestimmtheit befiehlt. Wie der echte Gerson schreibt, kennt diese Bestimmtheit Grade, so dass es im Zweifelsfall darauf ankommt, welche von zwei gegenteiligen *conscientiae* bestimmter auftritt als die andere.⁴

Ob die *conscientia* irrt, ist eine andere Frage, auch wenn Chauvins *Lexicon Philosophicum* von 1713 die irrende, unsichere und skrupulöse *conscientia* alle unter den Begriff *conscientia debilis* bringt.⁵ Es kann eine sichere, aber falsche, und eine unsichere, aber richtige *conscientia* geben.⁶ Daher ist es vielleicht besser, mit dem *Compendium Theologiae* alle Modalitäten, die von der *conscientia formata* abweichen, allgemein als *conscientia indiscreta* zu bezeichnen.⁷ Ob sie verpflichtet, liegt nicht daran, ob sie mit dem objektiven Gesetz übereinstimmt, sondern allein an ihrer *discretio*, also Ausgereiftheit: Eine sichere *conscientia* ist auch sicher zu befolgen, eine unsichere vielleicht.

Bei Suárez ist die *conscientia dubia* kein thomanisches *dictamen rationis*, sondern eher dessen Ausbleiben: *dubium consistit in quandam mentis ambiguitate, et voluntaria iudicii suspensione*. Das Vermeinen (*opinio*) unterscheidet sich vom Zweifel dadurch, dass es die Form eines tatsächlichen Urteils annimmt,⁸ auch das bloße Fehlen eines Urteils ist aber noch kein Zweifel. Vielmehr muss die Zurückhaltung durch ein „reflexives Urteil über das Ungenügen der Mittel“ begründet sein.⁹ Schüßler gibt die allgemein übliche Definition mit folgenden Worten wieder: „Zweifel im Sinne der scholastischen Lehre des Entscheidens unter Unsicherheit impliziert zunächst das Vorhandensein gleich starker Gründe für beide Seiten (d.h. einen Gleichstand

¹ Bresser, De con. 3,1,1, 1638:261. ² *Compendium Theologiae* 8,2, nach Gerson 1728/1:405B.

³ Altenstaig s.v. *conscientia* 6, 1619:189a. ⁴ Vgl. Gerson, *Regulae mandatorum* 7, Oeuvres 9:97; *Profit de savoir*, Oeuvres 7,1:382. ⁵ Chauvin s.v. *conscientia*, 1713:133b. ⁶ Busenbaum, *Theologia Moralis* 5,1,19,2, 1724:17–8. ⁷ *Compendium Theologiae* 8,2, nach Gerson 1728/1:400A–D.

⁸ Suárez, De bonitate 12,6,1, Vivès 4:450a. ⁹ Ebd. 12,5,1, Vivès 4:447a; vgl. Bresser, De con. 4,1,1, 1638:350a–b.

der Waagschalen für Gründe), und sodann Unentschiedenheit zwischen beiden Seiten“.¹

Das ist in etwa das, was Descartes *indifferentia* nennt: „Kein Grund drängt mich eher in die eine als in die andere Richtung“.² In seiner provisorischen Moral plädiert Descartes bekanntlich dafür, in einem solchen Fall einfach eine beliebige der gegebenen Alternativen zu ergreifen, als gebe es den Zweifel gar nicht: „Wenn wir an einer der Alternativen keine größere Wahrscheinlichkeit als an den anderen bemerken, müssen wir uns dennoch für eine entscheiden und sie anschließend nicht mehr als zweifelhaft betrachten, sondern als wahr und sicher, so weit es die Praxis angeht“.³

§139 Die Unterscheidung zwischen praktischen und theoretischen Belangen, die hier anklingt, nutzt auch Suárez ausgiebig in seiner Lehre vom Umgang mit der *conscientia dubia*. Ich werde im folgenden Kapitel näher auf die Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen eingehen, ziehe aber bereits hier die Unterscheidung zwischen einer spekulativ und einer praktisch zweifelhaften *conscientia* heran.⁴

Suárez schreibt, dass Jakob, als er mit der Frau schlief, die er unter den gegebenen Umständen für Rahel halten musste, in *einer* Hinsicht keinen Ehebruch begangen habe.

Um einen solchen Fall zu beurteilen, hatte Thomas verschiedene Unterscheidungen angeboten. In der *Summa Theologiae* schreibt er, eine Handlung könne zwar ihrer allgemeinen Form nach moralisch indifferent sein. Für einzelne, konkrete Handlungen will er das allerdings nicht gelten lassen.⁵ Er sieht also einen Unterschied zwischen allgemeinen Handlungsformen und ihren konkreten Instanzen, was die moralische Bewertung angeht. Diesen Unterschied könnte man auch so formulieren könnte: Was ‚in der Theorie‘ indifferent ist, ist ‚in der Praxis‘ immer gut oder schlecht.

In den *Quodlibeta* unterscheidet Thomas außerdem den formalen vom materialen Gehalt einer Handlung. Formal gesehen vollzieht Jakob demnach die Ehe mit Rahel, materialiter aber schläft er mit Lea.⁶ Für die moralische Bewertung der Handlung kann aber nur der formale Gegenstand, den der Handelnde selbst kennt, einschlägig sein. Deswegen trifft Jakob keine Schuld. Über die irrende *conscientia* schreibt Thomas in *De Veritate* auch, dass sie nicht schlechthin, sondern nur in einer Hinsicht verpflichte (*secundum quid*).⁷ Da eine Tat aber nur dann tugendhaft sei, wenn sie in jeder Hinsicht gut sei, sei es zwar eine Sünde, entgegen einer irrenden *conscientia* zu handeln, nicht aber gut, ihr zu folgen. Das folgt aus einem Satz, den Thomas gelegentlich von Pseudo-Dionysios Areopagita zitiert: „Das Schlechte ergibt sich

¹ Schüßler 2003:60; vgl. Bresser, De con. 4,1,1, 1638:350a. ² Med. 4, AT 7:58. ³ Discours 3, AT 6:25. ⁴ Vgl. Schüßler 2003:97. ⁵ Thomas, S.th. 1a2ae 18,8 & 9. ⁶ Quodlibeta 3,12,2 c.a.; vgl. Anscombe, Two Kinds of Error, Papers 3:5. ⁷ De ver. 17,4.

aus einem einzigen Mangel“.¹

Durandus unterscheidet in diesem Sinne zwischen *ligatio*, Verpflichtung in einer Hinsicht, und *obligatio*, absoluter Verpflichtung. Für ihn gilt also: Die irrende *conscientia* verpflichtet nur in einer Hinsicht, niemals absolut (*conscientia erronea neminem obligat, tamen ligat*).² Diese Unterscheidung ist aber offenbar wenig intuitiv und wird von anderen Autoren zwar angeführt, aber nicht übernommen.³

An die Stelle dieser Unterscheidung setzt nun Suárez die zwischen einer praktisch oder spekulativ wahren *conscientia*. Praktisch wahr ist sie auch dann, wenn sie auf falschen Prämissen beruht — solange der Irrtum nicht schuldhaft ist. Jakobs Urteil, dass Lea ihm den Geschlechtsverkehr schulde, schreibt Suárez, sei ‚praktisch wahr‘ gewesen, nämlich in Ansehung der Informationen, über die Jakob verfügte (*comparatum ad objectum ut hic et nunc sic propositum*). In Anbetracht der tatsächlichen Lage aber, also *speculative*, sei sein Urteil falsch gewesen.⁴

Daher könne das Urteil der *conscientia* zugleich wahr und falsch ausfallen. Was Suárez hier spekulativ nennt, würden wir wohl ‚objektiv‘ nennen: Objektiv gesehen hatte Jakob nicht Rahel vor sich. Umgekehrt scheint das, was Suárez ‚praktisch‘ nennt, das subjektive Werturteil zu betreffen.

§140 Wenn Suárez Jakobs Urteil ‚praktisch wahr‘ nennt, tut er etwas, das man auch bei Descartes bemerkt hat: Er spricht dort von einer ‚Wahrheit‘, wo eigentlich keine ist.⁵ Denn es ist ja nicht ‚wirklich wahr‘, dass Jakob mit seiner Ehefrau schläft. Suárez nennt ein Urteil auch dann ‚wahr‘, wenn es in Anbetracht der Umstände nicht anders ausfallen kann. Descartes spricht auch dort von ‚Wahrheit‘, wo es um die Selbstzuschreibung von Gedanken geht, nämlich, wenn er das *cogito* einen wahren Satz nennt. Ob es zwischen diesen *prima facie* ähnlichen Manövern einen Zusammenhang gibt, ist eine kurze Betrachtung wert. Ich nähere mich der Frage auf einem Umweg über die Unterscheidung zwischen einer praktisch vs. spekulativ *zweifelhaften conscientia*.

Der Form nach und intrinsisch, schreibt Suárez, werde vor allem diejenige *conscientia* ‚praktisch zweifelhaft‘ genannt, bei der die abschließende Handlungswahl unsicher ist. Denn in diesem Fall enthalte sich der Handelnde selbst eines abschließenden Werturteils. Wo aber das Urteil ausbleibt, gilt die bereits von Thomas vertretene Devise: Was nicht in bestem Wissen und Gewissen geschehen kann, sollte unterlassen werden. Wer etwas tut, von dessen Richtigkeit er nicht überzeugt ist, tut also bereits dadurch etwas Falsches: „Um schlecht zu handeln, muss man nicht sicher sein, etwas Schlechtes zu tun, sondern es genügt, dass ein Mensch willentlich, aber ohne ein sicheres Urteil über die Ehrenhaftigkeit [seines Tuns] handelt“.⁶ Das heißt: Wer aufgrund einer praktisch oder intrinsisch zweifelhaften *conscientia*

¹ Dionysios, De divinis nominibus 4,30, Corpus 1:175; vgl. S.th. 1a2ae 18,4. ² Durandus in 2 Sent. 39,5 c.a.3, 1571:170rb. ³ Bresser, De con. 5,15,141, 1638:521b. ⁴ De bonitate 12,2,5, Vivès 4:441a. ⁵ Burnyeat 1982:48.. ⁶ De bonitate 12,3,5, Vivès 4:443b.

handelt, handelt ebenso praktisch wie intrinsisch schlecht.¹

Von einer spekulativ unsicheren *conscientia* könne dagegen nur extrinsisch, aus der Beobachterperspektive gesprochen werden, so dass ein spekulativer Zweifel nicht ausschließt, dass der Handelnde selbst sich seiner Sache praktisch sicher ist.²

Offenbar ist es aber nicht in jedem Fall möglich oder vertretbar, eine zweifelhafte Handlung zu unterlassen. Das ist der Fall, wenn Gefahr im Verzug besteht, oder bei der Ausführung eines Befehls, dessen Sinn nicht ohne weiteres durchschaubar ist.³ Daher muss Suárez eine Ausnahmeregelung vorsehen. Wer in gutem Glauben die Alternative wähle, die ihm am wenigsten zweifelhaft erscheint, lautet diese, sündige nicht.⁴ Wenn aber die Umstände es nicht zulassen, untätig zu bleiben, hat der Handelnde eo ipso einen guten Grund zu handeln. Suárez löst das Problem also dadurch, dass er eine Möglichkeit schafft, trotz spekulativer Unsicherheit von praktischer Sicherheit zu sprechen: Eine praktisch sichere *conscientia* hat der, der getan hat, was er konnte.⁵ Daher ist vor allem die Frage von Interesse, wie man trotz spekulativer Unsicherheit zu einem praktisch sicheren Entschluss kommen könne.⁶ Busenbaum bringt das auf den Punkt: „Wir fragen hier also, wie man auf dieser Grundlage eine sichere praktische *conscientia* bilden könne“.⁷ In diesem Kontext ist die spekulative *conscientia* übrigens nicht die eines besser informierten Beobachters. Es geht vielmehr darum, trotz *eigener* Zweifel eine Option zu wählen, ohne dadurch *non ex fide* zu handeln. Bresser betont, dass es einen triftigen Grund braucht, um bei spekulativem Zweifel nicht auch praktisch zu zweifeln.⁸

§141 Praktische Sicherheit auch dort zu ermöglichen, wo spekulativ nichts sicher scheint, ist nun genau die Aufgabe, die Descartes mit seiner provisorischen Moral angeht.⁹ Er hat sich vorgenommen, an allem zu zweifeln. Das hat nicht einfach die unangenehme Konsequenz, dass er nicht weiß, wo er etwas zu essen herbekommen soll; der Einwand, dass ein radikaler Skeptiker nicht lebensfähig wäre, ist nicht besonders ernst zu nehmen. Denn warum sollte man sich einer Sache sicher sein, um sie essen zu können? Was Descartes vor dem Hintergrund jesuitischer Moraltheorien vermeiden muss, ist vielmehr, fortwährend zu sündigen: Denn solange er ohne *conscientia practica certa* handelt, tut er genau das. Um das Problem zu lösen, greift er auf die Überlegungen zurück, die auch Suárez anstellt. Ob er sie direkt aus dessen Traktat *De Bonitate* entnommen hat, kann bezweifelt werden, denn der ist erst postum in Form eines Thomaskommentars erschienen¹⁰ und hat eher den Charakter von Vorlesungsnotizen.¹¹ Dass Descartes mit der allgemeinen jesuitischen Lehre vertraut war, steht aber außer Frage.

Zu Beginn der *Principia* unterscheidet Descartes zwischen praktischen und theo-

¹ Ebd. 12,5,2, Vivès 4:447b; vgl. Bresser, De con. 4,2,10–12, 1638:354a–5a. ² Ebd. 12,2,7, Vivès 4:441b. ³ Ebd. 12,5,5, Vivès 4:448b. ⁴ Ebd. 12,5,3, Vivès 4:447b. Vgl. Schüßler 2003:70–74. ⁵ Vgl. 12,5,4, Vivès 448a. ⁶ Schüßler 2003:101–2. ⁷ Busenbaum, Medulla theologiae moralis 1,1,2,2, 1649:6. ⁸ Bresser, De con. 4,2,17, 1638:357b. ⁹ Kittsteiner 1992:245. ¹⁰ Suárez 1628. ¹¹ Treloar 1991:386.

retischen Belangen, und er betont, dass er nur vorhabe, spekulative Meinungen zu bezweifeln.¹ Er kann zwischen Theorie und Praxis trennen, weil er wie Suárez davon ausgeht, dass auch auf der Basis theoretischer Unsicherheit praktische Sicherheit gewonnen werden könne. Die zweite Maxime seiner provisorischen Moral, die genau dies leisten soll, erlaubt unter Unsicherheit die Wahl der jeweils wahrscheinlichsten Prämisse, wenn Gefahr im Verzug besteht.² Aus praktischen Gründen kann also eine bloß wahr scheinende Meinung zur Gewissheit erhoben werden, und sie ist dann auch als solche zu behandeln.³ Das gilt allerdings nur so lange, wie keine spekulativ sicheren Gründe gegen die gewählte Prämisse sprechen.⁴

Bemerkenswert daran ist, dass Descartes die Konsequenz und Folgerichtigkeit im Handeln höher schätzt als die Ausgereiftheit der Entschlüsse. Wenn man, wie er es in der Tat proklamiert, die Unabänderlichkeit der eigenen Entschlüsse zur höchsten oder sogar einzig wirklichen Tugend erhebt,⁵ ergeben sich von allein die Aufgaben, denen sich Descartes stellt. Wer sich die Festigkeit seiner Entschlüsse zum Ziel setzt, muss deren Rechtfertigungsgründe unter seine Kontrolle bringen und ein System sicheren Wissens aufbauen. In diesem Sinne ist die provisorische Moral nicht einfach dazu da, die Wissenschaft zu ermöglichen, sondern die Suche nach Gewissheit dient umgekehrt dem Ziel, das in der zweiten Maxime ‚praktisch‘ vorweggenommen wird.⁶

In den *Passions* beschreibt Descartes die Leidenschaft der *Generosité*, die er der Unentschiedenheit und Schwäche entgegenstellt. Sie besteht erstens darin, sich auf das unmittelbar Kontrollierbare zu beschränken: die Ausrichtung des eigenen Willens. Eine solche Beschränkung hat auch der radikale Zweifelsversuch zum Ziel. Zweitens ist *genereux*, wer „in sich einen festen und beständigen Entschluss fühlt, das gut zu gebrauchen, was in ihm ist“. Und das heiße: es nie an dem Willen fehlen zu lassen, das zu tun, was er für das Beste hält.⁷ Es geht also vor allem um eine Übereinstimmung von Urteil und Handlung: *Genereux* ist, wer unbedingt das tut, was er für richtig hält. Dabei komme es nicht darauf an, schreibt Descartes an Elisabeth, dass er sich in seinem Urteil nicht täusche, solange seine *conscience* ihm bezeuge, dass er es nicht an Tugend und Entschlossenheit (*resolution*) habe fehlen lassen.⁸

Andererseits definiert Descartes die *Generosité* als *berechtigte* Selbstwertschätzung, der er unter dem Titel *Orgueil* eine unberechtigte Variante entgegenstellt. Anhand der körperlichen Symptome, die Descartes für jede der in den *Passions* beschriebenen Leidenschaften anführt, lassen sich *Orgueil* und *Generosité* kaum voneinander unterscheiden; Descartes sagt nur, dass letztere beständiger sei.⁹ Man kann daraus schließen, dass ein Entschluss umso eher gerechtfertigt ist, je besser er

¹ Principia 1,3, AT 8A 5; vgl. Principia 4,205, AT 8A:327; Resp. 2, AT 7:149. ² Discours 3, AT 6:25. ³ Ebd., AT 6:24; vgl. Baier 1976:28. ⁴ An *** 3.1638, AT 2:34–35. ⁵ An Elisabeth 4.8.1645, AT 4:265. ⁶ Gegen Oesterle 1958:147. ⁷ Passions 3,153, AT 11:446. ⁸ An Elisabeth, 4.8.1645, AT 4:266–7. ⁹ Passions 3,160, AT 11:452.

sich durchhalten lässt.

Die französische Vokabel *conscience* spielt bei all dem eine wichtige Rolle. Ein Gewissensbiss (*remors de conscience*) stellt sich nämlich genau dann ein, wenn ich eine Handlung ausführe, ohne zuvor ‚die Unentschlossenheit aufgehoben‘ zu haben, wenn ich also auf der Grundlage einer praktisch unsicheren *conscientia* handle.¹ Am besten wäre es, wenn sich nie Gewissensbisse einstellten, schreibt Descartes, und das beste Mittel dagegen sei es, nur aufgrund praktisch sicherer Entschlüsse zu handeln.² Reue (*repentir*) stellt sich wiederum ein, wenn ich mein Urteil über eine Handlung im Nachhinein ändere. Reue stellt sich nur dann zu Recht ein, wenn wir gegen unser ‚Gewissen‘ gehandelt haben: *on deuroit plutost se repentir, si on auoit fait quelque chose contre sa conscience*.³ Umgekehrt gilt für Descartes, dass wir immer dann auch objektiv gesehen gut handeln, wenn wir ein ruhiges Gewissen haben: *il suffit de bien iuger, pour bien faire*.⁴

Das ganze cartesische Projekt zielt also auch auf die Vermeidung von Gewissensbiss und Reue: Descartes versucht, Wissen zu erlangen, das ohne weiteres zur Bildung eines sicheren Handlungsentschlusses taugt, und das sich nicht im Rückblick als falsch herausstellen kann.

§142 Eine *praktisch* sichere *conscientia* ist nun auch das, was Descartes mit dem *cogito* hat: Die Wahrheit hängt allein von dem ab, was er weiß, nämlich dass er denkt. In dem Sinn, in dem Suárez spekulative von praktischer Sicherheit unterscheidet, ist das *cogito* zunächst nur praktisch sicher. Dass ich denke, gilt nicht *schlechthin*, sondern nur *insofern* ich denke. ‚Objektiv‘ gesehen ist es ohne weiteres möglich, dass Descartes nicht denkt. Das eigentliche Argument besteht daher in dem Nachweis, dass das *cogito* nicht nur praktisch, sondern auch spekulativ wahr ist, so dass er es nicht nur mit voller Inbrunst, sondern mit vollem Recht behaupten kann.⁵

Die cartesische Suche nach dem archimedischen Punkt⁶ lässt sich also in den so weit vorgestellten Begriffen gut beschreiben: Es geht um den Punkt, an dem *conscientia formata*⁷ und *conscientia vera* identisch sind, an dem die praktische, intrinsische Sicherheit der *conscientia* die Wahrheit eines entsprechenden spekulativen Urteils impliziert. Dieser Punkt ist das *cogito, sum*. Im Denken des *cogito* zeigt sich eine spekulative Wahrheit: Ein denkendes Ding existiert.

Was Descartes mit diesem Manöver auch zeigt, ist, dass selbst das spekulative Denken letztlich eine praktische Angelegenheit ist. Denn dass ich unmöglich an meiner Existenz zweifeln kann, ist eine praktische Wahrheit. Das *cogito* ist also wahr, weil die Umstände es nicht zulassen, das Gegenteil zu denken. Der Witz ist aber, dass die Umstände *unmöglich* eine Korrektur des praktisch sicheren Urteils

¹ Ebd. 2,60, AT 11:376. ² Ebd. 3,177, AT 11:464. ³ An Elisabeth, 6.10.1645, AT 4:307.

⁴ Discours 3, AT 6:28; vgl. an Mersenne 27.4.1637, AT 1:366. An Elisabeth 18.8.1645 AT 4:272.

⁵ Resp. 7, AT 7:511; oben S. 29. ⁶ Med. 2, AT 7:24. ⁷ Vgl. oben S. 143.

erlauben könnten. So wird die praktische Gewissheit doch noch zu einer theoretischen Wahrheit. Es bleibt aber dabei, dass sie nicht aus ihrem Kontext herausgelöst werden kann.

Das ist bereits ein guter Grund, sich näher für die Frage zu interessieren, was praktisches Wissen ist. Momentan geht es noch um den Gegensatz zwischen einer praktischen und einer spekulativen *conscientia*, es scheint also grundsätzlich beide Varianten zu geben. Im nun folgenden Kapitel werde ich mich auf den Befund konzentrieren, dass ‚*conscientia*‘ überhaupt als ‚Anwendung *praktische* Wissens‘ definiert wird, so dass die spekulative *conscientia* zu einer Kuriosität wird.

Kapitel 7

Praktisches Wissen

1 Praktisches Wissen

§143 Während Thomas noch von der Anwendung beliebigen Wissens spricht, referiert Walter den thomanischen Standpunkt wie folgt: *Conscientia* sei die Anwendung eines beliebigen *praktischen* Wissens.¹ Das geht wohl auf den Kompromiss zurück, den Bonaventura zu der Frage anbietet, ob die *conscientia* zum affektiven oder zum erkennenden Seelenteil gehöre. Er schreibt, sie gehöre zwar zum Erkenntnisvermögen, insofern sie ein Wissen sei, zum Strebevermögen aber, insofern es sich um ein *praktisches* Wissen handle. Für Bonaventura macht das auch deswegen Sinn, weil er das *con-* als Bezug auf die *synderesis* deutet, die er ihrerseits dem Strebevermögen zurechnet. *Conscientia* ist für ihn also ein Wissen, das auf das Streben nach Gutem bezogen ist.²

Die Fokussierung auf das *praktische* Wissen scheint sich aber auch bei den Thomisten durchzusetzen, so dass Rolf Schönberger ‚*applicatio scientiae ad actum*‘ selbstverständlich wie folgt übersetzt: ‚Anwendung des *praktischen* Wissens auf die *konkrete* Handlung‘.³ Die ansonsten eng an Thomas orientierte *Summa Sylvestrina* geht noch einen Schritt weiter, indem sie die *conscientia* als Akt der *synderesis* definiert, der in der Anwendung von Wissen mit dem Ziel eines *moralischen* Urteils bestehe: *est actus synderesis, id est applicatio scientiae ad aliquid morale diiudicandum*.⁴ Suárez definiert die *conscientia* ebenfalls als ein gegenwärtiges praktisches Urteil, in dem Dinge, die unser Handeln betreffen, in gut und schlecht, ehrenhaft und verwerflich, geboten oder verboten eingeteilt werden. Damit kennzeichnet er sowohl die Quelle als auch das Anwendungsgebiet der *conscientia* ausdrücklich als ‚moralisch‘.⁵

Wenn es also eine allgemeine Tendenz in der Gebrauchsgeschichte des Wortes

¹ Qu. disp. 10 c.a., 1928:94. ² In 2 Sent. 39,1,1. ³ S.th. 1a2ae 19,5 c.a., in Thomas von Aquin 2001:103. ⁴ Sylvestrina s.v. conscientia, 1518:91rb. ⁵ De bonitate 12,1,5, Vivès 4:438b.

conscientia unmittelbar vor Descartes gibt, dann scheint es die in Richtung ‚Gewissen‘ zu sein. Es bezeichnet zunehmend die moralische Bewertung von Handlungen, weniger ein neutrales Bezeugen oder ‚Bewusstsein‘. Gerade Descartes dürfte also einen Begriff vorgefunden haben, der auf eine solche Bewertung reduziert war. Das ist für die Zwecke dieser Arbeit ein Störfaktor: Als moralisches Werturteil scheint die *conscientia* bei ihm jedenfalls nicht zu fungieren.

Zur Frage, wie sich die cartesische *conscientia* zum traditionellen Gewissensbegriff verhalte, herrscht in der Literatur keine Einigkeit. Oft wird Descartes, wie anfangs bemerkt, als Erfinder des modernen Bewusstseinsbegriffes bezeichnet.¹ Das würde bedeuten, dass er die *conscientia* in Abgrenzung zum herkömmlichen Sprachgebrauch konzipiert. Bertram Lewin hat diese These prägnant formuliert: „Bewusstsein war zuerst ein entgöttertes Gewissen. ... Das ‚Gewissen‘ blieb den Priestern und Moralphilosophen überlassen, das ‚Bewußtsein‘ erhielt die Wissenschaft, die dafür zunächst auf das ‚Gewissen‘, später auf die ‚Seele‘ überhaupt verzichtete.“²

Dass Descartes aber den Begriff mit einer völlig neuen Bedeutung versehen habe, ist aber schon deshalb unwahrscheinlich, weil er ihn nicht hinreichend erläutert. Einige Autoren vermuten daher, wie bereits bemerkt, er habe auf eine marginalisierte Bedeutung des Wortes zurückgegriffen,³ oder die Bedeutung ‚Bewusstsein‘ sei zu seiner Zeit geläufig gewesen.⁴

Ich gehe hier einer wieder anderen Vermutung nach: Dass der Begriff, den Descartes verwendet, gar nicht so sehr dem modernen Bewusstseinsbegriff entspreche, sondern noch deutliche Züge des praktischen Urteils trage. Descartes hat die *conscientia* demnach weder ‚entgöttert‘, noch hat er auf eine vergessene Bedeutung zurückgegriffen oder eine neue geprägt. Er gebraucht ihn nicht in einer Bedeutung, die von der des spätscholastischen Gewissensbegriffes zu unterscheiden wäre. Wenn sich ein Bewusstseinsbegriff in Opposition zum Gewissensbegriff entwickelt hat, dann hat das *nach* Descartes, und wahrscheinlich noch nicht einmal bei Locke stattgefunden.

Um das zu zeigen, muss es jetzt darum gehen, einen Sinn der Rede vom im engeren Sinne *praktischen* Urteil oder Wissen zu benennen, der es nicht gleich zu einem moralischen Werturteil oder ‚Gewissen‘ macht. Dazu gehe ich einen Schritt zurück und halte mich an das, was Suárez in *De Legibus* schreibt: ‚*Conscientia*‘ bezeichne ein *praktisches* Urteil, also eine Anwendung praktischen Wissens im Einzelnen (*conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari*).⁵ Ich mache hier nur ungern ein neues Fass auf, zumal unklar ist, ob es einen Boden hat.⁶ Es lohnt sich aber, denn hier laufen einige Fäden der bisherigen Darstellung zusammen. Was ist praktisches Wissen?

¹ Oben S. 2. ² Lewin 1928:442. ³ Jung 1933:526. ⁴ Oben S. 63. ⁵ Suárez, *De legibus* 2,5,15, *Vivès* 5:103b, Madrid 3:74. ⁶ *De bonitate* 12,2,2: *magna est controversia*, *Vivès* 4:440a.

§144 Heute versteht man unter praktischem Wissen leicht das *knowing how*, das Ryle vom *knowing that* abgrenzt. „We reserve this title“, schreibt er, „for the persons responsible for their performances. To be intelligent is not merely to satisfy criteria, but to apply them, to regulate one’s actions and not merely to be well-regulated“.¹ Anscombe schreibt: „In the case of practical knowledge the exercise of the capacity is nothing but the doing or supervising of the operations of which a man has practical knowledge“.²

Das über die *conscientia* auch sagen zu können, wäre einigermaßen attraktiv: Sie wäre nicht selbst eine separate Tätigkeit,³ sondern bestünde in gewisser Weise im Tun und Beaufsichtigen dessen, wovon sie handelt. Das entspräche in der Tat ziemlich genau dem, was Burman notiert: *conscium esse* sei in gewisser Weise ein Denken, verbunden mit einer Reflexion darauf.⁴ Möglicherweise können wir jetzt mehr darüber erfahren, wie so etwas gemeint sein kann.

Ryle schreibt nämlich: „When I do something intelligently, i.e. thinking what I am doing, I am doing one thing and not two“.⁵ Er wehrt sich damit gerade gegen die Auffassung, das praktische Wissen werde in einem die Handlung begleitenden und von ihr verschiedenen Akt aktualisiert. Was er an die Stelle eines solchen ‚okkulten Aktes‘ setzt, sind allerdings eine *Dispositionen*: „capacities, skills, habits, liabilities and bents“.⁶ Für eine Erklärung der cartesischen *conscientia* kommt das nicht in Frage; jedenfalls nicht in der im zweiten Kapitel dargestellten Form.⁷ Die *conscientia* ist ebensowenig selbst eine Disposition wie ein ‚okkulter Akt‘. Das ergibt sich auch aus der Diskussion des Einwandes von Durandus, dass niemand zwei gegensätzliche Akte zugleich ausführen könne und folglich die *conscientia* ein Habitus sein müsse. Ein Habitus kann nicht wirksam sein, ohne aktualisiert zu werden,⁸ oder wie Bresser schreibt: *actu dirigere non potest, nisi actu sit*.⁹ Und Descartes sagt gerade von einer solchen *Aktualisierung*, dass sie das Handeln begleite.

Dass die Ausübung praktischen Wissens nicht in einem separaten Akt erfolge, schreibt auch Anscombe: „this knowledge is exercised in the action“.¹⁰ Hier könnte sich wieder eine Möglichkeit andeuten, *conscientia* und Aufmerksamkeit voneinander zu unterscheiden.¹¹ In Kapitel 4 hatte sich bereits eine Interpretationsmöglichkeit abgezeichnet, nach der die *conscientia* ein Wissen sein könnte, wie es ein Verfahrenszeuge hat: ein Wissen, verbunden mit einer besonderen Autorität oder Kompetenz, den damit verbundenen Geltungsanspruch zu vertreten.¹² Bei Bresser findet sich eine entsprechende Formulierung, die auf Walter von Brügge zurückzugehen scheint: Die *conscientia* wirke nicht so wie der Verkünder eines Gesetzes, sondern eher wie ein Vikar oder ein Fürst, der vom König die Vollmacht erhalten hat, ein Gesetz nicht nur zu verkünden, sondern ihm Geltung zu verschaffen, es zu vertreten

¹ Ryle 1949:28. ² Anscombe, *Intention* 48, 1957:88. ³ (D10) oben S. 53. ⁴ Burman, *AT* 5:149; oben S. 43. ⁵ Ryle 1949:32. ⁶ Ebd. S. 45. ⁷ Oben S. 48–54. ⁸ Ockham, *Qu. variae* 8 c.a.2–3, *Opera Theologica* 8:412; oben S. 138. ⁹ Bresser, *De con.* 2,3,17, 1638:139b. ¹⁰ Anscombe, *Intention* 48, 1957:89; vgl. auch Baier 1976:34. ¹¹ (D11) oben S. 58. ¹² Oben S. 81.

oder anzuwenden.¹

Hier deutet sich nun eine Besonderheit an, die den Grund für diese Autorität des Wissenden abgeben könnte. Wir haben es beim praktischen Wissen nicht mit einer rezeptiven Haltung zu tun, sondern mit einem Wissen, das in den Vollzug des Gewussten selbst eingeht.

Anscombe erklärt das praktische Wissen auch nicht einfach zur Disposition.² Was sie allerdings stattdessen mit ‚*practical knowledge*‘ meint, ist durchaus „weiterer Klärung bedürftig“.³ An dieser Stelle ist ein Klärungsversuch nicht zuletzt deswegen angebracht, weil Anscombe sich ausdrücklich auf das beruft, „what . . . medieval philosophers meant by practical knowledge“,⁴ denn eben diese Autoren rechnen ja die *conscientia* zu den Aktualisierungen praktischen Wissens.

Die Scholastiker meinten allerdings nicht ohne weiteres das, was Anscombe so nennt. Die Meinungen der Schulphilosophen gehen weit auseinander; hier kann es nur darum gehen, *eine* brauchbare Begriffsbestimmung zu gewinnen.

2 Wissen ohne Beobachtung

§145 Bei Thomas erscheint die *conscientia* als mein Wissen über das Gelingen meiner Handlung.⁵ Anscombe unterscheidet in ähnlicher Weise zwischen zwei Formen, in denen uns jede unserer Handlungen gegeben sei: Einerseits wissen wir ohne Rückgriff auf Beobachtung, was wir vorhaben. Andererseits kontrollieren wir während der Ausführung unseres Vorhabens dessen Erfolg. „Thus in any operation we really can speak of two knowledges—the account that one could give of what one was doing, without adverting to observation; and the account of exactly what is happening at a given moment (say) to the material one is working on. The one is practical, the other speculative“.⁶ Praktisches Wissen handelt bei Anscombe also von etwas, insofern ich es vorhabe, theoretisches Wissen vom selben, insofern es geschieht.

Was ich vorhabe, schreibt sie, wisse ich ohne Rückgriff auf Beobachtung. Möglicherweise kann also allgemein über praktisches Wissen gesagt werden, dass es nicht auf Beobachtung beruht. Das würde gut zu der bezeugenden *conscientia* passen, denn auch Bezeugen kann nicht allein auf Beobachtung beruhen.⁷ Anscombes Rede von der *knowledge without observation* ist allerdings aus zwei Gründen nicht ganz glücklich.⁸ Erstens geht es nicht um die Frage, ob ein Wissen ganz *ohne* Beobachtung zustande gekommen sei, sondern darum, ob es nicht *allein* auf Beobachtung beruhe.⁹ Natürlich kann ich *auch* sehen, was ich tue, wenn ich denn tue, was ich vorhabe. Wir handeln nur selten mit geschlossenen Augen, und oft müssen wir so-

¹ Bresser, De con. 1,10,79, 1638:35a. ² Anscombe, Intention 13, 1957:21. ³ Müller 1991:557.
⁴ Anscombe, Intention 32, 1957:57. ⁵ (T1) oben S. 128. ⁶ Anscombe, Intention 48, 1957:88–9;
 vgl. Falvey 2000. ⁷ Oben S. 81. ⁸ Vgl. Vesey 1963:204–5. ⁹ Margolis 1970:46–7.

gar hinsehen, um zu wissen, was wir eigentlich tun.

Zweitens meint Anscombe nicht ‚Beobachtung‘ im Sinne visueller Wahrnehmung. Bisweilen scheint es zwar, als ginge es schlicht darum, ob ich etwas mit meinen Augen sehe: Wer mit geschlossenen Augen schreibe, sagt sie, wisse davon *without observation*.¹ Da fragt sich aber, ob jemand schreiben könnte, ohne seine Hand zu fühlen.² „Wherever I spoke of ‚knowledge without observation‘ in *Intention*“, korrigiert Anscombe auch später, „I should also speak of ‚knowledge without clues‘“. ³ Wie weit soll das aber reichen? Kenny schreibt: „it is not by any criteria at all that I know these matters“. ⁴ Dann allerdings wäre es, wie auch Anscombe bemerkt, nicht angemessen, von ‚Wissen‘ zu sprechen. Denn wo jemand etwas im engeren Sinne weiß, muss die Möglichkeit eines Irrtums wenigstens benennbar sein.⁵ Es muss also darum gehen, dass *knowledge without observation* zwar tatsächlich auf so etwas wie einem Kriterium beruht, dieses aber nicht den Namen ‚clue‘ verdient.

Wer etwas ‚ohne Beobachtung‘ weiß, erläutert Anscombe, könne keine Empfindung identifizieren, durch die er es weiß.⁶ Das führt sie in *On Sensation of Position* aus. Ob ich etwas aufgrund von Beobachtung weiß oder nicht, betrifft die Beschreibung des möglichen Irrtums. Aufgrund von Beobachtung meine ich beispielsweise, dass mir eine Fliege über den Rücken läuft.⁷ Wenn sich das als falsch herausstellt, dann kann es immer noch sein, dass da *etwas war*, was sich wie eine Fliege angefühlt hat, ohne eine zu sein. Genau das geht im Falle einer *knowledge without observation* nicht. Während ‚falsche‘ Beobachtungen als Empfindungen von etwas anderem neu beschrieben werden können, etwa, dass mir eine Mücke über den Rücken läuft, gibt es für die Dinge, die ich nicht aufgrund von Beobachtung weiß, keine alternative Beschreibung. Ein Wissen beruht genau dann nicht auf Beobachtung, wenn es im Falle eines Irrtums nur als Empfindung von etwas beschrieben werden könnte, was *überhaupt nicht* da war. Man kann also nicht sagen: ‚Ich dachte, ich hätte die Empfindung, dass ich meinen Arm hebe, aber eigentlich war das die Empfindung von etwas anderem‘.⁸ In diesem Sinne ist die Empfindung nicht unabhängig von ihrem Gegenstand beschreibbar: Die bloße Existenz fügt einem Ding keine Eigenschaft hinzu, die einen Unterschied in seiner Beschreibung ausmachen könnte. Anders gesagt: das, worin ich scheitere, lässt sich nicht von dem trennen, womit ich scheitere.⁹

Daher kann man *knowledge without observation* auch so bestimmen: Ich weiß *X* ‚ohne Beobachtung‘, wenn zwischen mir und *X* nichts vermittelt, was sich möglicherweise auf etwas anderes bezieht als auf *X*. Das wäre allerdings noch ein wenig ungenau, denn offensichtlich vermittelt zwischen mir und meinem Knie ein Nerv. Und dennoch kenne ich die Position meines Knies ‚ohne Beobachtung‘.

¹ Anscombe, *Intention* 29, 1957:53. ² Margolis 1970:55; Falvey 2000:30. ³ Anscombe, *On Sensation of Position*, *Papers* 2:71. ⁴ Kenny 1993a:125. ⁵ Anscombe, *Intention* 8, 1957:14. ⁶ Ebd. 1957:15. ⁷ Anscombe, *Intention* 28, 1957:49. ⁸ *On Sensation of Position*, *Papers* 2:71. Vgl. Vesey 1963:200–1. ⁹ Oben S. 37.

Allerdings ‚handelt‘ mein Nerv von nichts. Um das zu betonen, kann man dazu-sagen: Zwischen mir und X vermittelt kein *Wissen oder Denken*, das von X verschieden wäre. ‚Wissen oder Denken‘ bezeichnet dann allgemein etwas, was von anderem *handeln* kann. Das wiederum ist hart an der Grenze zu einer zirkulären Definition. Denn der Unterschied zwischen einem Nerv und einem ‚Wissen oder Denken‘ ist einfach der, dass ein Nerv mir nur durch Beobachtung bekannt ist, mein ‚Wissen oder Denken‘ aber nicht.

Jedenfalls ist *knowledge without clues* in diesem Sinne ein *unmittelbares Wissen*. Beobachtung ist, wenn mir ein Wissen durch etwas vermittelt wird, das genauso gut auch anderes vermitteln könnte. Die Mittelbarkeit, die Anscombe hier im Auge hat, scheint mit der zusammenzufallen, die Descartes durch seinen Zweifelsversuch ausschließen will. Denn unter *observation* dürfte jeder Gebrauch eines ‚externen‘ Erkenntnismittels zu verstehen sein: jedes Erkennen, das mit Hilfe eines Mittels erfolgt, welches nicht selbst vollständig in meiner Macht steht. Solche Erkenntnismittel geht Descartes in der ersten Meditation durch: Hörensagen, Gebrauch der Sinnesorgane und des Gedächtnisses.

Das Wissen, das den radikalen Zweifelsversuch übersteht, beruht aber nicht auf der Tauglichkeit *irgendeines* Erkenntnismittels, sei es ein weiteres Wissen oder die Funktion eines Sinnesorgans. Also schließt Descartes im Zuge der ersten Meditation mehr aus als nur das, was Anscombe *knowledge by observation* nennt. Das Wissen, mit dem die Wissenschaft in der zweiten Meditation ihren Anfang nimmt, ist eine Teilmenge dessen, was sie ‚Wissen ohne Beobachtung‘ nennt. Daher ist umgekehrt auch nicht allein das, was den radikalen Zweifelsversuch übersteht, Wissen ‚ohne Beobachtung‘. Auch über die Wahrnehmung des eigenen Körpers schreibt Descartes in der sechsten Meditation, sie beruhe nicht auf Beobachtung, sondern darauf, dass ich in mysteriöser Weise eng mit meinem Körper verbunden sei.¹

Das ‚Wissen ohne Beobachtung‘ fällt also nicht etwa mit dem zusammen, was Descartes *conscientia* nennt. Es ist aber auch nicht dasselbe wie *practical knowledge*. Es gilt nur: *practical knowledge* beruht nicht allein auf Beobachtung, ebenso wenig wie die *conscientia* bei Descartes. Es besteht weiterhin die Möglichkeit, dass das unmittelbare Wissen, das am Anfang der cartesischen Wissenschaft steht, auch genau der Teil des ‚Wissens ohne Beobachtung‘ sein könnte, der die Bezeichnung ‚praktisches Wissen‘ verdient. Um in dieser Frage weiter zu kommen, wende ich mich nun wieder den Texten des späten und ausgehenden Mittelalters zu.

¹ Med. 6, AT 7:81.

3 Wissen von Machbarem

§146 Die Diskussion der Unterscheidung zwischen praktischem und theoretischem Wissen fand meist im Prolog des Sentenzenkommentars statt, und zwar anlässlich der Frage, ob die Theologie eine praktische oder spekulative Disziplin sei. Aristoteles entnahm man, dass es sich bei dem praktischen und spekulativen Wissen nicht um zwei völlig verschiedene Dinge handeln könne. Jedenfalls deutet er an, dass der praktische und der spekulative *Intellekt* (νοῦς) ein und dasselbe Vermögen seien.¹ Letztlich tut immer nur der eine Intellekt verschiedene Dinge. Man musste also anhand dessen unterscheiden, womit sich dieses Vermögen jeweils befasst, beziehungsweise anhand dessen, wovon das Wissen handelt.² Das kann einerseits ein Unterschied im Gegenstand selbst sein, andererseits eine verschiedene Weise, von einem Gegenstand zu handeln.

Aristoteles zufolge unterscheiden sich theoretisches und praktisches Erkennen durch ihr jeweiliges Ziel (τῷ τέλει).³ Unter dem Ziel eines Wissens kann man seinen Zweck, aber auch einfach seinen Gegenstand verstehen.⁴ Daher nannte man erst einmal solches Wissen praktisch *ex parte rerum scitarum*,⁵ das ‚Praxis‘, also ein Handeln oder Herstellen zum Gegenstand hat.⁶ Vincenzo Filucci unterscheidet in seinen *Quaestiones Morales* (1629) auf diese Weise zwischen spekulativem und praktischem Zweifel. Der spekulative Zweifel beziehe sich allein auf Dinge, die nicht im entferntesten mit einer Handlung zu tun haben, wie die Frage, ob es die Welt schon ewig gegeben habe oder nicht. Praktisch nennt er dagegen jeden Zweifel, der irgendwie das Handeln betrifft.⁷

In diesem Sinne ist die *conscientia* in allen hier dargestellten Formen offenbar ein praktisches Wissen. Denn sowohl das Bezeugen als auch das öffentliche Ansehen, das Gewissen und der praktische Schluss betreffen Handlungen. Der hier unterstellte Praxisbegriff ist aber zu unspezifisch, da man auch das Denken im Extremfall als ein Handeln auffassen kann.⁸ Und dann sind auch Mathematik, Metaphysik und dergleichen praktische Disziplinen.⁹

§147 Eine weitere Unterscheidung fand man bei Aristoteles vor: Spekulatives Wissen handle vom Allgemeinen und Notwendigen, praktisches vom Alltag, also von Einzelem und Kontingentem.¹⁰ Daher kann ein Zweifel im allgemeinen angebracht sein, im Einzelnen aber nicht, das heißt, ein Urteil kann spekulativ zweifelhaft, aber praktisch sicher sein.¹¹

Oft wird auch das spekulative Wissen mit dem Wissen des Allgemeinen in Ver-

¹ Aristoteles, *De anima* 3,10. ² Aristoteles, *Metaphysica* 6,1,1, 1025b25–6. ³ Suárez, *De anima* 3,10, 433a15. ⁴ Thiry 1939:26. ⁵ Thomas, *S.th.* 1a 14,16 c.a. ⁶ Lottin 1942–1960/3:652. ⁷ Filucci, *Quaestiones Morales* 2,4,8, 1629:10a. ⁸ Thomas, *S.th.* 1a2ae 57,1 ad 1. ⁹ Vgl. Ockham, *Prologus in 1 Sent.* 10, *Opera Theologica* 1:279,6–7 und 281,13. ¹⁰ Aristoteles, *Eth.Nic.* 6,2 1039a6–8; *De anima* 3,10, 433a30–31. ¹¹ Suárez, *De bonitate* 12,2,5, *Vivès* 4:441a; oben S. 144.

bindung gebracht und dadurch in einen Gegensatz zum praktischen Wissen gesetzt, das von einer konkreten Tat und den jeweils hier und jetzt gegebenen Umständen handelt. So unterscheidet zum Beispiel Hermann Busenbaum in seiner *Medulla Theologiae Moralis* von 1649: Der spekulative Zweifel beziehe sich auf das Allgemeine, der praktische auf das Partikuläre.¹ Aus diesem Grund schreibt wohl auch Thomas, praktisches Wissen zeichne sich dadurch aus, dass es nicht so ‚sicher‘ oder ‚objektiv‘ sei.²

Woran das liegt und wie es zu verstehen ist, sollte etwas gründlicher untersucht werden. Denn von schlechthin Zufälligem, war man sich einig, könne es überhaupt kein Wissen geben.³ Wenn das praktische Wissen also von Kontingentem handelt, muss es mit einem Notwendigen im Kontingenten zu tun haben.⁴ Das gilt für ein Wissen, das auf unsicheren Annahmen beruht: Wir können wissen, dass etwas notwendig folgt, *wenn* etwas anderes zufällig gegeben ist. Allerdings kann auch spekulatives Wissen, wie die Zoologie, in dieser Weise von Zufälligem handeln.⁵

Dass nichts Notwendiges Gegenstand der *conscientia* sei, bezieht Bresser vor allem auf die notwendigen physiologischen Voraussetzungen unseres Tuns.⁶ Das passt gut zu einer Bemerkung, die Descartes Arnauld gegenüber macht: dass es nicht Gegenstand der *conscientia* sei, wie genau unser Geist die körperlichen Prozesse in Gang setze. „Natürlich sind wir der Art und Weise, in der unser Geist die Hirnströme veranlasst, nicht *consci*us“, schreibt Descartes, „denn die hängt von dessen Verbindung zum Körper ab. Wir sind aber jeder unserer Handlungen *consci*us, durch die unser Geist die Nerven bewegt, insofern diese Handlung vom Geist ausgeht, weil sie dann ja nichts anderes ist als ein willentliches Streben (*inclinatio voluntatis*) zu einer Bewegung, auch wenn ihr dann eine rein körperliche Bewegung folgt“.⁷ Dass die körperlichen Vorgänge als solche nicht Gegenstand der *conscientia* sind, könnte eben daran liegen, dass sie zu den notwendigen und selbst nicht direkt beeinflussbaren Voraussetzungen willentlicher Bewegung gehören.

Die Gleichsetzung des praktischen Wissens mit dem Wissen um Partikuläres und Kontingentes moniert Bresser andererseits. Er schlägt stattdessen vor, sich an der Unterscheidung zwischen extrinsischem und intrinsischem Wissen zu orientieren. Extrinsisch ist ein Wissen dann, wenn es ein Beobachter zur Bewertung einer Handlung heranzieht, intrinsisch dagegen, wenn es dem Handelnden selbst zur Verfügung steht, also in den Vollzug der Tat eingeht.⁸ Diese Unterscheidung fällt nicht mit der zwischen einem Wissen um Allgemeines und Notwendiges einerseits und einem Wissen um Kontingentes und Partikuläres andererseits zusammen, denn sowohl das intrinsische Wissen als auch das extrinsische kann von beidem handeln. Nun lässt sich aber, wie auch Bresser selbst bemerkt, dieser Kontrast zwischen dem spekula-

¹ Busenbaum, *Medulla theologiae moralis* 1,1,2,1, 1649:4; vgl. Bresser, *De con.* 3,7,81, 1638:296b.

² Thomas, *S.th.* 1a 14,16. ³ Thomas, *Expositio libri posteriorum* 1,16; *Sententia libri Ethicorum* 7,3 zu 1146b35. ⁴ Naus 1959:40. ⁵ Anscombe, *Intention* 33, 1957:59. ⁶ Bresser, *De con.* 1,4,36, 1638:20b. ⁷ An Arnauld, 29.7.1648, AT 5:221–222. ⁸ Bresser, *De con.* 3,7,81, 1638:296b–7a.

tiven und dem praktischen Wissen auch vollständig aus der Beobachterperspektive nachvollziehen. Auch ein Beobachter versteht, dass Jakob nicht wissen konnte, dass er mit Lea schlief.¹ Was bleibt, ist, dass das praktische Wissen perspektivenrelativ ist, das spekulative nicht. Ein Beobachter kann in Rechnung stellen, was Jakob selbst weiß, oder nicht. Das praktische Wissen ist dann das Wissen, das der Handelnde mit seinem Beobachter teilt.

§148 Den dritten Unterschied, den man bei Aristoteles fand, hält Bresser allerdings, im Einklang mit der Tradition, für wichtiger. Spekulatives Wissen ist brauchbar, wenn es mit den Gegebenheiten übereinstimmt. Der Wert praktischen Wissens, sagt Aristoteles, bemesse sich dagegen nicht daran, ob es mit dem Gegebenen übereinstimme, sondern daran, ob es das Gute treffe oder verfehle. In diesem Sinne schreibt Thomas, die Wahrheit des praktischen Wissens bestehe darin, dass es mit dem richtigen Streben übereinstimme: *verum ... intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum.*² Während spekulatives Wissen seinen Maßstab in den Gegebenheiten habe, lege praktisches ihnen selbst ein Maß auf, finde aber seinerseits einen Maßstab im guten Streben. Die thomanische *conscientia* ist dementsprechend eine *regula regulata*.³ Sie reguliert das Handeln, unterliegt aber ihrerseits der *synderesis*.

Das scheint so auch bei Aristoteles zu stehen: Der praktischen Erkenntnis gehe es um Wahrheit in Übereinstimmung mit dem richtigen Streben.⁴ Anscheinend wird der Wahrheitsbegriff also in theoretischen und praktischen Fragen *analog* gebraucht: Im einen Fall geht es um das Zutreffen eines Sachverhalts, im anderen um die Übereinstimmung mit dem Guten.⁵

Aristoteles sagt aber gar nicht, dass die Wahrheit des praktischen Wissens darin bestehe, dass es mit dem richtigen Streben übereinstimmt. Er sagt nur, es gehe um die Übereinstimmung von Wahrheit und richtigem Streben. Die Aufgabe des praktischen Intellekts besteht dann einfach darin, das wahr zu machen, was gut ist.⁶ In der Scholastik hat sich allerdings die thomanische Deutung durchgesetzt.⁷

§149 Praktisches Wissen handelt also von Kontingentem in Hinblick auf das Gute. Beide Eigenarten leiten sich nun daraus ab, dass das praktische Wissen in einem engeren Sinn stets vom Machbaren handelt. Denn was nicht kontingent ist, kann auch nicht von uns geändert oder bewirkt werden. Aus demselben Grund geht es auch um das Gute: Die Frage ist, wie wir etwas machen können und sollen, nicht wie es bereits ohne unser Zutun ist.

Ockham bringt das auf den Punkt: Praktisches Wissen handle von dem, was in unserer Macht steht, spekulatives von dem, was *nicht* in unserer Macht steht.⁸ Wenn

¹ Bresser, De con. 3,7,85, 1638:299a. ² Thomas, S.th. 1a2ae 57,5 ad 3; De ver. 1,1 c.a. ³ De ver. 17,2 ad 7. ⁴ Aristoteles, Eth.Nic. 6,2, 1139a29–31: τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ. ⁵ So Simon 1991:13. ⁶ Anscombe 1998. ⁷ Eustachius, Ethica 3,3,2,1,1, 1634/2:98. ⁸ Ockham, Prologus in 1 Sent. 10, Opera Theologica 1:292.

nun Descartes schreibt, nichts stehe so sehr in unserer Macht wie unsere eigenen Denkkakte,¹ müsste für ihn auch jedes derart praktische Wissen in erster Linie von *cogitationes* handeln. Man darf hier auch an die beiden Hinsichten denken, die Descartes mit dem ‚insofern‘ an unserem Handeln unterscheidet. Die *conscientia* schien ja von dem Geschehen ‚in uns‘ zu handeln, insofern es unserer Kontrolle unterliegt.² Soweit wir etwas beeinflussen können, ist es auch Gegenstand praktischen Wissens.

Allerdings kann auch spekulatives Wissen von Machbarem handeln, wenn es nämlich nicht *als* Machbares thematisiert wird.³ In einem engeren Sinn kann ein Wissen dagegen dann praktisch genannt werden, wenn es der methodischen Ordnung nach an der Praxis orientiert ist (*quantum ad modum sciendi*).⁴ In diesem Sinne ist die Analyse weniger praktisch als die Synthese, wenn es um den Bau eines Hauses geht: Das spekulative Wissen handelt von den Bestandteilen eines Hauses, während das praktische von den Schritten handelt, die zu seiner Herstellung erforderlich sind.

Als im Vorfeld der Weltausstellung 2000 in Hannover die Zeit knapp wurde, sagt man, seien Bauzeichner damit befasst gewesen, die Pläne zur Umgestaltung des Hauptbahnhofes aufgrund der Baumaßnahmen zu zeichnen, die bereits planlos begonnen hatten.⁵ Das Wissen, das in diese Pläne einging, war praktisch in den bisher genannten Hinsichten: Es handelte vom Bauen eines Hauses in Hinblick auf dessen Gelingen, und war auch der methodischen Ordnung nach daran orientiert.⁶ In einem Sinn war das, was sie taten, aber keine Aktualisierung praktischen Wissens: Es diene nicht dazu, die betreffenden Maßnahmen durchzuführen.

Was hier trotz allem noch fehlt, kommt auch in einer Unterscheidung zum Ausdruck, die Thomas trifft, um das Wissen von Jesus von dem Wissen Gottes zu unterscheiden. Er schreibt, zwar habe Jesus dasselbe praktische Wissen um die Schöpfung wie Gott selbst, aber *non practive*: Er hat es, ohne es umzusetzen.⁷

4 *The cause of what it understands*

§150 Es geht also darum, dass das praktische Wissen nicht einfach nur Handlungen zum Gegenstand hat, sondern enger mit deren Ausführung zusammenhängt.⁸

Die Frage, wie dieser Zusammenhang aussehen soll, behandelt Suárez unter anderem in *De Angelis*. Er referiert dort einen Einwand von Durandus: Wenn sich das praktische Wissen nur dadurch vom spekulativen unterscheidet, dass es von einer Handlung oder einem Gesetz handle, gehe es dabei auch nur um die Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung mit den Fakten. Die Frage sei dann nur, ob auch tatsächlich geboten oder erlaubt sei, was ich dafür halte. Also sei auch ein Urteil,

¹ Discours 3, AT 4:25; oben S. 14. ² Oben S. 35. ³ Thiry 1939:16. ⁴ Thomas, S.th. 1a 14,16 c.a.
⁵ Es scheint sich um ein Gerücht zu handeln. ⁶ Vgl. Anscombe, Intention 45, 1957:82. ⁷ Thomas in 3 Sent. 14,1,4 ad 2. ⁸ Vgl. Anscombe, Intention 3, 1957:6–7.

das etwas Schlechtes als gut beurteilt, einfach spekulativ falsch.¹

Das bestreitet Suárez. Das praktische Wissen habe Handlungen und Gesetze nicht einfach zum Gegenstand, sondern es leite sie in gewisser Weise an oder mache sie wirksam.²

So ähnlich steht das bereits bei Thomas: Der praktische Intellekt erlege dem Handeln eine Ordnung auf, und bringe den Menschen dazu, in bestimmter Weise zu handeln.³ Auch Bresser schreibt, das praktische Wissen handle nicht bloß vom Handeln, sondern sporne zugleich das Handeln und Wollen an und steuere es.⁴ Daher sollte wenigstens die folgende, vorsichtige Formulierung allgemein Zustimmung finden:

(14) Die *conscientia* bewirkt etwas.

In *De Bonitate* geht Suárez noch einen Schritt weiter. Die praktische Wahrheit, schreibt er, sei nicht bloß kognitiv, sondern ‚kausativ‘, also selbst im Sinne einer Ursache wirksam (*haec veritas practica non solum est cognoscitiva, sed etiam causativa*).⁵ Das ist nun die Form, in der auch Anscombe die Beziehung des praktischen Wissens zu seinem Gegenstand benennt: „Practical knowledge is the cause of what it understands“.⁶

Nun schreiben aber sowohl Thomas als auch Bonaventura, dass die *conscientia* nicht das Tun hervorbringe, von dem sie handelt.⁷ Thomas bestreitet ausdrücklich, dass sie die Ursache des durch sie Gewussten sei: *non est causa rerum scitarum*.⁸ Bonaventura präzisiert die Rede von der motivierenden Wirkung der *conscientia*, indem er schreibt, sie bringe nicht die Bewegung hervor (*non ... efficiat motum*), von der sie handelt, sondern ‚ordne sie an‘ und mache dazu ‚geneigt‘ (*dictat et inclinat ad motum*).⁹

§151 Im Hintergrund dieses scheinbaren Widerspruchs steht ein allgemeineres Problem. Es wäre nämlich nicht einmal klar, wie ein Wissen von etwas handeln könnte, das es zugleich selbst hervorbringt.¹⁰ Jedenfalls scheint es so, als könne ein solches Wissen dann nicht falsch sein. Was das ‚Gewissen‘ und ‚Bewusstsein‘ angeht, kann man dieses Problem konkreter formulieren: Das Wissen um die Normen, denen mein Handeln unterliegt, kann nicht selbst alleinige Quelle dieser Normen sein. Denn das so verstandene Gewissen ist ja das Wissen je eines Handelnden oder Urteilenden. Eine Norm oder Maßstab kann aber nicht dem Belieben dessen unterliegen, der sich danach richtet; ansonsten wären Selbstdisziplin und bloße Willkür ununterscheidbar. Augustinus deutet das an, wenn er den Sündenfall als einen Abfall von der Wahrheit beschreibt: Die Wahrheit mag ‚in uns‘ sein, aber sie kann nicht

¹ Suárez, *De angelis* 7,6,18, *Vivès* 2:831b; Durandus in 2 Sent. 5,1 c.a.1, Venedig 1571:121va,10.

² Ebd. 7,6,33, *Vivès* 2:837b. ³ Thomas, S.th. 2a2ae 83,1 c.a. ⁴ Bresser, *De con.* 3,7,87, 1638:300b.

⁵ Suárez, *De bonitate* 12,2,4, 440b. ⁶ Anscombe, *Intention* 48, 1957:87; vgl. Rankin 1959. ⁷ (T2) oben S. 129. ⁸ Thomas, S.th. 1a 14,16 c.a.; Naus 1959:176–7. ⁹ Bonaventura in 2 Sent. 39,1,1

c.a. ¹⁰ Vgl. Baier 1976:32.

unserer vollständigen Kontrolle unterliegen.

Mein ‚Bewusstsein‘ von dem, was ich tue oder erlebe, kann aber auch dann, wenn es keine moralische Bewertung einschließt, nicht vollständig das verursachen, wovon es handelt. Denn es ist offenbar möglich, dass ich mich über das irre, was mir ‚bewusst‘ ist. Ich kann meinen, einen Pilz zu sehen, ohne dass ich wirklich einen *sehe*. Dann aber, wenn ich mich in dem Wissen über mein Handeln und Erleben irre, kann dieses nicht im vollen Sinn ‚kausativ‘ sein. Denn im Falle eines Irrtums ist ja meine Überzeugung zu korrigieren, und nicht ihr Gegenstand. Dass die *conscientia* irrt, kann nicht bedeuten, dass der Fehler auf Seiten der Fakten liegt. Sie selbst ist dann zu korrigieren. Es hat also seinen Sinn, dass die *conscientia* ein praktisches *Wissen* ist, und nicht so etwas wie ein Befehl oder Gesetz. In *diesem* Sinn ist sie nicht ‚kausativ‘: Sie soll sich *auch* nach dem richten, wovon sie handelt.

Schon wenn man genauer nachsieht, woher Anscombe ihre Idee vom verursachenden Wissen bezieht, stößt man schnell auf diese Schwierigkeit. Denn Thomas spricht an der von ihr angeführten Stelle von *Gottes* Wissen um die Schöpfung.¹ Und wie auch Descartes sagt, gibt es in Gott überhaupt keinen Unterschied zwischen Praxis und Spekulation. Sein Wissen ist immer zugleich ein Hervorbringen,² sein Sehen ein Wollen.³ Deshalb macht es keinen Sinn, Gott einen Fehler nachzusagen. Auf das Wissen eines Menschen um seine Handlungen lässt sich das nicht einfach übertragen. Bestenfalls gilt, was Annette Baier schreibt: „practical knowledge is the human *approximation* of divine knowledge“.⁴ Der Begriff des praktischen Wissens, schreibt sie, passe insbesondere auf den cartesischen Gott: „those disputed concepts, practical knowledge and knowledge without observation, apply to the Cartesian God, and indeed they are the only sort of knowledge that do apply“.⁵

§152 Was bringt das menschliche praktische Wissen dann aber hervor? Die Antwort auf diese Frage formuliert am klarsten Martin Bresser, der jesuitische Zeit- und Landesgenosse von Descartes. Auch Bresser scheint an einigen Stellen einfach zu sagen, die *conscientia* verursache das, wovon sie handelt. Sie verkünde eine Verpflichtung nicht nur, schreibt er, sondern verursache sie, so wie ein Fürst, ein Gesetzgeber, oder das Gesetz selbst: *non tantum obligationem nunciat ut nuntius; sed causat, ut Princeps, vel legislator, vel potius ipsa lex*.⁶ Zum guten Handeln reiche es auch nicht aus, etwas Gutes nur zu begreifen (*apprehendere*), es müsse auch als Gut wirken und angestrebt werden.⁷ Damit schließt er an Positionen an, wie sie auch Walter von Brügge⁸ und Gabriel Biel vertreten.⁹ Dieses Verständnis von praktischem Wissen erlaubt es Bresser, die Unterscheidung anhand der Kontingenz und Besonderheit des Gegenstandes abzulehnen. „Auch die Erkenntnis von Allgemeinem“, schreibt er, „zum Beispiel die der Ehrenhaftigkeit im allgemeinen, kann das

¹ Thomas, S.th. 1a2ae 3,5 arg.1 & ad 1. ² An Mersenne, 6.5.1630, AT 1:149. ³ An Mesland, 2.5.1644, AT 4:119. ⁴ Baier 1976:30; meine Hervorh. ⁵ Baier 1976:29. ⁶ Bresser, De con. 1,10,79, 1638:35a. ⁷ Bresser, De con. 1,4,31, 1638:19a. ⁸ Walter, Qu. disp. 13 s.c.8 & 9, 1928:117; Hofmann 1941:134–139. ⁹ Biel, Collectorium in 2 Sent. 39,1,2, 2:662G.

Handeln anleiten, also die Liebe zur Ehrenhaftigkeit im allgemeinen anregen und leiten. Und wer würde sie in einem solchen Fall nicht ‚praktisch‘ nennen?“¹

Andererseits aber unterscheidet er die *conscientia* nicht nur von der *apprehensio*, dem bloßen Bemerkten, sondern auch vom *imperium*, dem Veranlassen.²

Den Unterschied zwischen einem Befehl oder einer Absicht und der *conscientia* benennt Bresser anhand einer spätscholastischen Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Sein. Diese geht offenbar auf die (stoisch-)augustinische Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik zurück und tritt zunächst im Rahmen der trinitarischen Personenlehre auf.³ Auch Descartes kennt die Terminologie, wenn er in den sechsten Erwiderungen das Gesetz als *ens morale* bezeichnet: *lex . . . non sit res physice existens, sed tantum, ut vocant, ens morale*.⁴ Da die Unterscheidung von physikalischem, rein rationalem und moralischem Sein ein eigenes, kompliziertes Thema darstellt, halte ich mich vor allem an das, was Bresser selbst darüber schreibt.

§153 Ein Tun, sagt Bresser, sei ein *ens morale*, insofern es einer Bewertung unterliege. Dabei geht es nicht nur um eine *moralische* Bewertung im modernen Sinn. Suárez beginnt seinen Traktat *De Bonitate* mit einer entsprechenden Erklärung: *morale* bezeichne nicht das, was zu den Sitten und Gebräuchen gehört, sondern alles das, was mit der freien Ausübung des Willens zusammenhängt.⁵ Das *esse morale* ist in diesem Sinn durch einen Akt des Willens konstituiert: *per illum constituitur in esse morale*.⁶ Das ‚Moralische‘ fällt für Suárez auch nicht mit dem Guten oder Schlechten zusammen. Ob eine Handlung gut sei, schreibt er, hänge von ihrem Gegenstand, Ziel oder Gehalt ab, ihre Moralität aber liege an ihrer Freiheit: *bonitas sumitur ex habitudine ad objectum, seu finem; moralitas ex libertate*.⁷

Dass etwas auf den Gebrauch des freien Willens zurückgeht, bedeutet außerdem nicht, dass es selbst so gewollt ist. Das ‚moralische‘ Sein, schreibt Suárez deswegen, sei nicht konstruiert oder fingiert, sondern komme den Dingen selbst zu.⁸

Schließlich legt Suárez Wert auf die Feststellung, dass nicht alles Willentliche auch ‚moralisch‘ sei, denn Kinder und Schwachsinnige handelten zwar willentlich, orientierten sich aber nicht frei an dem Vernünftigen.⁹ Also hängt das ‚moralische Sein‘ vor allem mit dem zusammen, was Descartes Freiheit nennt: Eine Handlung ist dann ‚moralisch‘, insofern sie die Umsetzung dessen darstellt, was der Handelnde selbst für richtig und vernünftig halten muss.

Bresser schreibt, dass es sich bei *entia moralia* und *reales* nicht wirklich um verschiedene Dinge handle. ‚Moralische Dinge‘, schreibt er, seien gewöhnliche Dinge in Hinblick auf die ‚Moral‘ gesehen, oder anhand der Form benannt (*denominata*), in der sie ‚moralisch‘ relevant seien: *entia moralia sunt ipsa entia realia, vel horum*

¹ Bresser, *De con.* 3,7,87, 1638:300a. ² Ebd. 1,4,32, 1638:19a–b; vgl. Thiry 1939:64–7.

³ Kobusch 1997:23–31. ⁴ *Resp.* 6, AT 7:436. ⁵ Suárez, *De bonitate* 1,1,2, Vivès 4:277a; vgl. Gemmecke 1965:184; Kobusch 1997:55–65. ⁶ Ebd. 1,2,15, 4:284a. ⁷ Ebd. 5,3,4, 4:344a; Gemmecke 1965:160. ⁸ Ebd. 1,2,19, 4:285a. ⁹ Gemmecke 1965:159.

*negationes moraliter, id est, in ordine ad mores spectata, seu denominata à formâ, vel formalitate aliquâ, secundùm quam ad mores spectant.*¹ Dass Bresser in dieser Weise vom moralischen Sein unserer Handlungen spricht, ist ein wenig erstaunlich, denn Suárez hatte zwischen zwei Arten des ‚moralischen‘ Seins unterschieden: dem denominativen und dem wesentlichen. Denominativ ‚moralisch‘ ist etwa eine Belohnung, da es sich um ein physisches Ding handelt, mit dem eine Wertschätzung verbunden wird.² Wenn Suárez von einer äußerlichen Bezeichnung (*denominatio extrinseca*) spricht, dann meint er nicht eine bloße Namensgebung. Eine Handlung ist also nicht nur deswegen moralisch, weil sie so genannt wird, sondern insofern sie in einer realen Beziehung zur Freiheit des Handelnden steht.³ Dennoch ist sie nicht wesentlich moralisch, sondern nur dadurch, dass sie in einer Beziehung zu anderem steht.

Wesentlich ‚moralisch‘ sind dagegen Dinge, die „an sich und intrinsisch kein physisches Sein einschließen“, wie etwa die Lobenswürdigkeit einer Tat,⁴ aber auch die Verpflichtung, die sich aus einem Versprechen ergibt und der gesetzlich festgeschriebene Preis einer Ware.⁵ Denn man kann zwar eine Tat auch physikalisch beschreiben, ihre Lobenswürdigkeit aber nicht. Jedenfalls lässt sie sich nicht auf den Umstand reduzieren, dass jemand tatsächlich lobt. Entsprechendes gilt für den vorgeschriebenen Preis einer Ware: Sie hat ihn auch dann, wenn sie unter Wert oder gar nicht verkauft wird. Wenn man solche Eigenschaften physikalisch beschreiben wollte, müsste man schon eine physikalische Beschreibung der gesamten menschlichen Gemeinschaft vorangehen lassen, und es ist nicht einmal klar, ob das immer reichen würde.

Wenn Bresser nun davon spricht, dass eine Handlung ‚moralisches Sein‘ durch Denomination habe, dann zählt er sie nicht zu den wesentlich moralischen Dingen. Eine Handlung kann offenbar *auch* physikalisch, also als bloßes Ereignis beschrieben werden, auch wenn dadurch nicht ihre ‚moralischen‘ Eigenschaften sichtbar würden.⁶ Das wird in einem Beispiel deutlich, das Suárez bringt. Wer ein Moster malen wolle, führe möglicherweise genau dieselben körperlichen Bewegungen aus wie ein anderer, der einen Menschen malen wolle. Dennoch male dann der eine gut, der andere schlecht.⁷

Im Folgenden geht es nur um das moralische Sein von menschlichen Handlungen. Das Wort ‚moralisch‘ ist dabei, wie gesehen, in einem weiten Sinn zu verstehen: Das Tun eines Menschen ist moralisch, insofern es frei ist und Maßstäben unterliegt, die der Tätige selbst anerkennt oder anerkennen muss. Deswegen ist es legitim, im Zusammenhang dieser Arbeit einfach von einem Tun *als* Handlung zu sprechen, wenn es um dessen ‚moralisches Sein‘ geht. Wenn ich von der ‚Bewertung‘ einer Handlung spreche, dann meine ich die Bewertung *als* Handlung, also

¹ Bresser, De con. 1,16,139, 1638:65b. ² Suárez, De bonitate 1,3,3, Vivès 4:287a.
³ Gemmecke 1965:174–7. ⁴ De bonitate 1,3,5, 4:287b. ⁵ Ebd. 1,3,4, 4:287a. ⁶ Vgl. ebd. 1,2,16, Vivès 4:284. ⁷ Ebd. 1,2,17, Vivès 4:284b.

als einer im cartesischen Sinne freien Tat. Als solche behandle ich sie, wenn ich sie lobenswert, unverschämt, berechtigt oder widersinnig finde. Darüberhinaus kann man eine Handlung natürlich auch daraufhin bewerten, wie lange sie dauert, wieviele Kalorien sie verbraucht, oder wie laut sie ist. Sofern das keine Hinsichten sind, die voraussetzen, dass es sich um eine freie Handlung handle, soll im Folgenden nicht davon die Rede sein.¹

Die beiden Seinsweisen, die Bresser unterscheidet, sind offenbar eben die, die Anscombe in ihrem Slogan „I do what happens“ benennt.² Das, was ich tue, lässt sich einerseits als Handlung, andererseits als Ereignis beschreiben. Die Handlungsperspektive, die hinter Anscombe's ‚doing‘ steht, ist das moralische Sein dieses Tuns, ‚what happens‘ ist dasselbe Tun, als ein bloßes Ereignis gesehen.

Eine weitere Bemerkung ist wichtig. ‚Moralisches Sein‘ kann einem Ding einerseits dadurch zukommen, dass es bloß äußerlicher Gegenstand einer Wertschätzung ist, wie etwa einer Prämie oder Belohnung. Menschliche Handlungen haben dagegen in ‚moralisches Sein‘, weil der Handelnde selbst sie als solche ansieht. Suárez betont dementsprechend, dass die Moralität eines Willensaktes nicht durch eine äußerliche Bezugnahme zustande komme, sondern ihm ‚intrinsisch‘ zukomme.³ Ich werde in diesem Fall, der hier vor allem interessiert, von *interner* Bewertung sprechen.

§154 Bresser fasst das Verhältnis zwischen der *conscientia* und ihrem Gegenstand eigenartig zirkulär. Denn das Tun, von dem sie handelt, ist eine Handlung (ein *ens morale*), sofern es einer Bewertung unterliegt, und die *conscientia* handelt davon nur, insofern es intern bewertbar ist. Umgekehrt besteht das ‚moralische Sein‘ gerade darin, dass das Tun in Hinblick auf eine Bewertung angesehen wird. Den Zirkel kann man kurzschließen: Die *conscientia* ist selbst das Betrachten einer Handlung in Hinblick auf eine interne Bewertung.

Was die *conscientia* an ihrem Gegenstand hervorbringt, ist das Tun, von dem sie handelt, insofern es einer internen Bewertung (als Handlung) unterliegt. Sie ist also insofern ein ‚kausatives‘ Wissen, als sie alles das an ihrem Gegenstand, wovon sie handelt, auch hervorbringt. Die Bewertbarkeit des Gegenstandes ist nun für Bresser nichts anderes als dieser Gegenstand selbst, insofern er einer Bewertung unterliegt: „Taten oder Unterlassungen und ihre Moralität sind nichts anderes als diese physischen und freien Taten oder Unterlassungen, sofern sie moralisch betrachtet, oder durch die *conscientia* bezeichnet werden, sowie gemäß ihrer Ehrenhaftigkeit oder Verwerflichkeit eingeschätzt werden“.⁴ Also bringt die *conscientia* die ‚Moralität‘ ihres Gegenstandes hervor.

Dass die ‚Moralität‘ einer Handlung mit dieser Handlung *qua ens morale* zusam-

¹ Denkbar wäre folgendes Kriterium: *X* ist nur dann eine ‚moralische‘ Qualität von *Y*, wenn der Satz ‚*Y* ist *X*‘ durch Hinweis auf die Unfreiwilligkeit von *Y* prinzipiell bestritten werden kann.

² Anscombe, *Intention* 29, 1957:52. ³ De bonitate 1,2,1, Vivès 4:280a. ⁴ Bresser, *De con.* 1,16,144, 1638:67b.

menfällt, betont Bresser am klarsten für den Fall einer guten Handlung. Die Güte einer solchen Handlung ist eben diese Handlung selbst, sofern sie mit der richtigen Vernunft oder *conscientia* als ihrer Regel übereinstimmt: *bonitas actûs est ipse actus, quatenus conformis rectae rationi vel conscientiae, tanquam regulae suae.*¹ Die ‚moralische‘ Qualität, fügt er hinzu, hänge wesentlich von der *conscientia* ab, so dass sie gleichsam erst durch die *conscientia* konstituiert werde: *Actus boni, eorumque bonitas pendent à conscientia essentialiter, tanquam formâ sui constitutivâ.*²

Die *conscientia* ist also die wesentliche und konstitutive Form eines Tuns, insofern es eine Handlung ist.³ Das bedeutet, dass die *conscientia* eine körperliche Bewegung oder das Ausbleiben einer solchen zu einem *ens morale* macht, indem sie ihm die Form gibt, die für den Gegenstand einer Bewertung wesentlich ist. So versteht auch Anscombe die Formel vom Wissen, das seinen Gegenstand verursacht: „it is the agent’s knowledge of what he is doing that gives the description under which what is going on is the execution of an intention“.⁴ In diesem Sinn schreibt Bresser, die *conscientia* verursache ihren Gegenstand nach Art einer *causa formalis*. Ich zitiere die betreffende Stelle ausführlich, da der Text nicht leicht greifbar ist.

Es folgt, dass dieses Urteil oder der Spruch der *conscientia* nicht nur in Hinblick auf die Praxis praktisch ist, oder auf die Handlung, die sie leitet und berichtigt, sondern auch in Hinblick auf ihren Gegenstand oder die Gutheit im Ganzen, die sie zum Gegenstand hat. Diese verursacht und vollendet sie durch sich selbst, nach Art einer Regel und so wie eine Formalursache. In diesem Sinne kann man auch den Teil der Definition der *conscientia* erklären, dass sie ein praktisches Urteil sei, das heißt nämlich, ein Urteil, das die Gutheit oder Schlechtigkeit betrifft.

(*Sequitur secundò, iudicium illud seu dictamen conscientiae, non tantum esse practicum respectu praxis, seu actionis quam dirigit & rectificat, sed etiam objecti seu objectivae bonitatis completae, quam causat & perficit seipso, per modum regulae, & in genere causae formalis: quo etiam sensu potest explicare in definitionem conscientiae, quòd sit dictamen practicum, scilicet etiam bonitatis vel malitiae.*)⁵

Suárez, dessen Rede von der verursachenden *conscientia* hier den Anstoß gegeben hatte, schreibt genau besehen dasselbe; Bresser buchstabiert es jedoch im Detail aus. Das wahre praktische Urteil, schreibt Suárez, bringe hervor, „dass das Streben, das darauf beruht, recht ist, sofern es durch das Urteil betroffen ist“.⁶

Damit ergibt sich eine Möglichkeit, die *conscientia* vom Beobachtungswissen einerseits, von der Handlungswahl andererseits zu unterscheiden: Sie bringt den

¹ Ebd. 2,4,21, 1638:141b. ² Ebd. 2,4,25, 1638:145b; vgl. 2,18,164, 1638:224a. ³ Ebd. 1,16,145, 1638:68a. ⁴ Intention 48, 1957:87. ⁵ Ebd. 2,6,42, 1638:157a. ⁶ Suárez, De bonitate 12,2,4, Vivès 4:440b; vgl. Bresser, De con. 2,1,9, 1638:133b; vgl. Gemmecke 1965:184–96 zur causa moralis bei Suárez.

Handlungscharakter eines Tuns hervor, oder was dasselbe ist, die Handlung, insofern sie Bewertung unterliegt oder unterliegen kann. Sie wirkt also nicht als *causa efficiens*, wohl aber als *causa formalis*.¹

§155 *Conscientia*, kann man also sagen, ist das Herantragen von Maßstäben an ein Tun. Offenbar ist das Herantragen von Maßstäben ein Tun von jemandem, und dazu gehört eine Kompetenz. Diese Kompetenz heißt nicht selbst *conscientia*. Die Frage, ob die *conscientia* selbst ein Tun sei, war allerdings das notorische Problem mit der cartesischen Rede über die *conscientia*. Nun hat eine Handlung laut Bresser erst durch die *conscientia* überhaupt ‚moralisches Sein‘, und dieser Umstand wirft genau dasselbe Problem auf. Denn offenbar ist es denkbar, dass jemand unüberlegt etwas moralisch Verwerfliches tut, ohne dass es irgendjemand in einem Akt des Bewertens einem Maßstab unterstellt. Es hätte dann kein ‚moralisches Sein‘. Die Lösung für dieses Problem liegt in der christlichen Tradition sehr nahe: Alles, was wir tun, wird von Gott, dem idealen Beobachter bewertet, und ist in diesem Sinne Gegenstand *seiner conscientia*. Er weiß davon, was wir tun, und kennt alle unsere Sünden. Daher muss das ‚moralische Sein‘ genauer als das charakterisiert werden, das eine *mögliche* Bewertung, oder das Bewerten eines idealen Beobachters an diesem Tun hervorbringt.² Das ‚moralische Sein‘ ist also nicht nur ein Tun, insofern es einer tatsächlichen Bewertung unterliegt, sondern ein Tun, insofern es einer Bewertung *zugänglich* ist.

Dass es sich im engeren Sinne um eine *interne* Bewertung handelt, führt wieder einmal zur Auffassung der *conscientia* als *geteiltem* Wissen. Sie ist das Herantragen von Maßstäben durch einen idealen Beobachter, das man auch vom Handelnden selbst erwarten kann.

5 Gelingensbedingungen

§156 Um auch ohne Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen ‚moralischem‘ und ‚physischem Sein‘ besser einzusehen, in welcher Hinsicht das praktische Wissen seinen Gegenstand hervorbringt, lohnt es sich, die Kriterien, denen Vorhersagen, Befehle und Absichtserklärungen unterliegen, einmal näher zu betrachten. Denn es geht darum, die *conscientia* einerseits vom bloßen rezeptiven Bemerkens eines Tuns zu unterscheiden (*sola apprehensio*), andererseits von einer Absicht oder einem Befehl, die dieses Tun auch physisch erst veranlassen (*imperium*).

Eine Vorhersage ist zum Beispiel nicht bereits dadurch eine gute Vorhersage, dass sich ereignet, was sie ankündigt. Sie kann zusätzlich daraufhin bewertet werden, ob sie plausibel oder begründet ist.³ Das dürfte wiederum dann der Fall sein, wenn

¹ Vgl. Simon 1991:3. Suárez spricht von einer Verursachung durch Zurechnung: *imputative efficit*; vgl. Gemmecke 1965:188. ² Vgl. Gemmecke 1965:194–6. ³ Anscombe, Intention 2, 1957:3.

die Gründe, auf denen die Vorhersage beruht, auch Gründe oder Ursachen für das Zustandekommen des vorhergesagten Ereignisses sind.

Eine Vorhersage kann also begründet sein, ohne zuzutreffen, und umgekehrt. Es gibt aber noch eine dritte Art, Vorhersagen zu bewerten, die nicht ohne weiteres ins Auge fällt. Wir sagen ‚das ist eine ungünstige Prognose‘, wenn das, was die Prognose vorhersagt, ungelegen kommt. Diese Art der Bewertung spielt bei Befehlen eine wichtigere Rolle. Was ein Befehl verlangt, kann sich ebenfalls ‚bloß‘ ereignen, ohne eine Wirkung des Befehls zu sein. Zweitens kommt es für die Qualität eines Befehls analog zu der einer Vorhersage darauf an, ob er wirksam oder gültig ist, ob er also in einem nachvollziehbaren Zusammenhang zu dem Eintreffen des Befohlenen steht. Drittens kann das, was der Befehl befiehlt, gut oder schlecht sein: Das betrifft etwa die im engeren Sinne moralische Bewertung eines Befehls. Man kann also allgemein drei Hinsichten herausheben, in denen eine Vorhersage oder ein Befehl *X* bewertet werden kann:

- (A) *X* ist *zutreffend*, wenn ein entsprechender Behauptungssatz wahr ist.
- (B) *X* ist *fundiert*, wenn die Äußerung von *X* in einem sinnvollen Zusammenhang zu den Gründen oder Ursachen für das Zutreffen von *X* steht.
- (C) *X* ist *gut*, wenn das Zutreffen von *X* wünschenswert ist.

Vorhersagen und Befehle können zwar gleichermaßen nach den Kriterien A, B und C bewertet werden. Ein klarer Unterschied zeigt sich aber darin, dass Nichterfüllung von C überhaupt kein Grund sein kann, eine Vorhersage zu kritisieren, Nichterfüllung von A dagegen keiner, Befehle zu kritisieren. Dagegen ist es eine Kombination von A und B, die für Prognosen einschlägig ist, und bei Befehlen eine Kombination von B und C.

Ich werde im Folgenden dennoch allgemein vom Gelingen sprechen, wenn es um die Bewertung anhand von Kriterien der Art A, B, oder C geht. Das bringt einige sprachliche Härten mit sich. In diesem Sinne ist nämlich ein unausgeführter ebenso wie ein unmoralischer Befehl nicht in jeder Hinsicht ‚gelingen‘; ebenso eine Vorhersage von Schlechtem.

§157 Nun sind die genannten Bedingungen nicht diejenigen, unter denen die *conscientia* selbst scheitert, so dass sie zu verwerfen wäre. Wenn die *conscientia* ein Missverhältnis zwischen meinem Vorhaben und dessen Ausführung aufzeigt, dann ist in keinem Fall die *conscientia*, immer aber der benannte Missstand zu korrigieren.¹ Die irrende *conscientia* scheint zwar auf eine Weise falsch zu sein, die gegen sie spricht. Thomas betont aber, wie gesehen, dass nichts eine Korrektur der *conscientia* veranlassen könne, es sei denn es wäre selbst wieder ein Urteil der *conscientia*.² Auch im Falle einer unzureichenden Rechtfertigung des Urteils der *conscientia*

¹ Thomas in 2 Sent. 39,3,2 ad 1; oben S. 131. ² (T3) oben S. 131.

kommt es zwar darauf an, die *conscientia* selbst zu modifizieren. Aber die Regel, die Suárez für den Fall von Gefahr im Verzug einführt, verhindert wieder ihre Suspension: Wenn die Umstände es nicht zulassen untätig zu bleiben, hat der Handelnde eo ipso einen guten Grund, zu handeln.¹

Daher muss man die *conscientia* nicht als ein Wissen verstehen, das selbst den genannten Bewertungskriterien *unterliegt*, sondern als ein implizites Wissen *um* diese Kriterien.

Als thomanisches Bezeugen handelt sie offenbar vom Zutreffen einer Behauptung über mein Handeln (A). Bewertende Funktion hat sie, indem sie ein Urteil anhand der Kriterien B und C darstellt: Eine Handlung kann begründet oder moralisch gut sein.

Dadurch ließe sich das weiter erklären, was oben als zwei Hinsichten an einer Handlung auseinandergehalten wurde: Versuch und Erfolg.² Descartes schien ja zu sagen: Die *conscientia* handelt von meinem Tun, nicht insofern es mir als solches *erscheint*, sondern insofern es jeweils einen Versuch darstellt. Als Versuch beschreibe ich aber mein Tun genau dann, wenn ich allein seine Gelingensbedingungen heraushebe. Dass ich etwas versuche, schließt ein, dass ich das Zutreffen einer entsprechenden Behauptung ermöglichen will, dass ich Gründe angeben kann oder einen mehr oder weniger bestimmten Weg im Auge habe, wie der Versuch umzusetzen sei, und dass ich seine Umsetzung für wünschenswert halte.

Dass die *conscientia* das Wissen um die Gelingensbedingungen meines Tuns ist, bedeutet auch, dass sie nicht von dem Anschein handelt, den mein Tun in mir erweckt. Denn dann läge der Fehler stets bei der *conscientia* selbst, und sie wäre kein *praktisches* Wissen.

Außerdem kann die *conscientia* aber nicht von dem *bloßen* Versuch handeln, etwas zu tun. Denn ein solcher Versuch findet ja statt, und wenn es nur darum geht, dass er stattfindet, dann gibt es nichts zu korrigieren. In Falle eines Scheiterns handelt die *conscientia* also von *mehr* als dem bloßen Versuch. Sie handelt von dem, was mit ihm erreicht werden sollte.

Damit ergibt sich nun auch endlich ein klarer Unterschied zwischen der *conscientia* und einer *cogitatio*. Denn die *conscientia* unterliegt selbst keinen Gelingensbedingungen, solange sie nicht in Form einer *cogitatio* aktualisiert und expliziert wird. Der Versuch, die Gelingensbedingungen von etwas explizit zu benennen, kann seinerseits scheitern. Er unterliegt also wieder eigenen Gelingensbedingungen, die zu explizieren wären. Ich muss aber nicht erst versuchen, die Gelingensbedingungen von etwas zu explizieren, bevor ich es überhaupt versuchen kann.

In diesem Sinne begleitet die *conscientia* jede *cogitatio*, ohne selbst eine zu sein. Hieraus ergibt sich der Sinn der Rede von einem impliziten Wissen und einer habituellen oder dispositionalen *conscientia*. Wenn etwas Gegenstand der *conscientia* ist, dann muss ich im Prinzip sagen können, unter welchen Bedingungen es gelungen

¹ Suárez, De bonitate 12,5,5, Vivès 4:448b; oben S. 146. ² Oben S. 37.

ist oder wäre. Dadurch ist die *conscientia* aber nicht selbst diese Disposition oder die Fähigkeit, solche *cogitationes* beizeiten zu bilden. Eine solche Fähigkeit sollte viel eher ‚Vernunft‘ heißen. Mit ‚*conscientia*‘ ist offenbar eher das implizite Urteil selbst gemeint, das dann auch die Grundlage für eine Beurteilung der expliziten Formulierung eines Maßstabes abgibt.

§158 Ob das implizite Wissen um die Gelingensbedingungen eines Tuns immer auch ein Wissen des Handelnden selbst sein muss, ist eher fraglich. Wem kann man implizite Urteile zurechnen und warum? Als solche zeigen sie sich erst dann, wenn sie expliziert werden, oder wenn ein *anderer* sie unterstellt. Damit ergibt sich ein Sinn der Gleichsetzung der *conscientia* mit dem Wissen eines idealen Beobachters.

Zunächst einmal nehmen die genannten Gelingensbedingungen Bezug auf einen genau benennbaren propositionalen Gehalt: Eine *conscientia* wäre zutreffend, wenn der Fall ist, was sie besagt. In dieser Hinsicht ist die *conscientia* aber nicht mit einem Befehl zu vergleichen: Sie hat *keinen* expliziten propositionalen Gehalt. Sie entspricht nicht einer Aussage, dass ich etwas Bestimmtes tue, sondern stellt ein implizites, also dem Menschen nicht in Form eines aktuellen Gedanken verfügbares Wissen dar. Mittelbar handelt sie bei Descartes von dem Gehalt dessen, was sie zum Gegenstand hat. Sie ist also ein nicht propositional verfasstes Wissen um etwas, das seinerseits einen propositionalen Gehalt hat.

Dass praktisches Wissen selbst keinen expliziten propositionalen Gehalt hat, demonstriert Annette Baier mit einem Beispiel. Wenn ich mir willkürlich den Kölner Dom vorstelle, dann handelt offenbar ein praktisches Wissen von diesem Vorstellen. Denn es ist etwas, was ich tun kann, und also in einer Hinsicht als gelungen oder misslungen bewertbar. Wenn nun die *conscientia* ihrerseits explizit von der Vorstellung des Kölner Domes handeln würde, dann wäre bereits das praktische Wissen, das das Vorstellen ja erst zu einem solchen macht, ein Vorstellen des Kölner Domes. Ich müsste also auch bereits eine Vorstellung vom Kölner Dom bilden, um überhaupt willentlich eine Vorstellung von ihm bilden zu können. Wenn ich das bereits vorher tun muss, brauche ich aber nichts weiter, denn dann habe ich bereits die gewünschte Vorstellung.¹

Darüber hinaus gilt, dass derjenige, der sein Tun an Gelingensbedingungen orientiert, diese der Form nach nicht allein selbst festlegen kann. Auch wenn er de facto selbst Ansprüche an sich stellt, die kein anderer kennt oder sogar nachvollziehen könnte, beruht diese Leistung doch darauf, dass er sich dem Urteil aussetzt, das er über sich fällen würde, *wenn* er ein anderer *wäre*. Die Orientierung an einem Maßstab hat ihren Ursprung in der Bewertung von Menschen durch andere Menschen, und die Kompetenz, sich selbst zu bewerten, kann auch nur in diesem Kontext erworben werden. Autonomie und Unabhängigkeit vom faktischen Urteil der anderen erreiche ich nicht dadurch, dass ich mich allein selbst bewerte. Nach dem bloßen Eigenlob kann ich mich ebenso wenig richten wie nach der *fama*, dem bloßen Urteil

¹ Baier 1976:31.

anderer.¹ Der Trick besteht vielmehr darin, die Maßstäbe, die ich für vernünftig halte, als Maßstäbe eines idealen Beobachters und Bewerter zu behandeln.² Deswegen muss die *conscientia* ein Wissen sein, das ich mit einem idealen Beobachter teile.³

Einen tieferen Grund dafür kann man nun in der engen Verwandtschaft zwischen der *conscientia* und dem ‚Gewissen‘ angedeutet sehen: Die Form, in die meine *conscientia* mein Tun bringt, ist zugleich auch die *moralisch relevante* Form. Die Form, die für eine im engeren Sinne moralische Bewertung relevant ist, ist aber auch die Form, die jeglicher Bewertung zugrundeliegt. Es ist einfach eine *allgemeine* Form eines konkreten Tuns. Wer handelt, setzt sich auch dem Urteil anderer aus. Das kann er nur, indem er etwas tut, was andere auch beurteilen können. Was mehrere beurteilen können, muss aber *verstehbar* und *vergleichbar* sein.⁴ Wer sein Verhalten an Gelingensbedingungen orientiert, macht sein partikuläres Tun also zur Umsetzung einer generischen Form.

§159 Baier beschreibt das absichtliche Handeln treffend als Kooperation zwischen einem menschlichen und einem göttlichen Akteur. Der handelnde Mensch führt einerseits einfach das aus, was Gott bewirkt, also eine körperliche und beliebig detailliert beschreibbare Bewegung. Andererseits gibt der Mensch selbst diesem Geschehen die für eine Bewertung relevante Form einer *Handlung*, die als solche von ihm zu verantworten ist. Der Mensch tut also, was geschieht (Anscombe), aber er tut es *qua* Handlung, und als solche ist das Tun einer Bewertung zugänglich.⁵

Wer etwas absichtlich tut, veranlasst eine Tat in der Hoffnung, dass die Umstände ihr Gelingen zulassen. Der Handelnde selbst weiß dabei weder, ob er Erfolg haben wird, noch, wie er ihn dann genau erzielt. Neben dem, was der Handelnde über sein Tun weiß, gibt es weiteres praktisches Wissen: die *conscientia dei*. Nun fand sich die Rede von einem Mitwissen Gottes am klarsten im ersten Petrusbrief ausgesprochen, und daran, ob hier wirklich von einem Wissen Gottes die Rede sei, sind Zweifel angemeldet worden.⁶ Bresser aber unterstützt die fragliche Lesart. In seiner Deutung der Stelle aus dem Petrusbrief lässt er ausdrücklich auch die Rede von Gottes *conscientia* als wahrscheinliche Deutung zu: „Man kann auch die *conscientia*, die in Gott ist, Gottes *conscientia* nennen, und zweifellos auch einen Spruch des göttlichen Verstandes, durch den dasselbe zu tun oder zu unterlassen vorgeschrieben wird, wie durch unsere [menschliche] *conscientia*“. ⁷ Weil es eine Vollkommenheit darstelle, etwas mitzuwissen, begründet er das später, gebe es keinen Grund, eine solche Vorstellung abzulehnen. Das Mitwissen Gottes setzt er mit der *recta ratio* und dem ewigen Gesetz gleich, also mit den objektiv gültigen Normen.⁸ Das bedeutet für Bresser, das unser Handeln zwei *conscientiae* unterliegt: *regula remota*

¹ Augustinus, Sermo 355, 1950:124; oben S. 91. ² (A2) oben S. 104. ³ Oben S. 104; (P1) oben S. 111. ⁴ Gegen Rankin 1959:263; Simon 1991:23–6. ⁵ Anscombe, Intention 29, 1957:52; Baier 1977:413. ⁶ Oben S. 106–109. ⁷ Bresser, De con. 1,22,218, 1638:102b. ⁸ Ebd. 2,2,10, 1638:134a.

des Handelns ist die *conscientia divina, regula proxima* die *ratio nostra*.¹ Das ist durchaus die Art von Kooperation, von der auch Annette Baier spricht. Denn auch die *conscientia divina* ist ein *praktisches* Wissen und daher die Formalursache der Bewertbarkeit ihres Gegenstandes. Auch Gottes Handeln ist intentional.² Das Besondere ist nur, dass für Gott Erkennen und Handeln vollständig zusammenfallen. Sein Wissen ist immer zugleich praktisch und spekulativ, sein Handeln immer auch ein Wissen. Das ‚moralische Sein‘ einer Handlung bringen also der Handelnde und sein idealer Beobachter gleichermaßen und in ‚Zusammenarbeit‘ hervor. Ich tue, so Gott will, was richtig ist.

Bresser führt das auch gegen die Katharer ins Feld, die sich bereits zu Lebzeiten zu den Auserwählten zählen. Niemand, hält er dagegen er, könne sich der *bona conscientia* und seines Gnadenstandes völlig sicher sein.³ Moralisch gut, schreibt Bresser auch in Anschluss an Thomas,⁴ könne nur eine Handlung sein, die auch ihrem Gegenstand nach (*objectivè*) gut sei, die also etwas Gutes zum Gegenstand habe.⁵ An diesem Gegenstand könne man aber eine objektive von der einer materialen Gutheit unterscheiden, also entweder fragen, ob der Gegenstand als Guter gewollt war, oder aber, ob er wirklich gut war.⁶

Insbesondere Abelard weist aber darauf hin, dass die objektive Bewertung stets an die subjektive Perspektive gebunden bleiben muss. Hierauf bezieht sich sein Hinweis, dass nur eine Handlung *contra propriam conscientiam* eine Sünde sein könne.⁷ Das Bewerten einer Handlung kann daher nur auf *geteiltem* praktischen Wissen beruhen: Es muss so sein, dass ich das Wissen um die Normen, denen mein Handeln unterliegt, mit denen teile, die sie anwenden, so dass sie weder meiner noch ihrer vollständigen Kontrolle unterliegen. Es sei denn, der andere ist Gott.

§160 Die Hauptthese über die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ in der Spätscholastik und frühen Neuzeit, die damit ausbuchstabiert werden sollte, lautet also:

(15) *Conscientia* ist das Herantragen von Maßstäben an mein Tun.

Das ist eine sehr kurze Formulierung des Resultates dieses Kapitels. *Conscientia* ist das Wissen um die internen Maßstäbe, denen eine freie Handlung als solche unterliegt. Wenn wir etwas als Handlung beschreiben, dann benennen wir gewöhnlich auch ihre Gelingensbedingungen. Also kann man auch sagen, die *conscientia* handle einfach von dem, was ich tue, in einer besonderen Form. Da die *conscientia* kein *explizites* Wissen ist, sind die Gelingensbedingungen ungenau bestimmt, solange sie nicht in Form einer *cogitatio* expliziert werden.

¹ Ebd. 2,2,12, 1638:135a. Übrigens spricht auch Chollet, Dictionnaire de Théologie Catholique s.v. conscience 2,4, 3:1160, von einem moralischen Wissen Gottes. ² Vgl. Gemmecke 1965:169.
³ Bresser, De con. 2,15,147, 1638:213b-4a. ⁴ Thomas, S.th. 1a2ae 18,2. ⁵ Bresser, De con. 2,5,28, 1638:146b; 2,6,36, 1638:152a. ⁶ Ebd. 2,6,33, 1638:149b. ⁷ Abelard, Ethica 37,2, CM 190:36; oben S. 123.

Kapitel 8

Cartesische *conscientia*

1 Rückblick

§161 Dem Sprachgebrauch im klassischen Latein, bei Augustinus, im Mittelalter und in der jesuitischen Spätscholastik gemäß lässt sich Folgendes über die Bedeutung des Wortes ‚*conscientia*‘ in der Neuzeit ausmachen.

‚*Conscientia*‘ bezeichnet ein Wissen aus erster Hand, das nicht allein auf Beobachtung beruht. Das ergibt sich bereits aus dem Kontext, in dem das Wort zuallererst begegnet. Cicero verwendet es in Gerichtsreden, und er sagt, die *conscientia* bezeuge die Schuld eines Menschen.¹ Christliche Autoren stilisieren die *conscientia* dann zur Zeugin vor einem idealen, nämlich dem Jüngsten Gericht.² Eine Zeugin verfügt aber über Wissen aus erster Hand. Jemand ist dann Zeuge eines Ereignisses, wenn er selbst dabei gewesen ist, und eine Zeugenaussage lässt sich, sofern sie von den Handlungen eines Menschen handelt, kaum auf das allein beschränken, was sinnlich wahrnehmbar ist.

Die Funktion der *conscientia* ist es, eine interne Beziehung eines Schuldigen zu seiner Tat herzustellen, um die weitere Kooperation mit ihm zu ermöglichen.³ In einem Sinne tritt sie zwar an die Stelle der Furien, der archaischen Rachegeister: Sie macht sie nämlich entbehrlich. Ihre hauptsächliche Aufgabe ist es aber nicht, einen Übeltäter zu verfolgen, zu peinigen und auszugrenzen. Vielmehr macht sie Vergebung, Versöhnung und die Wiedereingliederung eines Schuldigen in die Gemeinschaft möglich, indem sie eine vom Täter selbst anerkannte Verbindung zwischen ihm und seiner Tat herstellt. Anders als die Furien grenzt die *conscientia* einen Täter also gerade nicht aus, sondern gliedert ihn durch Auferlegung von besonderen Sühne- oder Kompensationspflichten umso stärker in die Gemeinschaft ein.

Bei Augustinus erscheint die *conscientia* zwar auf den ersten Blick als etwas im

¹ Cicero, Pro Cluentio 58,159; oben S. 82. ² En. in Ps. 37,21, SL 38:396; oben S. 83. ³ Oben S. 85.

‚Inneren‘ des Menschen. Sie ist jedoch nicht ‚im‘ diesseitigen Menschen, sondern ein Teil des ‚inneren Menschen‘.¹ Das bedeutet wiederum, dass sie zu dem gehört, was der Mensch idealerweise sein soll. Die biblische Erzählung vom Sündenfall, in deren Mittelpunkt ohnehin ein Vergehen und das Bewusstsein von Schuld steht, deutet Augustinus dahingehend, dass die Unerreichbarkeit des Idealen ihren Grund in der ursprünglichen Übertretung eines Gebots habe. Sünde ist, wenn einer willentlich und bewusst vom Ideal Abstand nimmt. Diese Sünde haben der gefallene Engel und Adam begangen. Die Erbsünde besteht dann darin, dass wir Menschen einem Ideal nicht einmal dann gerecht werden können, wenn wir es aufrichtig wollen. Die Strafe für die ursprüngliche Ablehnung des Ideals besteht in einer Art Wiederholungszwang: Der Abstand vom Idealen geht in die *conditio humana* ein und macht unsere Diesseitigkeit aus.

Der innere Mensch, schreibt Augustinus auch, werde durch die Taufe ‚geboren‘.² Das bedeutet, dass für ihn der Weg zur Erlösung, also zur Wiedervereinigung des faktischen und des idealen Menschen durch die Eingliederung des faktischen in die Gemeinschaft der Christen führt, die ja durch die Taufe vollzogen wird. Der innere Mensch, der dabei entsteht, ist eine Vorwegnahme dessen, was der Mensch im Paradies wieder sein wird, wenn er die Wahrheit, den Inbegriff aller jetzt unerreichbaren Ideale ‚von Angesicht zu Angesicht schaut‘. Dieser Zusammenhang von Allegorien und Bildern, der sich bei Augustinus findet, ist von der Erfahrung eines Mangels beherrscht: Der Mensch muss sich, um Mensch zu sein, an einem Ideal orientieren, das im Diesseits unerreichbar bleibt. Er erfährt sich als begrenzt und sowohl den Abstand, wie auch die Verbindung zum Ideal bezeugt die *conscientia*.

Dass nun gerade die *mala conscientia*, allgemein verstanden als das Wissen um unsere Mangelhaftigkeit, die Grenzen des diesseitigen Menschen markiert, bedeutet wiederum, dass sie selbst *nicht* durch diese Grenzen begrenzt ist. Deswegen nennt Augustinus sie nicht einen Teil des Menschen, sondern einen Teil des *inneren* Menschen. Die *conscientia*, die uns jetzt schon betrifft und an der wir bereits in unserer Begrenztheit teilhaben, gehört selbst zu dem, was wir erst sein und werden sollen. Daher ist die *conscientia* bei Augustinus auch nie allein das Wissen eines diesseitigen, handelnden Menschen. Sie muss vielmehr als das Wissen eines idealen Beobachters über den Menschen begriffen werden.³

Sofern die *conscientia* das Wissen eines Menschen ist, ist sie dann der Teil von Gottes Wissen, den der Mensch mit ihm teilt.⁴ Daher entzieht sich der Gegenstand dieses Wissens auch der uneingeschränkten Kontrolle des einzelnen Menschen. Wenn man nämlich die *conscientia* als ein Wissen konzipiert, das ein Mensch mit seinem idealen Beobachter teilt, dann beziehen sich beide, der Mensch und sein Beobachter, auf einen Gegenstand, über den außerdem der Mensch weniger weiß, als es zu wissen gibt. Man kann also sagen, dass die *conscientia de re* auf ihren

¹ (A1) oben S. 96. ² Augustinus, Tr. in Ioan. 7,23, SL 36:80; oben S. 96. ³ (A2) oben S. 104.

⁴ (P1) oben S. 111.

Gegenstand Bezug nimmt, oder treffender, mit Annette Baier, *de dicto dei*. Von was meine *conscientia* ‚wirklich‘ handelt, weiß letztlich der ideale Beobachter allein.¹

Die *conscientia* stellt daher ein implizites, nicht notwendig vom Handelnden aktualisiertes Urteil dar, das nicht einfach mit der Selbstbewertung des Menschen zusammenfallen kann. Denn jede Bewertung geht über das hinaus, was der einzelne Bewertende oder Bewertete hervorbringt und unter Kontrolle hat. Wer sich selbst bewertet, kann nicht ermitteln, ob er das *richtig* anstellt, ohne wieder einen Fehler in der Bewertung seiner Bewertung zu riskieren. In einer Bewertung finden zudem Maßstäbe Anwendung, die der Form nach beliebige Beobachter anlegen können. Abelard sieht hierin die Grundeinsicht der goldenen Regel: Die Regeln, die du für dein eigenes Tun in Anschlag bringst, musst du auch anderen zugestehen, und das Urteil über andere muss *mutatis mutandis* auch für dich selbst gelten.² Das bringt auch Paulus im Römerbrief zum Ausdruck. Wer die Taten anderer bewertet, wird selbst an dem Maß gemessen werden, das er anlegt. Daher bezeugt die *conscientia* die Anerkennung *allgemeiner*, für alle vergleichbaren Fälle geltender Normen und Werte.³

Das bedeutet, dass ein Wissen, das zugleich ein Bewerten ist, auf der Teilhabe an einer allgemeinen Praxis der Bewertung beruht. In diesem Sinne ist die *conscientia* immer ein *Mitwissen*. Das gilt auch dann, wenn die endgültige Anwendung der betreffenden Maßstäbe in eine ideale Gerichtsverhandlung verlegt wird. In dieser vielleicht reinsten, weil idealisierten Form der allgemeinen Praxis des Bewertens von Handlungen ist die *conscientia* ein Wissen, das Mensch und Gott miteinander teilen. Gott offenbart uns dann die ‚Geheimnisse unserer Herzen‘, er ‚veröffentlicht‘ unsere *conscientia*.⁴ Die notwendige Allgemeinheit der Maßstäbe, die der Mensch verwendet, wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es heißt, allein Gott sei wirklich kompetent, diese Maßstäbe ohne jede Einschränkung zu verwenden. Dass die *conscientia* dadurch aber nicht mehr ein von mehreren *Menschen* geteiltes Wissen ist, macht sie gerade nicht zu einem privaten Wissen. Anders ausgedrückt: Privatheit ist noch für Augustinus allein ‚im Angesicht Gottes‘ möglich.

§162 Auch im Mittelalter behält die *conscientia* eine Mittlerfunktion zwischen dem begrenzten und dem idealen Wissen um das Tun eines Menschen. Sie wird als Vollzug eines praktischen Schlusses beschrieben, dessen Prämissen aus der *synderesis* einerseits und dem gewöhnlichen Verstand andererseits stammen. Die *synderesis* ist aber, wie Hieronymus sagt, der ‚Seelenfunke‘, der allein nicht durch den Sündenfall in Mitleidenschaft gezogen wurde.⁵ In der *synderesis* findet sich also wieder ein Anklang des idealen, noch nicht von der Wahrheit getrennten Menschen.

In der späten Scholastik setzt es sich durch, die *conscientia* als Akt der Anwendung praktischen Wissens auf mein gegenwärtiges, vergangenes oder zukünftiges

¹ Baier 1977:393. ² Abelard zu Rm 2,15, CM 11:86; oben S. 121. ³ (P2) oben S. 123. ⁴ 1Cor 4,5; Augustinus, Sermo 252,7,7, PL 38:1176; vgl. oben S. 103. ⁵ Hieronymus in Hiezechielem 1,1,7, SL 75:12; oben S. 126.

Tun zu definieren. Dass sie eine Anwendung *praktischen* Wissens sei, bedeutet, dass sie von Einzellnem und Machbarem in Hinblick auf das Gute handelt.¹ Sie handelt von unserem Tun, insofern es von uns zum Besseren oder Schlechteren beeinflusst werden kann.

Das praktische Wissen, dessen Anwendung die *conscientia* ist, macht dieses Tun aber auch, wie Martin Bresser es ausdrückt, zu einem *ens morale*. Die Handlung ist dabei *qua* bewertbare nichts anderes als das auch physikalisch beschreibbare Tun, insofern es einer internen Bewertung als Handlung zugänglich ist. Bresser sagt auch, dass die ‚Moralität‘ eines Tuns mit dessen ‚moralischem Sein‘ zusammenfalle, das erst durch die *conscientia* erzeugt werde.² In diesem Sinne kann er sagen, die *conscientia* bringe nicht nur eine Eigenart an ihrem Gegenstand hervor, sondern diesen Gegenstand in einer bestimmten Hinsicht. Zwar verursacht sie das Tun, von dem sie handelt, nicht in *jeder* Hinsicht.³ Sie ist aber die Grundlage für die Bewertung des Tuns als Handlung, und in diesem Sinne dessen Formalursache. Sie gibt ihm die für die Bewertung relevante Form, ‚verursacht‘ es also *als* Bewertbares. Hier bestätigt sich im Übrigen die Vermutung aus dem 4. Kapitel, dass das Bezeugen ein performativer Wissensakt sei.⁴

Da aber ein Tun nur insofern ein *ens morale* ist, als es einer Bewertung unterliegt oder unterliegen kann, kann man auch kurz sagen: Die *conscientia* ist das Herantragen von Maßstäben an ein Tun. Unter dem Titel ‚Gelingensbedingungen‘ habe ich im vorhergehenden Kapitel drei Arten von Maßstäben hervorgehoben, die bei der Bewertung von Vorhersagen und Befehlen eine Rolle spielen. Davon, wie man Maßstäbe genau in Gruppen einteilt, hängt allerdings keine der hier ansonsten vorgestellten Thesen ab.

§163 Die *conscientia* verursacht also den Handlungscharakter unseres Tuns, indem sie es Maßstäben unterstellt. Nun muss es darum gehen, diesen Befund für die Beantwortung der Titelfrage dieser Arbeit zu nutzen: Was bedeutet ‚*conscientia*‘ bei Descartes?

In den ersten beiden Kapiteln hatte sich einiges über den *Gegenstand* der cartesianischen *conscientia* ergeben. Sie handelt unmittelbar von einer gegenwärtigen Tat dessen, der die *conscientia* hat.⁵ Mittelbar handelt sie von deren Gehalt⁶ und von den Fähigkeiten, die sich in dem Tun ausdrücken.⁷ Bei Descartes scheint die *conscientia* also durchaus ein *Wissen* um ein gegenwärtiges Tun zu sein.

Das Problem war, dass sie weder ein habituelles Wissen des Denkenden noch der Vollzug eines Urteils, also ein vom Geist je aktualisiertes Wissen sein kann. Denn ein Habitus tritt nicht kurzfristig auf. Von der *conscientia* sagt Descartes aber, sie handle unmittelbar nur von jeweils Gegenwärtigem.⁸ Ein aktuales Wissen kann sie andererseits nicht sein, weil alles, was ‚im‘ menschlichen Geist vor sich geht, eine

¹ Oben S. 158. ² Bresser, De con. 1,16,139, 1638:65b & 2,6,42, 1638:157a; oben S. 162–164.

³ (T2) oben S. 129. ⁴ Oben S. 80. ⁵ (D4) oben S. 12. ⁶ (D8) oben S. 40. ⁷ (D5) oben S. 13.

⁸ (D10) oben S. 53.

cogitatio ist. Das ist der Witz an der Rede von der *res cogitans*: Sie ist allein dafür bekannt, dass sie ‚cogitiert‘.

Eine *cogitatio* kann die *conscientia* aber deswegen nicht sein, weil Descartes ausdrücklich und an zentraler Stelle sagt, dass *jede cogitatio* Gegenstand der *conscientia* sein müsse.¹ Wäre die *conscientia* also selbst eine *cogitatio*, dann würde entweder bis ins Unendliche eine aktuelle *cogitatio* Gegenstand einer weiteren sein, oder im Zentrum des cartesischen Geistes stünde eine *cogitatio*, die sich unmittelbar selbst zum Gegenstand hat. Die unmittelbare Reflexion zum Merkmal des Mentalen zu erheben, lehnt Descartes aber ausdrücklich ab.

Also ist die *conscientia* keine *cogitatio*;² das aber scheint einfach zu bedeuten, dass sie nicht zur *res cogitans* gehört. Es blieb allerdings ein Ausweg: Statt einer *cogitatio* oder eines Habitus der *res cogitans* könnte die *conscientia* ein Merkmal ihres Tuns sein. Diese Möglichkeit blieb im Wesentlichen unangefochten. Im Detail zeigte sich jedoch, dass es bisher nicht gelungen ist, die Art dieses Merkmals treffend zu benennen.

Es ergab sich erstens, dass die *conscientia* der herkömmlichen Aufmerksamkeit bestenfalls entfernt ähnelt.³ Sie weist keine Grade auf, ist ausschließlich ‚vernünftigen‘ Wesen möglich und ist kein ‚Sehen‘ von etwas. Wenn es sich dabei noch um eine ‚Art Aufmerksamkeit‘ handeln soll, dann muss entschieden mehr über deren Besonderheit gesagt werden.

Die zweite Schwierigkeit mit der Alternative, die *conscientia* als ein Merkmal einer jeden *cogitatio* zu beschreiben, ergab sich aus dem einfachen Umstand, dass Descartes sie stets dem denkenden Menschen, niemals aber dem Denken selbst zuschreibt.⁴ Nicht ein Gedanke ist ‚bewusst‘, sondern immer nur ein Denker. Dann kommt aber doch der *res cogitans* selbst etwas zu, was keine *cogitatio* ist. Dagegen ist nun nichts einzuwenden. Es bedeutet aber, dass die Auskunft, die *conscientia* sei ein Merkmal jeder *cogitatio*, nicht besonders viel besagt. Dass sie der *res cogitans* genau dann zukommt, wenn sie denkt, ist keine neue Erkenntnis.

§164 Die Frage, zu deren Beantwortung die Untersuchung der Begriffsgeschichte dienen sollte, lautet also: Was ist die *conscientia*, wenn sie einerseits von etwas handelt, andererseits der *res cogitans* notwendig zukommt, ohne selbst eine Kompetenz oder *cogitatio* zu sein?

Ich behaupte, dass die Antwort aus der hier angestellten begriffsgeschichtlichen Untersuchung hervorgeht. Auch die cartesische *conscientia* ist eine Aktualisierung *praktischen* Wissens, das implizite Herantragen von Maßstäben an ein Tun. Dass die *conscientia* nicht selbst eine *cogitatio* ist, hat seinen Ursprung dann auch einfach in der traditionellen Mittlerfunktion der *conscientia* zwischen dem faktischen und dem idealen Wissen. *Conscientia* hat der Geist nicht dadurch, dass er selbst etwas denkt, sondern dadurch, dass er ein Wissen mit einem anderen, nämlich dem idealen

¹ Principia 1,9, AT 8A:7,20–22. ² (D9) oben S. 48. ³ (D11) oben S. 58. ⁴ (D1) oben S. 8.

Beobachter, *teilt*. Ein Teilnehmen ist aber nicht einfach ein Tun. Wer ein Wissen derart mit einem anderen teilt, dass er *weniger* weiß als der andere, kann dieses Wissen in seiner Gesamtheit nicht sein Eigentum nennen.

Es ist ungefähr so, wie wenn zwei Menschen ein Klavier tragen: Beide tun es, aber keiner von beiden allein. Nicht analog ist, dass der ideale Beobachter *alles* weiß, ich aber nur einen Teil davon. Das Teilen von Wissen ist in dieser Hinsicht ohnehin nicht mit dem gemeinsamen Tragen eines Klaviers vergleichbar. Wer aber mitweiß, ohne alles zu wissen, dem geht es ebenso wie einem, der ein Klavier mitträgt, ohne es allein zu tragen. Dass jemand etwas in dieser Weise mitweiß, ist zum Beispiel der Fall, wenn er sich auf den Bericht eines anderen verlässt. Er verfügt dann über einen Teil des Wissens, meist aber nicht über alles, was dazu gehört, insofern er es nämlich nicht selbst erfahren oder bewiesen hat. Deswegen kommt die *conscientia* dem Geist einerseits zu, sie gehört aber nicht ebenso zu ihm wie seine eigenen Ideen und Gedanken.

§165 Der These, die cartesische *conscientia* sei das Herantragen von Maßstäben an ein Tun, scheint jedoch auch einiges im Wege zu stehen.

Erstens ist das praktische Wissen, wie Bresser sagt, Formalursache seines Gegenstandes: Die *conscientia* verursacht das Handeln, indem es ihm die zur moralisch relevante Form gibt. Die Rede von Formalursachen lehnt Descartes aber bekanntlich ab.

Zweitens scheint die cartesische *conscientia* nicht nur und nicht einmal in erster Linie moralisch relevante Handlungen zum Gegenstand zu haben. Zu den *cogitationes*, von denen sie ja handelt, zählen vielmehr mehrheitlich Dinge, die nicht moralisch relevant und nicht einmal ein Handeln zu sein scheinen: sinnliche Wahrnehmung, Einbildung und Erkenntnis. Es ist überhaupt nicht klar, in welcher Weise diesen ein ‚moralisches Sein‘ zukommen sollte.

Drittens basiert die hier vorgetragene Erklärung der cartesischen *conscientia* zu einem beträchtlich Teil nicht auf cartesischen Texten. Das ist nicht zu vermeiden, denn mehr als das in den ersten beiden Kapiteln Ermittelte sagt Descartes ja nicht über die *conscientia*. Jede Untersuchung, die weiter kommen will, wird sich also auf systematische Überlegungen oder andere Texte stützen müssen. Was dabei herauskommt, lässt sich aber bereits deshalb nur bedingt Descartes selbst zuschreiben. Um diesem Bedenken entgegenzukommen, ist die gewonnene Begriffserklärung wieder an die Stellen heranzutragen, an denen Descartes über die *conscientia* spricht. So kann wenigstens gezeigt werden, dass das hier Gesagte mit dem in Einklang steht, was er selbst sagt. Wenn es darüber hinaus plausibel ist und nicht zu sonstigen Ungeheimheiten führt, gibt es keinen Grund, die hier vorgeschlagene Lesart abzulehnen.

Diese Einwände werde ich in den folgenden drei Abschnitten diskutieren.

2 Formalursachen

§166 In den *Passions* beschreibt Descartes die ‚Leidenschaften der Seele‘ auf drei verschiedenen Ebenen. Zuerst gibt er jeweils eine ‚Definition‘, die einer phänomenologischen Beschreibung des betreffenden Zustands entspricht. Die *admiration* beschreibt er als eine plötzliche Überraschung der Seele, die dazu führe, dass diese gewisse Objekte besonders aufmerksam betrachte.¹ In dieser Beschreibung spielt eine Ursache eine Rolle: Etwas ist Anlass für das Auftreten der *admiration* und zugleich ihr Gegenstand. Diese Art von Anlass nennt Descartes auch die *cause plus ordinaire & principale* einer Leidenschaft.² Eustachius a Sancto Paulo rechnet die Hauptursache oder *causa principalis* zu den Formalursachen; im Gegensatz zu ihr steht die *causa instrumentalis*. So bewirke ein Feuer ein anderes Feuer als Hauptursache, während seine Hitze das andere Feuer nur in der Weise eines Instrumentes hervorbringe.³

Auf einer zweiten Ebene beschreibt Descartes ausschließlich die körperlichen Symptome einer Leidenschaft. Hier spielen Wirkursachen eine Rolle, jedoch nur so, dass körperliche Ereignisse jeweils andere körperliche Ereignisse veranlassen. Ein Eindruck im Gehirn verursacht eine bestimmte Bewegung gewisser kleiner Bestandteile des Blutes (der *esprits animaux*), die dazu führt, dass der Überraschte Augen und Mund aufreißt. Auf einer dritten Ebene spricht Descartes dann über den Nutzen, den man aus den Leidenschaften ziehen kann.

Nun erscheint innerhalb der ersten beiden Ebenen der Beschreibung jeweils so etwas wie eine Ursache und eine Folge. Descartes spricht jedoch auch dann von ‚veranlassen‘ (*causer*), wenn er von der phänomenologischen zur physiologischen Beschreibungsebene übergeht: Die Bewegung der Lebensgeister sei *la dernière & plus prochaine cause* des phänomenalen Erscheinungsbildes einer Leidenschaft.⁴ Die *causa proxima* ist laut Eustachius eine Wirkursache, die *unmittelbar* wirkt: *quae proximè & immediatè producit effectum*.⁵

Der phänomenologischen ‚Definition‘ lässt sich nun ebensowenig ein unmittelbarer Anknüpfungspunkt für eine körperliche Einwirkung entnehmen wie der physiologischen Beschreibung. Carl Felsch urteilt: „Ein kausales Verhältnis ist hier nicht erkennbar“.⁶ Auch Perler schreibt, „daß Descartes nicht behauptet, die Zirbeldrüse verursache etwas im Geist im Sinn einer *causa efficiens*“.⁷

Da aber die *causa proxima* laut Eustachius eine Spielart der *causa efficiens* ist, stimmt das so nicht ganz. Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass Descartes sich im Wesentlichen an das hält, was Eustachius sagt. Dessen *Summa* ist seit 1640 in seinem Besitz, und sie bietet eine sehr handliche und übersichtliche Darstellung aller wesentlichen Lehrstücke der Spätscholastik. Also sollte auch bei Descartes die

¹ *Passions* 2,70, AT 11:380. ² Ebd. 2,51, AT 372. ³ Eustachius, *Physica* 1,2,2,3, 1634/3:41.

⁴ *Passions* 2,51, AT 11:371. ⁵ Eustachius, *Physica* 1,2,2,3, 1634/3:41. ⁶ Felsch 1891:55.

⁷ Perler 1996:32; vgl. 140–4.

körperliche Ursache der seelischen Vorgänge eine Wirkursache sein.

In den *Passions* schreibt er ja auch, die Seele übe ihre Funktion in der Zirbeldrüse aus,¹ und sie *wirke* durch Vermittlung der *esprits animaux* auf den Rest des Körpers.² Der Wille bringe die Zirbeldrüse dazu, sich zu bewegen,³ und umgekehrt veranlasse die Zirbeldrüse Empfindungen der Seele (*faire sentir à l'ame*).⁴

Innerhalb der Beschreibungsebenen, auf denen Descartes die einzelnen Leidenschaften beschreibt, spielt aber das Kausalverhältnis zwischen dem Leib und der Seele keine besondere Rolle. Dieses Vorgehen rechtfertigt Descartes im zweiten Teil der *Passions*. Zwar sei die unmittelbare Ursache jeder Leidenschaft ein körperlicher Vorgang, nämlich die Bewegung der Zirbeldrüse. Die *causa remota* der Leidenschaft, ihr ‚phänomenaler Gegenstand‘, sei aber zugleich die Hauptursache (*causa principalis*).⁵ Da die unmittelbare Ursache in diesem Fall nicht die Hauptursache ist, kann Descartes eine Stufe in der Kette der Ursachen überspringen.⁶ Den Gegenstand, der eigentlich mittels der Zirbeldrüse auf die Seele wirkt, behandelt er als Ursache der Leidenschaft, indem er die körperliche Vermittlung auslässt. Streng genommen vermitteln also ständig Wirkursachen zwischen einem seelischen und einem körperlichen Zustand, nur treten sie in den Beschreibungen der einzelnen Leidenschaften, die Descartes gibt, vollständig in den Hintergrund.

Descartes verschweigt aber auf der Ebene der phänomenologischen Beschreibung nicht nur die körperlichen Wirkursachen der Leidenschaften, sondern macht es auch schwierig, sie nachträglich wieder zu ergänzen.

Das Objekt, von dem in der ‚Definition‘ der Überraschung die Rede ist, muss nämlich kein Körper sein: Auch wenn jemandem etwas Unkörperliches unvorhergesehen erscheint, dürfte er jedenfalls durchaus überrascht sein. Außerdem kann ja auch das Fehlen von etwas überraschen. Der Gegenstand der Leidenschaft ist also nicht selbst ein körperliches Ding, sondern entspricht bestenfalls einem Zustand der körperlichen Welt.

Qua Gegenstand einer Leidenschaft ist das, wovon die Leidenschaft handelt, auch gar kein rein körperliches Ding. Descartes schreibt, es sei nur *insofern* Gegenstand einer Leidenschaft, als es nutze oder schade.⁷

Außerdem sieht Descartes auch, dass wir umso reibungsloser handeln und umso intensiver erleben, je weniger wir die nötigen Zwischenschritte zwischen uns und unserem Gegenstand im Blick haben. Wenn wir beim Sprechen nur an den Sinn dessen denken, was wir sagen wollen, nicht aber an die Bewegung der Lippen, schreibt er, dann fällt es uns leichter.⁸

Also stellt es nicht einfach eine verkürzte, sondern eine durchaus angemessene Verfahrensweise dar, bei der Beschreibung einer Leidenschaft von den körperlichen Wirkursachen zu schweigen. Sie tragen nichts zur Erklärung des Phänomens bei,

¹ *Passions* 1,32, AT 11:352. Vgl. Vendler 1972:183. Zur Vorgeschichte vgl. Jaynes 1970:226, fn.18.

² Ebd. 1,34, AT 11:354. ³ Ebd. 1,43, AT 11:361. ⁴ Ebd. 1,36, AT 11:357. ⁵ Vgl. Malo 1993:291.

⁶ *Passions* 2,51, AT 11:372. ⁷ Ebd. 2,52, AT 11:372. ⁸ Ebd. 1,44, AT 11:361; vgl. Baier 1976:38.

sondern würden eher von dem ablenken, worauf es ankommt.

§167 Was Descartes physiologisch beschreibt, ist nun genau das, was er aus der phänomenologischen Beschreibung fortlässt: die *causae proximae* einer Leidenschaft. Er geht hier mehr ins Detail und beschreibt einen Ausschnitt aus dem Phänomen, das er in der Sprache der Alltagspsychologie definiert hat. Dem Gegenstand der Überraschung entspricht ein Eindruck im Hirn, der Überraschung selbst eine Bewegung der Lebensgeister.

Bei der Beschreibung der körperlichen ‚Ursachen‘ einer Leidenschaft geht Descartes also de facto ebenso vor wie jemand, der erklären will, warum Wasser dampft, wenn man es erhitzt: Er beschreibt die Mikrostruktur des Wassers, die ein solches Phänomen möglich macht. Mit der physiologischen Beschreibung beschreibt Descartes eigentlich *dasselbe* wie mit der ‚Definition‘, nur in einer anderen Hinsicht. Als Gegenstand der Physik beschreibt er es detaillierter und in einem Vokabular, das allein auf körperliche Prozesse anwendbar ist.

Wenn nun eine ‚Definition‘ die *Form* einer Leidenschaft angibt, dann geht es hier um das Komplement zu dieser Form: die ‚Materie‘ dieser Leidenschaft. Der Körper stellt hier folglich nicht die *causa efficiens*, sondern eigentlich die *causa materialis* dar.

§168 Das alles ist nun deswegen erwähnenswert, weil es für den Fall menschlicher Handlungen umgekehrt sein müsste. Hiervon handeln die *Passions* nicht; es geht dort nur um das, was der Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper *widerfährt*. Wenn dabei der körperliche Vorgang als Materialursache für das Phänomen angegeben werden kann, muss aber umgekehrt ein Handlungsentschluss so etwas wie die *Formalursache* einer körperlichen Bewegung sein.

In diesem Sinne dürfte auch bei Descartes eine Handlung das Resultat einer Kooperation zwischen Gott und dem handelnden Menschen sein. Gott besorgt, dass die Naturgesetze gelten und die Wirkursachen wirken. Der menschliche Geist gibt dem, was geschieht, die Form einer Handlung.¹

Nun war die Frage, wie man hier von Formalursachen sprechen könne, wo Descartes diesen Begriff doch andernorts ausdrücklich ablehnt. Die Antwort ist, dass Descartes ihn genau hier *nicht* unangemessen findet.² Die Rede von Formalursachen und substantiellen Formen lehnt er nicht etwa pauschal ab, er will sie nur nicht im Rahmen einer *physikalischen* Theorie hören. Gegenüber Regius und Mesland betont er, dass die menschliche Seele die ‚substantielle Form‘ des Menschen sei, der Körper dessen Materie.³ Dementsprechend schreibt er auch in den sechsten Erwiderungen, dass man den Geist, wenn er auch in Wahrheit eine Substanz sei, durchaus als eine Qualität des Körpers bezeichnen könne, mit dem er verbunden ist.⁴

Innerhalb der Physik lehnt Descartes die Rede von Formalursachen also nicht

¹ Baier 1977:413. ² Hoffman 1986:350. ³ An Regius, 1.1642, AT 3:505; An Mesland, 1645/46, AT 4:346; vgl. Perler 1996:127; Schmitter 1996:377–8. ⁴ Resp. 6, AT 7:442.

deswegen ab, weil er sie an sich für falsch hält, sondern weil sie einen Kategorienfehler darstellt: Begriffe, die nur für das Verhältnis zwischen Seele und Körper anwendbar sind, werden zu Unrecht zur Erklärung rein körperlicher Vorgänge verwendet.¹ Descartes wäre aber der letzte, der über die Verbindung des Geistes zum Körper eine strikt physikalische Theorie anbieten würde. An Elisabeth schreibt er jedenfalls, die Verbindung zwischen Geist und Körper könne man nur dann begreifen, wenn man *keine* klaren und deutlichen Begriffe verwende, also nur, aber doch sehr gut in unwissenschaftlicher Weise.²

3 Aktiver Intellekt

§169 Es könnte dennoch unangemessen scheinen, das praktische Wissen in den Mittelpunkt des cartesischen Geistes zu stellen. Denn gerade über Descartes hat man oft gesagt, er stelle das kognitive, rezeptive Wissen in den Vordergrund.³

Aus der Annahme, dass Descartes ‚*conscientia*‘ im traditionellen Sinn verwende, als Anwendung praktischen Wissens auf mein Handeln, folgt erst einmal das Gegenteil. In den *Principia* definiert er dann *cogitationes* als Vorgänge in uns, von denen unser gegenwärtiges praktisches Wissen handelt, insofern es davon handelt. Unmittelbares Praktisches Wissen handelt aber von etwas, insofern es kontrollierbar und veränderbar ist, also von einem Tun.

Nun zählt Descartes unmittelbar nach seiner Definition auf, was er damit definiert wissen will: „Auf diese Weise ist nicht nur Erkennen, Wollen und Einbilden, sondern auch Empfinden (*sentire*) dasselbe wie Denken“.⁴ Die ersten drei Arten von *cogitationes* bereiten relativ wenige Schwierigkeiten. Am ehesten könnte noch fraglich sein, ob Erkennen ein Tun sei, mit Einbilden meint Descartes jedenfalls die Produktion von Vorstellungsbildern im Hirn. Das aber ist im Prinzip nichts anderes als das Malen eines Bildes auf Papier, also ein Handeln.⁵ Wirklich kontrovers dürfte der Fall sein, den Descartes durch das ‚sondern auch‘ abtrennt: ‚Empfinden‘. Also gilt es, eine Hinsicht am sinnlichen Empfinden zu benennen, die es als aktives Tun qualifiziert.⁶

§170 Vor dem Hintergrund spätscholastischer Erkenntnistheorie fällt das gar nicht so schwer.⁷ In Anschluss an das, was Aristoteles über den νοῦς ποιητικός sagt, beschreibt etwa Eustachius den Erkenntnisvorgang als Produktion sogenannter *species expressae*: Der ‚tätige Intellekt‘ sei eine Kraft, die in gewisser Weise zwischen der Vorstellungskraft und dem ‚empfangenden Intellekt‘ vermittele und die zum Erkennen nötigen intelligiblen *species* produziere: *species intelligibiles ad intellectionem*

¹ An Elisabeth, 29.5.1643, AT 3:667; vgl. Resp. 6, AT 7:441–2; Perler 1996:129. ² An Elisabeth, 28.6.1643, AT 3:691–2. ³ Cottingham 1978b:290; Kemmerling 1996:171. ⁴ *Principia* 1,9, AT 8A:7. ⁵ Baier 1976:31. ⁶ Vgl. oben S. 38. ⁷ Vgl. auch Yolton 1974:147–8.

necessarias fabricet.¹ Die Erkenntnis ist damit für Eustachius keine bloße Rezeption einer *species*, sondern eine Handlung. „Wir behaupten“, schreibt er, „dass die Erkenntnis nicht allein in der Hinnahme von intelligiblen *species* besteht, sondern ein durch das Erkenntnisvermögen veranlasstes Tun ist, bei dem die Seele sich wie eine mitwirkende Ursache zu dem erkennbaren Ding verhält“.²

Suárez äußert sich skeptischer zu der Lehre von den *species expressae*, aber auch bei ihm wird der „Erkenntnisakt selbst . . . in spontaner Tätigkeit vollzogen“.³ Da die Erkenntnis in einer Angleichung des Erkennenden an das Erkannte bestehe, schreibt er in *De Anima*, müsse sich das Erkennende im Erkenntnisvorgang *bewegen*. Gerade hierzu diene die *species*, indem sie die Grundlage für die Selbstangleichung des erkennenden Vermögens an das Erkannte liefere.⁴

Eine Ansicht, die Suárez in diesem Zusammenhang zurückweist, ähnelt der, die man Descartes unterstellt: dass nämlich eine Idee (*species*) bewusst werde, indem der Geist ihr seine Aufmerksamkeit zuwende.⁵ Suárez beschreibt diese Theorie so: Es gebe gleichsam ‚tote‘ *species*, die ‚belebt‘ werden, wenn die Seele aufmerke (*quando anima attendit*).⁶ Weil er diese Auffassung ablehnt, spricht er wohl auch nur selten von *species expressae*,⁷ um das zu benennen, was die Angleichung vom Erkennenden an das Erkannte bewirkt. Er zieht einen Begriff aus der augustiniischen Tradition vor: *verbum mentis*.^[8] In jedem Erkenntnisvorgang, schreibt er, werde ein *verbum vel aliquid proportionale* hervorgebracht, das *realiter et formaliter* mit dem Erkenntnisvorgang identisch sei, sich aber *modaliter* davon unterscheiden lasse. Nur in diesem modalen Sinn ist das *verbum Resultat* des Erkenntnisaktes.⁹

Dieses *verbum vel aliquid proportionale* ist offenbar das, was Descartes ‚Idee‘ nennt: die Form, in der wir eine *cogitatio* haben. Jedenfalls sagt Suárez genau das über das *verbum mentis*, was Descartes über die Ideen schreibt: *formaliter* handle es sich um den Erkenntnisakt selbst, *obiective* aber um den erkannten Gegenstand. „Das *verbum mentis* ist nicht das“, schreibt er, „in dem das Erkennen geschieht, das heißt, es steht nicht an Stelle des Gegenstandes. Vielmehr ist es das, *wodurch* dieser Gegenstand erkannt wird, wie durch einen formalen Begriff der erkannten Sache. Dementsprechend ist es nötig, es gleichsam lebendig im Geist zu formen, damit eine Sache erkannt werden kann“. Das *verbum mentis*, setzt er unter Berufung auf Thomas von Aquin hinzu, sei *formaliter* gesehen ein Begriff des Geistes (*conceptum mentis*), *obiective* aber das, was erkannt wird.¹⁰ Das ist so zu verstehen wie auch bei Descartes: Die Idee ist nicht ein *repräsentierender* Gegenstand, sondern

¹ Eustachius, *Physica* 3,4,2,7, 1634/3:291. ² Ebd. 3,4,2,8, 1634/3:294. ³ Rösseler 1922:187; vgl. Lechner 1912. ⁴ Suárez, *De anima*, Madrid 5,4,14, 2:364, *Vivès* 3,4,12, 3:629b.

⁵ Kemmerling 1996:183; Cottingham 1978b; vgl. oben S. 54–59. Suárez schreibt sie Cajetan und Capreolus zu; vgl. auch Eustachius, *Physica* 3,4,2,7, 1634/3:292. ⁶ Suárez, *De anima*, Madrid 5,3,1, 2:340, *Vivès* 3,3,1, 3:625a. ⁷ Ebd. Madrid 5,5,12, 2:384, *Vivès* 3,5,11, 3:633b. ⁸ Er verweist auf *De trin.* 15,19,19, SL 50A:486; vgl. Eustachius 1634/3:295–8, *Physica* 3,4,2,9. ⁹ Ebd. Madrid 5,5,9, 2:380, *Vivès* 3,5,7, 3:632a. ¹⁰ Ebd. Madrid 5,5,17, 2:388, *Vivès* 3,5,11, 3:633b.

als repräsentierende ist sie der *dargestellte* Gegenstand, sofern sie ihn darstellt. Die Idee der Sonne ist, *objective* gesehen, die Sonne selbst.¹

Suárez sagt hier, inwiefern diese Form selbst eine Handlung ist: Der Wirklichkeit und Form nach sei sie dasselbe wie der Erkenntnisakt, nur *modaliter* lasse sie sich von ihm unterscheiden, indem sie nämlich das Ziel oder Ende dieses Aktes benenne. Dieses Ziel sollte aber eben deshalb nicht *species* genannt werden, weil es nichts wirklich vom Akt Verschiedenes darstellt: Das *verbum mentis* sei weder eine *species impressa* noch sonst etwas vom Erkenntnisakt Verschiedenes, sondern eben dieser Akt selbst.²

Inwiefern ist eine sinnliche Wahrnehmung also eine Handlung? Bei der sinnlichen Wahrnehmung, schreibt jedenfalls Suárez, gleiche sich das Wahrnehmungsvermögen aktiv an das Erkannte an. Insofern die *conscientia* also von meiner Idee eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges handelt, handelt sie mit Suárez gesprochen auch von meinem Tun.

Die Auffassung, dass auch eine sinnliche Wahrnehmung ein Tun sei, lag also nicht allzu fern. Das bedeutet natürlich nicht, dass sie ohne weiteres haltbar wäre oder zum dem passen würde, was Descartes ansonsten sagt. Das muss noch geprüft werden.

§171 Der wohl prominenteste Einwand gegen die Auffassung, jedes Erkennen sei ein Handeln, läuft unter dem Namen ‚doxastischer Involuntarismus‘.³ Offenbar, so lautet er, könne man sich nicht bewusst dafür entscheiden, etwas Falsches für wahr zu halten. Die Gründe, die hierfür vorgebracht werden, mögen stichhaltig sein oder nicht. Sie betreffen aber nicht das, worum es hier geht. Denn Descartes setzt nirgends voraus, dass etwas nur dann ein frei gewolltes Tun sei, wenn die Möglichkeit einer Entscheidung bestand oder besteht.⁴ Vielmehr handelt nach dem in der vierten Meditation Gesagten jeder frei, der tut, was er für richtig hält. Es komme darauf an, schreibt Descartes, nicht durch äußeren, sondern durch *inneren* Zwang, nämlich durch das Licht der Vernunft zu einer Meinung zu kommen.⁵ Ganz offenbar ist es mir aber möglich, *das* für wahr zu halten, von dem ich selbst meine, es sei *richtig*, es für wahr zu halten. Dass ich etwas ‚freiwillig‘ glaube, heißt in diesem Sinne nichts anderes als Folgendes: Meine *cogitationes* sind so, dass ich ihnen nach bestem Wissen und Gewissen zustimmen kann. Deswegen können wir auch Leute für das verantwortlich machen, was sie glauben: wenn sie sich zum Beispiel etwas vormachen.⁶

Wir erwarten ja auch, dass ein Mensch das, was er sieht, in sein Handeln und Denken einbezieht. Tut er es nicht, dann nehmen wir an, dass er es sich nicht ‚bewusst‘ gemacht habe, oder dass er nicht rational handle. Das Sehen ist deswegen nicht not-

¹ Dissertatio de methodo 4, AT 6:559; oben S. 32. ² Suárez, De anima Madrid 5,5,15, 2:389, Vivès 3,5,9, 3:633a; vgl. South 2001:140–1. ³ Deciding to Believe, in Williams 1973; Imlay 1998; Steup 2000; Jäger in Löffler&Weingartner 2004. ⁴ Kenny 1972:9. ⁵ Med. 4, AT 7:58; vgl. oben S. 36. ⁶ Grant 1976:403; Frankfurt, On Bullshit, 1997:117–33.

wendig ein Handeln, was es etwa wäre, wenn es immer in Form eines expliziten Urteils erfolgen würde. Es ist aber nur dann ein ‚bewusstes‘ Sehen, wenn es mit den Handlungen des Sehenden auf derselben Stufe steht, so dass er seine Handlungen und die Gründe dafür mit ihm in Übereinstimmung bringt.

Eine Empfindung kann in den genannten drei Weisen ‚gelingen‘ sein: Sie steht für etwas Wirkliches, sie steht in einem angemessenen Zusammenhang zu dem, was sie bewirkt hat, und ihr Gehalt ist wünschenswert oder nicht. Ob sie in diesen Hinsichten gelungen ist, betrifft unmittelbar die praktischen Konsequenzen, die ich aus ihr ziehen kann, also das, was ich tue. In diesem Sinne schreibt Descartes in den *Principia*, wir seien all dessen *intimè conscius*, was in unseren Wahrnehmungen und Empfindungen *enthalten* ist.¹ Erlebnisse, kann man daher auch sagen, sind Gegenstand unserer *conscientia*, insofern wir daraus praktische Konsequenzen ziehen oder ziehen sollten.

Das ist auch das, worauf Suárez abzielt, wenn er sagt, die *conscientia* habe stets einen moralischen Charakter. Probleme ergeben sich für ihn aus der Stelle im Buch *Genesis*, an der Josefs Brüder erklären, es sei nicht ‚in ihrer *conscientia*‘, wie das Geld in ihre Säcke gelangt sei.² Denn dass sich Geld in ihren Säcken befindet, nehmen sie erst einmal nur wahr. Der Form nach handle es sich hier nicht um ein handlungsbezogenes Urteil, räumt auch Suárez ein. Man spreche hier dennoch von einem Urteil der *conscientia*, aber nur insofern es eine Frage behandle, die zur Bewertung einer Handlung beitrage.³ Eine ‚bewusste‘ Wahrnehmung oder *conscientia* wird aus dem Wahrnehmen, indem die Information sich in den Begründungskontext ihres weiteren Handelns einfügt. Davon, wie die Brüder mit der Information umgehen, hängt nämlich ab, ob sie etwas Verwerfliches oder etwas Ehrenhaftes tun. Ein Urteil, das sich nicht direkt auf den moralischen Wert meines Handelns bezieht, verdient also nur dann den Namen *conscientia*, wenn daraus eine Aussage über die Ehrenhaftigkeit oder Verwerflichkeit der Handlung folgt. Nur deswegen kann das Urteil, dass die Brüder Josefs das Geld nicht selbst in die Säcke getan haben, *conscientia* genannt werden: Davon hängt ab, was sie tun *sollen*. Das Urteil darüber, ob jemand etwas *bona fide* an sich nimmt, schreibt Suárez, sei zwar eigentlich ein spekulatives, in diesem Kontext betreffe es aber die Praxis, und daher verdiene es die Bezeichnung ‚*conscientia*‘.⁴

§172 Alan Nelson hat auf einen weiteren Zusammenhang hingewiesen, der hier relevant ist. In den *Principia* schreibt Descartes, dass eine Schmerzempfindung in derselben Hinsicht, in der sie eine *cogitatio* ist, auch *klar und deutlich* sei.⁵ Das legt er auch in den Erläuterungen nahe, die er der Definition der *cogitatio* in den *Principia* beifügt: „Wenn man ihn auf das Spüren (*sensus*) oder die *conscientia* des Sehens oder Laufens bezieht“, schreibt er, sei der Schluss ‚Ich laufe/sehe, also bin ich‘ sicher, „weil man ihn dann auf den Geist bezieht, der allein spürt oder denkt

¹ *Principia* 1,65, AT 8A:32. ² Gn 43,22; oben S. 128. ³ Suárez, *De bonitate* 12,1,6, *Vivès* 4:438
⁴ Ebd. 438b. ⁵ *Principia* 1,68, AT 8A:33.

(*sentit sive cogitat*), er sehe oder laufe“.¹ Die Hinsicht, in der eine Empfindung eine *cogitatio* ist, ist also dieselbe, in der sie keinen Zweifel zulässt. Daher hat Martial Gueroult Recht, wenn er die *conscientia* mit einer Beschränkung auf das Sichere in Verbindung bringt. Das gilt wenigstens für Empfindungen: Sie sind in ein und derselben Hinsicht sicher, in der sie auch Gegenstand der *conscientia* sind.²

Klar und deutlich ist eine Empfindung nun genau dann, wenn sie notwendig mit einer Zustimmung verbunden ist. Daher schlägt Nelson vor, Klarheit und Deutlichkeit anhand dieses Merkmals zu definieren:³

- (16) Klar und deutlich ist eine Empfindung genau dann, wenn ich sie unweigerlich bejahe.

Das bedeutet aber auch, dass ich eine sinnliche Wahrnehmung genau in der Hinsicht, in der sie eine *cogitatio* ist, unweigerlich bejahe. Wenn nun Bejahen, wie Descartes in der vierten Meditation sagt, ein Willensakt ist,⁴ dann sind Empfindungen Gegenstand meines Wollens, insofern sie *cogitationes* sind.

Es ist übrigens interessant, dass Descartes erst in den Meditationen die Gleichsetzung von Urteil und Willensakt vornimmt; noch in den *Regulae* hatte er beides voneinander getrennt.⁵ Diesen Standpunkt entwickelt er also zu eben der Zeit, in der er auch darauf kommt, die *cogitatio* als Gegenstand der *conscientia* zu definieren.

Damit zum nächsten Einwand.

§173 Wenn die *conscientia* Anwendung praktischen Wissens ist, könnte man einwenden, dann hat sie sozusagen eine *world-to-knowledge direction of fit*.⁶ Denn beim praktischen Wissen kommt es, wie Aristoteles sagt, auf die Übereinstimmung zwischen dem Wahren und dem Guten an.⁷ Die soll aber so erreicht werden, dass nicht unsere Überzeugung, sondern der Zustand der Welt geändert wird.

Wenn ich dagegen zum Beispiel eine Wahrnehmung habe, der nichts in der Welt entspricht, dann liegt es doch nahe, nicht die Welt, sondern die Wahrnehmung zu korrigieren. Also scheinen Empfindungen doch *passiv* zu sein.⁸

In den *Passions* teilt Descartes ja auch die Funktionen der Seele in aktive und passive ein, und zur zweiten Gruppe zählt er eben die sinnliche Wahrnehmung: *toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous*.⁹

Außerdem scheint Descartes in den sechsten Erwiderungen klar zwischen bloßen Empfindungen und Urteilen bei der Sinneswahrnehmung zu unterscheiden. Er beschreibt dort drei Stufen der sinnlichen Gewissheit. Auf der zweiten Stufe stehen die Empfindungen: Schmerzempfindungen, Hunger, Durst und dergleichen. Die dritte Stufe umfasst dann erst die Urteile, die wir auf der Basis dieser Empfindungen fällen. Also scheinen die Empfindungen selbst kein aktives Urteil einzuschließen.

Was zunächst die *direction of fit* angeht, muss man den Vorgang, um den es hier

¹ Ebd. 1,9, AT 8A:7–8. ² Gueroult 1953/1:101. ³ Nelson 1997:163b. ⁴ Med. 4, AT 7:56.
⁵ Kenny 1972:7. ⁶ Lies: *world-to-fit-knowledge*. ⁷ Aristoteles, Eth.Nic. 6,2, 1139a29–31; oben S. 158. ⁸ Kenny 1972:16–7. ⁹ Passions 1,17, AT 11:342.

geht, in zwei Teile zerlegen. Denn die *conscientia* handelt ja unmittelbar nur von der *cogitatio*, in diesem Fall von einer sinnlichen Wahrnehmung. Wenn sie eine Anwendung praktischen Wissens ist, dann ist der Gegenstand, der diesem Wissen anzupassen ist, nicht der Gegenstand der *cogitatio*, sondern die *cogitatio* selbst.

Was das konkret bedeutet, ist klarer im Fall eines Wahrnehmungsurteils, etwa des Inhaltes, dass Sokrates sitzt. Wenn diesem Urteil nichts in der Welt entspricht, muss selbstverständlich nicht die Welt, sondern das Urteil geändert werden. Ich muss nicht dafür sorgen, dass Sokrates sitzt, sondern dafür, dass ich nicht länger meine, er sitze. Wie aber sollte das gehen, wenn nicht mein Meinen Gegenstand eines praktischen Wissens wäre? Denn wenn wir unsere Urteile nicht irgendwie unter Kontrolle hätten, könnten wir sie auch nicht korrigieren. Das aber besagt doch die Rede von einer *knowledge-to-world direction of fit*: Im Fall einer Nichtübereinstimmung ist nicht die Welt, sondern das Urteil zu korrigieren.

Ebenso muss es sich nun auch mit Empfindungen verhalten, die nicht die Form eines Urteils haben. Wenn ich mir bisher ein falsches Bild vom Kölner Dom gemacht habe, ist dieses Bild zu korrigieren, also ist dieses Bild auch korrigierbar. Das aber bedeutet, dass es ein praktisches Wissen gibt, das vom diesem Bild handelt.

Damit ist die Stelle aus den *Passions* nur halbwegs erklärt. Dass die Sinnesempfindungen selbst passiv sind, muss zwar nicht bedeuten, dass die *conscientia* ebenso passiv sei. Das scheint vielmehr gerade der Punkt zu sein, an dem deutlich wird, dass die *conscientia* kein begleitendes Empfinden unserer Empfindungen ist, kein *cogitare se cogitare*.

Die Trennung zwischen Tun und Leiden, die Descartes in den *Passions* zieht, scheint aber dennoch ein wenig zu scharf: Denn dann scheint die *conscientia* doch ein Akt des Willens zu sein, auf einer Stufe mit unseren Entscheidungen und Handlungen. Das scheint so aber auch nicht zu stimmen, denn die *conscientia* ist ja selbst kein Tun, sondern ein praktisches *Wissen*. Sie bringt auch nicht das Tun, sondern nur seine Form hervor.

Dass die Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Funktionen der Seele aber so scharf nicht gezogen werden kann, deutet Descartes bereits im ersten Paragraphen der *Passions* an: Auch wenn Leidendes und Handelndes oft sehr verschieden seien, sei doch Tun und Leiden immer derselbe Vorgang, der nur auf zwei verschiedene Arten benannt werde.¹ Das wiederum bedeutet so viel nicht. Denn Descartes spricht hier über einen begrifflichen Zusammenhang: Überall dort, wo etwas leidet, muss auch etwas tätig sein und umgekehrt.² Deswegen ist jedes Leiden auch ein Tun. Das bedeutet aber nicht, dass alles, was passiv ist, zugleich auch aktiv sein müsse. Eustachius bringt folgendes Beispiel: Erwärmung sei zugleich eine Aktivität des Feuers, und ein Erleiden auf Seite des Erwärmten.³ Was hier zugleich aktiv und passiv ist, ist der *Vorgang*. Das Feuer ist dagegen ausschließlich aktiv, das

¹ Ebd. 1,1, AT 11:328. ² Aristoteles, *Metaphysica* 9,1, 1046a28; Suárez, *De anima*, Madrid 5,4,1, 2:350, Vivès 3,4,1, 3:627a. ³ Eustachius, *Logica* 3,5, 1634/1:93.

Erwärmt passiv. Wenn jede sinnliche Wahrnehmung zugleich ein Tun des *Geistes* sein soll, reicht das nicht. Denn es ist ja offenbar, dass irgendetwas auf mich wirkt, wenn ich etwas wahrnehme, aber deshalb ist das Wahrnehmen nicht schon *mein* Tun.¹

Allerdings äußert sich Descartes in zwei Briefen genauer über den Zusammenhang von aktiver und passiver Hinsicht, was Ideen angeht. Einerseits, schreibt er an Mersenne, können wir nichts wollen, ohne zu bemerken, dass wir es wollen.² An Regius schreibt er, dass wir andererseits kaum jemals etwas erkennen, ohne etwas zu wollen. Das ist jedoch vorsichtig formuliert: *vix etiam quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus*.³ Es ist nicht klar, ob er damit den Standpunkt vertritt, wir könnten nichts empfinden, ohne auch etwas zu tun.

Was aber die drei Stufen der sinnlichen Gewissheit betrifft, stellt das, was Descartes sagt, keinen Grund dar, das Gegenteil anzunehmen. An der zitierten Stelle unterscheidet Descartes nicht allgemein zwischen bloßen Daten einerseits und Urteilen andererseits. Die dritte Stufe umfasst nämlich bezeichnenderweise nur alle *jene* Urteile, die erstens Dinge in der Außenwelt betreffen und die wir zweitens aus blinder Gewohnheit fällen. Das sind genau die Urteile, auf die Descartes verzichten kann. Umgekehrt können die Ideen, die die zweite Stufe bevölkern, durchaus solche Urteile einschließen, zu denen wir unweigerlich neigen, sofern die Ideen nämlich klar und deutlich sind.⁴

§174 Dagegen spricht jedoch wiederum eine Bemerkung, die Descartes Mersenne gegenüber macht: Alle die Ideen, die *keine* Bejahung oder Verneinung einschließen, seien uns eingeboren, denn die Sinnesorgane vermittelten uns nichts, was einer solchen Idee gleichkäme, und folglich müssten diese Ideen bereits in uns gewesen sein.⁵ Das ist auf die Einteilung der *cogitationes* in der dritten Meditation zu beziehen: Einerseits habe der Geist Ideen, andererseits *cogitationes*, die darüberhinaus eine gewisse Form haben, nämlich *voluntates* und *judicia*.⁶ Descartes unterscheidet also wenigstens hier klar zwischen Urteilen, Ausübungen des Willens und Ideen; er betont sogar, dass bestimmte Ideen keinerlei Urteil einschließen.

Wie kann man da noch sagen, dass Ideen ein Tun *einschließen*, sofern sie klar und deutlich sind? Möglicherweise schließen die Ideen, die kein Urteil einschließen, dennoch eine andere Aktivität des Willens ein. In der vierten Meditation schreibt Descartes, der Wille könne vier Dinge tun: bejahen, verneinen, erstreben und meiden.⁷ An Mesland schreibt er später, dass wir auch einer klaren und deutlichen Idee unsere Zustimmung verweigern könnten, wenn uns das *gut* erscheint.⁸ Wenn angeborene Ideen also nicht notwendig mit einer Affirmation verbunden sind, dann gilt das also vielleicht nur, insofern es einen guten Grund geben kann, die Zustimmung

¹ Vgl. Nelson 1997:174. ² An Mersenne 28.1.1641, AT 3:295; vgl. Passions 1,19, AT 11:343. ³ An Regius 5.1641, AT 3:372. ⁴ Nelson 1997:174b. ⁵ An Mersenne 22.7.1641, AT 3:418. ⁶ Med. 3, AT 7:37. ⁷ Med. 4, AT 7:57. ⁸ An Mesland 9.2.1645, AT 4:173.

zu verweigern. Dann sind sie aber weiterhin notwendig mit einem Wollen verbunden, dem dieser gute Grund das Ziel vorgibt.

Das ist nun kein besonders guter Grund, Ideen generell von Urteilen *und* Willensakten zu trennen, wie Descartes das in der dritten Meditation tut. Es fällt aber ohnehin auf, dass er offenbar auf unterschiedlichen Ebenen unterscheidet. Denn in der dritten Meditation unterscheidet Descartes ja auch zwischen *judicia* und *volitiones*. In der vierten Meditation aber setzt er Urteile und Willensakte gleich.¹ „Descartes uses ‚volition‘ in a narrow sense as well as a broad sense“, schreibt Kenny.² Das kann dann genauso gut für ‚*judicium*‘ gelten: Er spricht davon in einem engeren und einem weiten Sinn. In der dritten Meditation meint er dann nur das zusätzliche Urteil, nicht das unausweichliche.

Empfindungen sind also nur in einem bestimmten Sinn mit einer Aktivität des Willens verbunden. Erstens gilt das nicht schlechthin, sondern nur insofern sie gegenwärtig, klar und deutlich sind. Zweitens ist der Wille nicht in dem Sinne frei, dass er sich einen beliebigen Gehalt einer Empfindung aussuchen kann.

Dass aber alles, was zur *res cogitans* gehört, in diesem *weiten* Sinn von ihr gewollt ist, schreibt Descartes auch in den *Passions*: Was sich gegen unseren Willen ereigne, könne nicht zur *res cogitans* gehören, weil es kein *cogitare* (*penser*) sei.³

§175 Wenn das alles so weit stimmt, bleibt doch noch zu klären, wie Descartes in der zweiten Meditation einfach *mens, sive animus, sive ratio* als Bezeichnungen für die *res cogitans* aufzählen kann, ohne *voluntas* und *liberum arbitrium* zu erwähnen.⁴ An anderer Stelle unterscheidet er ja zwei Fakultäten: *intellectus* und *voluntas*.⁵ Eine solche Unterscheidung ist zu seiner Zeit üblich.⁶

Eustachius schreibt aber, die Bezeichnung ‚*intellectus agens*‘ sei eigentlich gar nicht so angemessen: Eher passe die Bezeichnung ‚Intellekt‘ zum *passiven* Intellekt oder *intellectus possibilis*, nicht zum aktiven. Letzterer sei nur eine Kraft, die zwischen der Vorstellungskraft und dem passiven Intellekt vermittele, um die eigentliche Erkenntnisleistung des passiven Intellekts zu ermöglichen.⁷ Also wird nicht nur klar zwischen *intellectus* und *voluntas* unterschieden, sondern der Intellekt gilt darüber hinaus als wesentlich *passiv*. Nun scheint aber auch Descartes gerade diesem passiven Intellekt den Vorzug zu geben.⁸

Das scheint sich auch darin zu zeigen, dass er die thomanische These von der Unselbständigkeit des Strebevermögens wiederholt: Der Wille bekomme sein Objekt allein von der *ratio*.⁹ Auch die findet sich bei Eustachius: *Voluntas nihil appetit nisi quod ab intellectu repraesentatur*.¹⁰

Der Vorrang der *voluntas* zeigt sich aber implizit. Denn gerade im Vollzug des radikalen Zweifels emanzipiert sich ja der Wille vom Intellekt. Er lässt sich durch

¹ Med. 4, AT 7:56; vgl. Burman, AT 5:159. ² Kenny 1972:12. ³ *Passions* 1,13, AT 11:339; 1,17 AT 11:342; 1,29 AT 11:350. ⁴ Med. 2, AT 7:27. ⁵ Med. 4, AT 7:56. ⁶ Gassendi, *Physica* 3,2,9,2, 1658/2:440b. ⁷ Eustachius, *Physica* 3,4,2,7, 1634/3:291. ⁸ Kemmerling 1996:171. ⁹ An Mersenne, 27.4.1637, AT 1:366. ¹⁰ Eustachius, *Ethica* 2,1,1,1, 1634/2:26.

keines der an ihn herangetragenen Objekte beeindrucken; was übrig bleibt, ist ein Wille ohne ein Objekt, das von seinem eigenen Entschluss verschieden wäre. In der zweiten Meditation weiß Descartes nur noch, dass er die Absicht hat, zu zweifeln, und, wie Antonio Malo schreibt, „il dubbio è azione della volontà“.¹ Wenn ein gegenstandsloser Wille auch seltsam scheinen mag, ist er doch gut cartesisch, und er ist die Grundlage des reinen Geistes.² Das willentliche Urteilen macht offenbar den Kern der *res cogitans* aus, da es das ist, was vom Zweifelsversuch unberührt bleibt. „The soul’s primary activity is willing“, schreibt auch Annette Baier über den cartesischen Geist,³ „Geist“, bemerkt Sybille Krämer, „wird von Descartes gebunden an die Einheit einer kognitiven und einer moralischen Kompetenz“.⁴

In den *Principia* sind vor allem unsere Freiheit und unsere Willenskraft Gegenstand der *conscientia*.⁵ Dort ist es auch zuallererst die Freiheit meines Urteils, die uns auch ein allmächtiger Dämon nicht nehmen kann: „So erfahren wir doch wenigstens, dass wir frei sind, stets davon Abstand zu nehmen, etwas zu glauben, was nicht offenbar und erwiesen ist“.⁶ Aber auch in den *Meditationes* erscheint die *res cogitans* als Geist, der seine eigene Freiheit gebraucht (*mens ... propriâ libertate utens*),⁷ die *voluntas* als höchste, Gott nächste Instanz im Menschen.⁸

§176 Die *conscientia* ist also auch dann nicht passiv, wenn sie von Empfindungen handelt, denn sie fällt ja nicht mit dem Empfinden zusammen, sondern ist das praktische Wissen um die Maßstäbe, denen es unterliegt.

Zweitens lassen sich den Stellen, an denen Descartes zwischen Urteilen und Ideen unterscheidet, solche gegenüberstellen, an denen er es nicht tut. In einem weiteren Sinn von ‚Urteil‘ kann man also sagen, dass jede Idee ein Urteil einschlieÙe oder nach sich ziehe.

Drittens mag es die frühneuzeitliche Psychologie zwar nahelegen, den Intellekt vor allem als passives Vermögen zu verstehen. Der radikale Zweifel rückt aber gerade den willentlichen Entschluss in den Mittelpunkt, einer Idee nur im cartesischen Sinne ‚frei‘ zuzustimmen, also nur dann, wenn sie überzeugt. Damit steht, was die *res cogitans* angeht, der Wille im Mittelpunkt.

4 Ein neuer Blick auf Descartes

§177 Gegenstand dieses Abschnitts ist eine erneute Analyse einzelner Textstellen, an denen Descartes von der *conscientia* spricht.

Ich beginne mit einer Stelle, von der bisher nur im Vorübergehen die Rede war.⁹ In der *Recherche de la Vérité* spricht Descartes von einem Wissen durch ‚eigene

¹ Malo 1993:283. ² Ob er wirklich gegenstandslos *ist*, würde ich an anderer Stelle bestreiten.
³ Baier 1976:31. ⁴ Krämer 1993:82. ⁵ *Principia* 1,41, AT 8A:20; 2,26, AT 8A:54; oben S. 39.
⁶ *Principia* 1,6, AT 8A:6; vgl. Rodis-Lewis in Ueberweg 1993:310. ⁷ *Synopsis*, AT 7:12. ⁸ *Med.* 4, AT 7:66; *Principia* 1,35 AT 8A:18. ⁹ Oben S. 81.

Erfahrung‘ und *conscientia*, oder ‚das innere Zeugnis, das der Geist in sich erfährt, wenn er eine Sache erwägt‘: *propriâ experientiâ, eâque conscientiâ, vel interno testimonio, quod [mens] in se ipso, cùm res perpendit, experitur*.¹ Diese Stelle bietet nun einen willkommenen Anlass dazu, die Rede von Bewertungen zu präzisieren.

Es geht dort um den Einwand, das *cogito* setze, als Deduktion verstanden, eine Definition der Begriffe *cogitatio* und *esse* voraus. Damit das *cogito*-Argument die Kraft eines Beweises habe, hatte Epistemon eingewendet, müsse man zuerst klären, was Zweifel, *cogitatio* und Existenz seien.² Folgende Prämissen des Arguments seien also zu beweisen, bevor der Schluss gezogen werden könne: ‚Alles, was zweifelt, denkt‘ und ‚alles, was denkt, existiert‘.

Descartes hält dagegen, dass wir in dem Augenblick, in dem wir zweifeln, dieses Zweifeln als unser Tun erfahren. Um zu wissen, was er tut, muss niemand einen Schluss vollziehen. Das bedeutet aber auch, dass das praktische Wissen um mein Denken nicht den expliziten Vollzug eines praktischen Schlusses voraussetzt. Wir können vor dem Handeln überlegen, was zu tun ist, aber selbstredend nicht vor jedem Vollzug einer *cogitatio*, wie sie zu begründen ist. Denn Begründen wäre wieder ein Denken.³

Also muss der Begründungszusammenhang, der sich anhand eines praktischen Schlusses ausbuchstabieren lässt, implizit gegeben sein. Descartes schreibt: Er geht aus der *propria experientia* hervor, die wir von unserem Tun haben. Dass das so ist, betrifft wiederum die im zweiten Kapitel geäußerte Kritik an dem Versuch, die *conscientia* als Disposition oder Kompetenz zu beschreiben. Hier zeigt sich, dass jemand, der etwas als sein eigenes Tun ‚erfährt‘, dadurch auch bereit sein muss, es zu rechtfertigen. Aber die *conscientia* kann nicht selbst als diese Bereitschaft beschrieben werden, sie ist von anderem Typ. Sie ist das, was eine solche Bereitschaft möglich und erwartbar macht. Paulus würde sagen: Sie bezeugt unser Vermögen, Handlungen zu bewerten und zu begründen.⁴

§178 Erläuterungsbedürftig dürfte auch die folgende ‚Übersetzung‘ des Satzes (1) aus der dritten Meditation sein: ‚Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, dann hätte ich ohne Zweifel ein aktuales praktisches Wissen von dem, wozu sie mich befähigt‘.⁵ Das Problem ist, dass es offenkundig nicht absurd ist, wenn Descartes darum weiß, was es heißt, sich erfolgreich am Leben zu erhalten. Erstens ist er tatsächlich am Leben, zweitens hat er Gründe, sich am Leben zu halten, drittens wäre das gut so. Das könnte man auch allgemeiner beanstanden: Kenne ich nicht auch ohne weiteres die Gelingensbedingungen der Handlungen *anderer*? Was hier fehlt, ist eine Kleinigkeit: Der Geist weiß zwar, wie es aussieht, wenn er weiter existiert, aber nicht, wie er es allein *selbst* zuwege bringen könnte. Man darf also nicht vergessen, dass es nicht um eine allgemeine Kenntnis von Gelingensbedingungen geht, sondern um *praktisches* Wissen.

¹ Recherche, AT 10:524. ² Ebd. 522. ³ Vgl. Bresser, De con. 2,7,46, 1638:160a. ⁴ (P2) oben S. 123. ⁵ Med. 3, AT 7:49.

Dass das praktische Wissen die Bewertbarkeit eines Tuns ‚verursacht‘, gilt in erster Linie für das Wissen eines Täters um seine *eigenen* Taten. Solange wir überhaupt handeln, müssen wir selbst versuchen, etwas zu tun. Was unser Tun zu einem Handeln macht, sind also nicht die Bedingungen, die bloß andere an uns stellen, sondern die, die wir (auch) selbst an uns stellen.

Es kann sein, dass wir selbst nicht mehr verstehen, was wir vorhatten, aber das kann nicht der Normalfall sein. David Velleman sieht hierin den Grund dafür, dass praktisches Wissen nicht allein auf Beobachtung beruht. Wir würden gar nicht erst anfangen, etwas zu tun, wenn wir überhaupt noch nicht wüssten, welchen Gelingensbedingungen es unterliegen soll. Das ‚moralische Sein‘ unserer eigenen Handlungen werden wir allein deshalb nie aus dem erschließen müssen, was wir gerade tun. Charakteristisch ist ja, dass wir innehalten, wenn uns unklar ist, ‚was‘ wir eigentlich gerade tun. Die körperliche Bewegung, die wir dann ausführen, können wir sehen. Wir können uns aber in der Regel nicht dabei beobachten, wie wir uns bewegen, um daraus wieder zu erschließen, was wir eigentlich wollten. Und auch wenn das möglich sein sollte, dann tun wir wieder etwas, dessen Gelingensbedingungen wir kennen und anerkennen: Wir versuchen, herauszufinden, zu was die Bewegung führt, deren Sinn uns gerade entfallen ist.¹ Praktisches Wissen beruht also deshalb nicht auf Beobachtung, weil niemand etwas tun *würde* oder *soll*, ohne vorab dessen Gelingensbedingungen zu kennen.

Wenn wir andererseits versuchen, das Tun anderer als ihr Handeln zu beschreiben, müssen wir ihre Absichten, Gründe und Ziele einbeziehen. Wenn wir das tun, dann gehen wir mit den Gelingensbedingungen ihres Tuns um, ohne sie selbst erfüllen zu wollen. Es liegt aber nahe, dass wir Gelingensbedingungen, denen wir nicht das eigene Tun unterstellen, umso eher missverstehen, je weniger wir sie uns wenigstens ‚auf Probe‘ zu eigen machen.

Darin liegt auch einer der Gründe für die ‚Objektivität‘ der Mathematik: Einen mathematischen Beweis versteht erst der vollkommen, der ihn selbst vollzieht, sich also seine Gelingensbedingungen nicht nur betrachtend, sondern *praktisch* aneignet. Descartes fordert genau deswegen den Leser der Meditationen auf, die darin angestellten Überlegungen selbst zu vollziehen, und sie nicht bloß distanziert zu bewerten.² Dass nicht jede Praxis derart ‚objektivierbar‘ ist wie die Mathematik, dürfte an der unterschiedlich exakten Formulierbarkeit von Gelingensbedingungen liegen.

Das könnte im Übrigen zu der Lösung eines oben offen gebliebenen Problems beitragen: In welchem Sinn macht uns die *conscientia* zu Individuen?³ Denn praktisches Wissen im engeren Sinne ist immer ein Wissen aus der Vollzugsperspektive, ein Wissen von *jemandem*, der etwas kann. Man kann es, als praktisches, nicht in Bücher schreiben. Insofern es von je eigenen Taten handelt, macht es aber auch verantwortlich. In diesem Sinne stellt die *conscientia* den Zusammenhang zwischen

¹ Velleman 1985. ² Praefatio, AT 7:9. ³ Oben S. 22.

einer Tat und ihrem Täter her.¹ So, wie sie uns zu Tätern macht, macht sie uns wohl auch zu Einzelnen, insofern nämlich niemand die Taten eines anderen tun kann, ohne sie dadurch zu seinen eigenen Taten zu machen.

Aber auch dann bleibt, was die Stelle aus der dritten Meditation angeht, die Frage: Ist es nicht vielleicht ganz einfach, sich am Leben zu erhalten? Warum sollte ich hier nicht die Gelingensbedingungen kennen? Was uns nun noch daran hindert, Descartes' Argumentation zu verstehen, bringt Gassendi klar zum Ausdruck: Um sich selbst am Leben zu erhalten, müsse man doch nur ganz gewöhnliche Dinge tun: Essen und Schlafen.² Descartes dagegen vertritt die Auffassung, dass es keiner geringeren Anstrengung bedarf, etwas in der Existenz zu halten, wie es überhaupt aus dem Nichts zu erschaffen.³ Und dass wir nicht wissen, wie wir *das* selbst fertigbringen könnten, ist klar.

§179 Eine etwas andere Schwierigkeit wirft die Formulierung (2) aus den Erwiderungen an Caterus auf: „... so kann ich mit Sicherheit behaupten, dass nichts in mir ist, von dem ich keinerlei praktisches Wissen hätte“.⁴ Descartes behauptet hier, meiner Interpretation zufolge, dass er für alles in ihm wisse, was es hieße, dass es zutreffend, gerechtfertigt oder gut wäre. Das sieht nicht nach einer einfachen Feststellung aus, sondern nach einer ziemlich radikalen Forderung. Die dritte Formulierung Arnauld gegenüber (3) könnte hier weiter helfen. Dass nichts in der *res cogitans* sein könne, ohne dass er dessen Gelingensbedingungen kenne, schreibt Descartes hier, erscheine ihm selbstevident. Er begründet das wie folgt: „So gesehen können wir uns nämlich nichts in uns vorstellen, was nicht selbst eine *cogitatio* oder von einer *cogitatio* abhängig wäre. Andernfalls würde es nämlich nicht zum Geist gehören, insofern er eine *res cogitans* ist, und es kann keine *cogitatio* zu uns gehören, von der wir nicht in dem Moment, in dem sie in uns ist, aktuales praktisches Wissen hätten“.⁵ Der Punkt ist also, dass nur *cogitationes* zur *res cogitans* gehören. Dass diese notwendig von einem Wissen um ihre Gelingensbedingungen begleitet sind, ist kein Zufall. Wer etwas ‚bewusst‘ tut, setzt sich der Forderung aus, es zu begründen und zu rechtfertigen.

§180 Von zentraler Bedeutung ist eine angemessene Interpretation der beiden Definitionen, die Descartes von ‚*cogitatio*‘ gibt. Die Definition aus den *Principia* habe ich bereits ausführlich besprochen. Auch Empfinden und Wahrnehmen ist in dem Sinne ein Tun, als es ein Denken ist. Von Empfindungen und Wahrnehmungen muss nämlich ein praktisches Wissen handeln, wenn denn gelten soll, dass sie im Falle eines Widerspruchs zu korrigieren sind. Denn was korrigiert werden kann, dessen *Form* ist änderbar. Also fällt es, *insofern* es dem Maßstab unterliegt, anhand dessen zu korrigieren ist, in den Gegenstandsbereich der *conscientia*.⁶

Die Definition aus den zweiten Erwiderungen würde wie folgt lauten: „Unter dem

¹ Oben S. 85. ² Obj. 5, AT 7:301–2. ³ Med. 3, AT 7:49. ⁴ Resp. 1, AT 7:107. ⁵ Resp. 4, AT 7:246. ⁶ Oben S. 181.

Namen ‚*cogitatio*‘ fasse ich alles das, was so in uns ist, dass wir seine Gelingenbedingungen unmittelbar kennen“.¹ Auch hier besteht Klärungsbedarf. Macht es denn einen Unterschied, ob ich die Gelingenbedingungen von etwas mittelbar oder unmittelbar kenne? Passend wäre es, wenn aus dem Zusatz genau das hervorginge, was zu der zweiten der hier betrachteten Stellen dazugesagt werden musste: Es geht um die Gelingenbedingungen *meines* Tuns. Kenne ich dessen Gelingenbedingungen in einem vernünftigen Sinn weniger mittelbar als die anderen Tuns?

Dazu muss geklärt werden, wie sich unmittelbares von mittelbarem praktischen Wissen unterscheiden lässt. Das sollte nicht anders gehen als die Unterscheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Wissen überhaupt. Mittelbares praktisches Wissen bezieht sich dann nur dadurch auf seinen Gegenstand, dass es sich auf weiteres praktisches Wissen bezieht, das davon handelt. Das heißt: Ich weiß nur deshalb, wie ich etwas fertigbringe, weil ich weiß, wie ich etwas *anderes* fertigbringe. Das ist etwa der Fall, wenn einer auf einem Monitor ein Kreuz anpeilt, um dadurch ein Ziel zu beschießen. Er weiß dann praktisch, wie man ein Ziel bombardiert, obwohl er nicht wüsste, wie er die Geschosse ohne Hilfe des Peilsystems an ihr Ziel bringen sollte.

Ungefähr so etwas beschreibt Descartes auch in den *Passions*: Wir können unsere Leidenschaften indirekt steuern, indem wir uns Dinge vorstellen, die sie erregen.² Andererseits schreibt er im Discours, dass unsere *cogitationes* am ehesten unserer unmittelbaren Kontrolle unterliegen.³ ‚*Conscientia*‘ kann man hier also auch einfach mit ‚Kontrolle‘ übersetzen. Indem wir unsere *cogitationes* unmittelbar kontrollieren, steuern wir mittelbar einen körperlichen Vorgang. In der sechsten Meditation drückt Descartes das nur reichlich irreführend aus, wenn er sagt, der Geist ‚spüre‘ allein seine Ideen unmittelbar in sich.⁴ David J. Chalmers beschreibt ‚bewusste‘ Gedanken tatsächlich als solche, die eine spürbare Qualität haben, so dass es sich auf eine gewisse Weise anfühlt, sie zu denken.⁵ Ein passives Empfinden meint Descartes hier aber nicht. Was er hier ‚spüren‘ nennt, ist ein praktisches Wissen im Sinne eines *knowing how*.

§181 Es bleibt noch zu klären, mit welchem Recht Descartes dann von der *conscientia ambulandi* auf das *cogitare se ambulare* schließen kann.⁶ Der in dieser Hinsicht schwierigste Satz dürfte sich in den fünften Erwiderungen finden: „So kann man zum Beispiel auch nicht schließen: ‚Ich laufe, also bin ich‘, außer insofern die *conscientia*, zu laufen, eine *cogitatio* ist“.⁷ Nur insofern das praktische Wissen um die Gelingenbedingungen des Laufens auch eine *cogitatio* sei, schreibt Descartes hier, könne man diesen Schluß ziehen. Wenn er nun nicht generell *conscientia* und *cogitatio* gleichsetzt, was mittlerweile ausgeschlossen sein dürfte, dann sagt er hier Folgendes. Ein ‚Ich laufe‘ taugt ebensowenig als Prämisse des Schlusses wie ein

¹ Resp. 2, AT 7:160. ² Passions 1,45, AT 11:362. ³ Discours 3, AT 4:25; oben S. 14. ⁴ Med. 6, AT 7:75; oben S. 27. ⁵ Chalmers 1996:9–10. ⁶ Oben S. 40. ⁷ Resp. 5, AT 7:352.

‚Ich habe *conscientia*‘ (*sum conscius*). Denn die *conscientia* kann, solange sie nicht in Form einer *cogitatio* expliziert ist, nicht als mein Tun gelten, und daher kann sie mich auch nicht meiner Existenz versichern.

In dem Fall, um den es hier geht, darf aber auch aus einem zweiten Grund vom Vorliegen eines ‚bewussten‘ Laufens auf das Vorliegen einer *cogitatio* geschlossen werden. Denn alles, was ‚in mir‘ geschieht, ist ja eine *cogitatio*, insofern es Gegenstand meiner *conscientia* ist. Laufen geschieht aber ‚in mir‘, das heißt, ich bin der Laufende. Also gibt es einen Aspekt, hinsichtlich dessen das Laufen selbst eine *cogitatio* ist, sofern es Gegenstand meiner *conscientia* ist. Es ist eine *cogitatio*, insofern ich es unmittelbar unter freier Kontrolle habe, es also internen Maßstäben unterstelle. Also gilt auch allgemeiner: Überall dort, wo *conscientia* ist, ist auch *cogitatio*, weil nämlich die *conscientia* unmittelbar von nichts anderem handeln kann.

5 Folgerungen

§182 *Conscientia* ist also auch bei Descartes kein ‚Sehen‘ dessen, was unmittelbar im Geist ist, sondern in gewisser Weise ein Hervorbringen. Daher kann man auch sagen: In einer Hinsicht unterscheidet sich das Bewusstsein eines Denkaktes nicht von dessen Vollzug. Was die *conscientia* hervorbringt, ist aber nicht das Denken in jeder Hinsicht, sondern nur die für eine Bewertung relevante Form dieses Denkens. *Conscientia* kann bei Descartes kein bloß möglicher Bewertungsakt sein, denn was bloß möglich ist, ist ja „eigentlich nichts“. ¹ Sie *muss* das wirkliche Bewerten eines idealen Beobachters sein. Sofern etwas, was unmittelbar im Geist ist, also wahr oder falsch, fundiert oder ungerechtfertigt, gut oder schlecht ist, ist es nicht nur Gegenstand, sondern *Produkt* der *conscientia*.

Das schließt nicht aus, dass es Dinge über Denkakte zu sagen gibt, die nicht aus der *conscientia* resultieren und daher auch nicht in den Bereich des rein Geistigen fallen. Innerhalb der cartesischen Metaphysik überrascht diese Möglichkeit vielleicht, denn dann ist es denkbar, dass ein Gedanke *auch* ein körperlicher Vorgang ist, nämlich insofern die *conscientia* *nicht* davon handelt. Für die Einbildung und Sinneswahrnehmung bestreitet Descartes das aber auch überhaupt nicht. In den Erwiderungen an Gassendi schreibt er jedenfalls, Empfindungen beziehe er zum größten Teil auf den Leib, und nur das an ihnen, was eine *cogitatio*, also notwendig Gegenstand der *conscientia* ist, rechne er zum Geist. ² Was er gezeigt haben will, ist lediglich, dass der menschliche Geist nicht *nur* solche Gedanken haben kann, die auch körperlich sind. Er kann also bestimmte *cogitationes* auch ohne Körper haben. ³

§183 Wenn die *conscientia* das Herantragen von Maßstäben an ein Tun ist, dann wird auch klar, mit welchem Recht Descartes von *Gedanken* spricht. Denn eine *co-*

¹ Med. 3, AT 7:47. ² Resp. 5, AT 7:351. ³ Ebd. 358.

gitatio ist ja ein Vorgang in mir, insofern dieser Vorgang einem Maßstab unterliegt, den ich selbst anerkenne oder anerkennen muss. Insofern das, was ich sage, wahr oder falsch ist, ist das Sagen dann ein Denken, und insofern mein Tun ehrenhaft oder verwerflich ist, ist diesen Tun ein Denken.

Dass mein Tun Gegenstand der *conscientia* ist, macht es überhaupt möglich, es mit anderem Tun gleichzusetzen. Zwei Sätze, die zu verschiedenen Gelegenheiten geäußert werden, sind nämlich erst einmal verschiedene Dinge. Wenn in ihnen derselbe *Gedanke* zum Ausdruck kommt, dann bedeutet das gerade, dass die Sätze denselben Wahrheitsbedingungen unterliegen. Insofern das Aussprechen dieser Sätze dem Maßstab der Wahrheit unterliegt, sind beide Sätze dann das Sagen *desselben*. Welcher Gedanke also in dem Aussprechen eines Satzes zum Ausdruck kommt, ist aus der Bewertungsperspektive sichtbar, und diese Bewertungsperspektive ist die der *conscientia*. Entsprechendes gilt für die moralische Bewertung einer Handlung. Es kann nicht nur darum gehen, dass genau dieses konkrete Tun schlecht war, sondern dass eine Handlung dieser moralisch relevanten *Form* schlecht ist. Denn wir ermahnen Menschen, damit sie *dasselbe* nicht noch einmal tun. Aus der bloßen Vollzugsperspektive wird aber nicht klar, was eine *cogitatio* bedeutet; in diesem Sinne ist es notwendig, dass die *conscientia* jedes Denken begleite.

§184 Eine *conscientia*, die im Herantragen von Maßstäben an etwas besteht, passt außerdem gut zu einem sehr allgemeinen Zug der cartesischen Metaphysik. Denn wenn Descartes die Wissenschaft mit dem radikalen Zweifelsversuch beginnt, dann geht es ihm bekanntlich darum, nur solche Sätze als wahr anzuerkennen, denen er vorbehaltlos zustimmen kann. Er begreift dann aber, wie auch ausdrücklich in der vierten Meditation, die Zustimmung zu einer Behauptung als zu verantwortendes Handeln.

Die Vorbehalte, die er im Zuge der ersten Meditation geltend macht, beziehen sich zudem gerade auf die Mittel des Erkennens, die der Erkennende nicht vollständig unter Kontrolle hat. Die Sinne können täuschen, das Gedächtnis versagen und sogar die Zuverlässigkeit der logischen Intuition kann der Geist nicht aus sich selbst heraus beweisen. Was aufgrund dieser Vorbehalte in Zweifel gezogen wird, ist jegliche Erkenntnis, die der Denker nicht ohne fremden, und sei es Gottes Beistand zustande bringt. Die mittelbaren Erkenntnisse, die Descartes im Zuge des radikalen Zweifelsversuchs beiseite setzt, entsprechen also genau den Meinungen, die der Geist nicht allein selbst verantworten kann.

Das bedeutet aber, dass der reine Geist in der zweiten Meditation nur noch mit dem zu tun hat, wofür er tatsächlich die alleinige Verantwortung tragen kann und muss. Der radikale Zweifelsversuch ist, mit anderen Worten, eine besonders drastische Weise, Maßstäbe an das Tun des Geistes heranzutragen. Was den Kern des cartesischen Geistes ausmacht, ist das, was diese radikale Bewertung seines Tuns übersteht, also genau das, was diesen Maßstäben vollends gerecht wird. Also gehört das, was Gegenstand der *conscientia* ist, nämlich das Tun der *res cogitans*, ganz grundsätzlich zu den Dingen, die überhaupt Maßstäben unterliegen.

Interessanter ist, dass *cogitationes* Vorgänge im Menschen sind, insofern sie Maßstäben unterliegen, die der Mensch selbst anwenden kann. Das hat zur Folge, dass die *conscientia* selbst keine *cogitatio* ist, solange sie nicht expliziert wird. Dass man die *conscientia* nicht mit einer tatsächlichen Selbstbewertung gleichsetzen darf, hat seinen Grund darin, dass letztlich niemand wissen kann, ob er sein Tun richtig bewertet. Jedes konkrete Bewerten kann seinerseits bewertet werden.¹ Das Bewerten meines Tuns ist also nichts, was ich allein selbst zuwege bringe, es fällt deswegen auch nicht in dem Bereich dessen, was ich uneingeschränkt selbst verantworten kann.

Dass ich mir einen *idealen* Beobachter vorstellen muss, um mich selbst zu bewerten, bedeutet: Ich kann mir nicht einfach ausdenken, was er tut. Ich kann nicht einfach annehmen, er sei unaufmerksam oder lasse dies und das einmal durchgehen. Wenn ich das tue, habe ich mich nicht *richtig* selbst bewertet. So gesehen ist die *conscientia* das Verantworten, die *cogitatio* das Verantwortete. Das Verantworten selbst kann ich nicht allein verantworten.

§185 Daraus, dass eine *cogitatio* das ist, was der Geist tut, insofern er sich damit einer Bewertung aussetzt, folgen außerdem zwei ansonsten wenig einleuchtende Elemente der cartesischen Metaphysik.

Erstens erklärt sich, warum es mehrere *res cogitantes* gibt, so dass jede *cogitatio* zunächst nur zu je einer *res cogitans* gehört und nicht zu einer anderen.² Denn dass der Geist die Maßstäbe, denen sein Tun unterliegt, selbst anwendet und anerkennt, bedeutet ja, dass er sein Tun selbst verantwortet. Verantwortung muss aber im Prinzip jeder selbst tragen. Zwar können wir Verantwortung an andere übertragen, dann aber tragen wir doch wieder hierfür die Verantwortung.

Zweitens erklärt sich, warum der cartesische Geist ein bleibendes Ding ist, obwohl ihm unmittelbar nur zeitlich begrenzte Vorgänge, nicht aber dauerhafte Eigenschaften zukommen. Denn Verantwortung kann ein Geist nur tragen, insofern er sich auch mit dem identifiziert, was vergangen ist. Jemand, der stets sofort vergisst, was er gesagt hat, kann kein Versprechen abgeben. Die Substantialität des Geistes, dass er also ein bleibendes Ding ist, ist eine notwendige Vorannahme, die man an das Subjekt von *cogitationes* herantragen muss, um es als solches zu behandeln.

§186 Es ergibt sich ein weiteres Resultat, das wenig cartesianisch scheint. Der cartesische Geist ist nicht so privat, wie man meint. Auch für Descartes gibt es Vereinzelung nur ‚im Angesicht Gottes‘. Im Rückblick auf den radikalen Zweifel lässt sich sehen, dass die *res cogitans* zu *keiner* Zeit in ihren Gedanken allein war. Jeder Gedanke wird notwendig von einem Wissen um diesen Gedanken begleitet, das nicht selbst ein Wissen allein des Denkenden ist. Da Descartes in der dritten Meditation beweist, dass der radikale Zweifelsversuch die Existenz Gottes jederzeit implizit *voraussetzte*, muss man auch bei Descartes an das Mitwissen eines *idealen*

¹ Oben S. 104. ² Oben S. 22.

Beobachters denken. Dass in dem Begriff der *res cogitans*, des Geistes, der zweifeln kann, der Begriff Gottes enthalten ist, wie Descartes in der dritten Meditation zeigt, lässt sich auf die Definition der *cogitatio* abbilden: Was ein Geist tut, ist notwendig von einem Wissen um die Maßstäbe begleitet, denen es unterliegt. Dieses Wissen kann der Geist aber nicht haben, ohne es prinzipiell mit einem anderen zu teilen. Die Chiffre für den idealen anderen ist Gott. Eine uneingeschränkte *first person authority* erkennt also auch Descartes allein dem idealen Beobachter zu.¹

Als herausragendes Merkmal ‚mentaler Zustände‘ wird oft genannt, dass sie bevorzugt aus der Perspektive der ersten Person zugänglich seien. Wenn die *conscientia* so, wie sie hier erscheint, das Merkmal mentaler Zustände wäre, das diesen privilegierten Zugang erlaubt, dann handelt es sich offenbar nicht einfach um eine Tatsache, sondern ist eine Frage des Respekts. Dass ein Mensch selbst ohne weiteres wisse, was er denkt und fühlt, muss man unterstellen, wenn man ihn als Menschen behandeln will. Wenn man es ihm nicht unterstellt, spricht man ihm offenbar zugleich das Bewusstsein ab. Das tut einer, der die Schmerzäußerungen eines Tieres als bloße Reflexe beschreibt.

§187 Mit den Formalursachen bleiben der Rede über Geistiges und Menschliches auch die Zweckursachen erhalten. Denn Zwecke kann es nur da geben, wo Maßstäbe gelten. Die Unterscheidung zwischen Geist und Körper ist zugleich die zwischen einem Reich der Werte und Zwecke einerseits und der materiellen Welt, die für Descartes „den Gegenstand der reinen Mathematik ausmacht“,² andererseits. Das zeigt das Uhrenbeispiel aus der sechsten Meditation. Von einer Uhr, schreibt Descartes dort, könne man nicht sagen, sie gehe falsch, wenn man sie allein als körperliches Ding betrachte.³ Diese Möglichkeit ergibt sich erst dann, wenn die Bewegung der Uhr auf einen Menschen bezogen wird, der sie gebraucht. Dann trägt der Mensch einen Maßstab an die Uhr heran, der ihr als materiellem Ding äußerlich ist.

Wenn sich der Mensch aber *selbst* bewertet, und auch, wenn ein Mensch einen anderen bewertet, gelten die verwendeten Maßstäbe *intern*. Der menschliche Geist ist überhaupt der Teil der (geschaffenen) Welt, dem es um Werte und Maßstäbe gehen kann, und den reinen Geist isoliert Descartes gerade durch ein radikales Maßnehmen: den Zweifelsversuch der ersten Meditation. Die Möglichkeit, sich nach internen, selbst anzuerkennenden Maßstäben zu richten, ist darüber hinaus genau das, was Descartes ‚Freiheit‘ nennt: Frei handelt derjenige, der tut, was er selbst für richtig hält.⁴

In diesem Sinn steht der cartesische Geist auch am Anfang der Wissenschaft. Das zeigt sich nicht zuletzt in Descartes’ Widerlegung der Behauptung, alles könne ein Traum sein: „Wenn mir im Wachen plötzlich jemand erschiene und gleich darauf wieder verschwände, wie es in Träumen geschieht, und zwar so, dass ich weder

¹ Oben S. 104. ² Med. 5, AT 7:71. ³ Med. 6, AT 7:84. ⁴ Med. 4, AT 7:57–8; vgl. Bresser, De con. 1,21,207, 1638:97b; Newman 2001:403.

sähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen ist, so würde ich dies *nicht mit Unrecht (non immerito)* für eine bloße Vorspiegelung halten“.¹ Was nicht sein soll, ist auch nicht: Die sinnliche Erfahrung tritt hier vor dem *Recht* zurück, mit dem etwas als wahr behauptet werden darf. Descartes trägt hier Maßstäbe von außen an etwas heran, um überhaupt zu urteilen, ob es *wirklich* ist.

Material- und Formalursachen spielen eine Rolle, wenn es um das Verhältnis des Normativen zum Faktischen, Normierten geht. Der Geist ist die Provinz in der cartesischen Welt, in der die Geltung von Normen und Werten ihren Ursprung hat, da hier allein Freiheit und Selbstbewertung möglich sind. Auch die Regeln der reinen Mathematik sind ein Produkt des Geistes. Erst anhand der Geometrie kann Descartes aber das beschreiben, was den Normen unterliegt, *ohne* sie selbst anzuerkennen: die körperliche Welt. Das bedeutet, dass das Geistige nicht umgekehrt aus dem Faktischen erklärt werden kann, sondern am Anfang der Metaphysik stehen muss.

Auf dieser Grundeinsicht beruht der cartesische Dualismus. Wer allein mathematische Naturwissenschaft treibt, sagt Descartes, wird es bestenfalls mit Dingen zu tun haben, die *externen* Maßstäben unterliegen. Was selbst Maßstäbe anerkennen kann, kann als solches nicht Gegenstand der cartesischen Physik sein. Aus der These, dass der Gegenstandsbereich mathematischer Beschreibung prinzipiell begrenzt sei, folgt ein epistemologischer oder methodischer Pluralismus, indem Descartes eine grundsätzlich andere Art des wissenschaftlichen Erkennens anerkennt: die Metaphysik. In dieser geht es um den reinen Geist, also auch um den Menschen, insofern er sich selbst bewerten kann. Auch die Metaphysik verwendet klare Begriffe. Ein epistemologischer *Dualismus* wird daraus in einem nächsten Schritt. Descartes behauptet, dass es nur zwei Arten wissenschaftlicher Erkenntnis gebe, von denen die eine geometrisch, die andere aber so offenbar so zu verfahren habe wie die *Meditationes*.² Was weder rein körperlich, noch rein geistig ist, wie der Mensch, ist dagegen nicht Gegenstand einer echten Wissenschaft.³ Erst in einem letzten Schritt wird Descartes zum *ontologischen* Dualisten. Seine These, in der Welt gebe es genau zwei Arten von Substanzen beruht auf seiner realistischen Grundannahme, dass jedem klaren und deutlichen Begriff eine Substanz entspreche.

Descartes geht hiermit gegen ein Missverständnis vor, das noch der heutigen Frage nach einer Erklärung des ‚Bewusstseins‘ zugrunde liegt: Man fragt nach einer Erklärung des Phänomens und sucht dabei nach einer Zurückführung auf *primitivere*, grundlegendere Phänomene. Die Vorstellung, die dem zugrunde liegt, ist die einer prinzipiell physikalisch verfassten Welt, in der auf einer höheren Stufe das ‚Bewusstsein‘ angesiedelt ist. Das liegt sehr nahe, weil ein Säugetier nach Maßstäben der Komplexität und Anpassungsfähigkeit seines Körpers wohl ‚höher‘ anzusiedeln ist als eine Echse, oder anders gesagt: Er muss als eine evolutionär spätere Entwicklung beschrieben werden. Auch Descartes würde ohne weiteres sagen, dass Menschen in dem Sinne ‚höher‘ anzusiedeln sind als andere Lebewesen, dass sie

¹ Med. 6, AT 7:89–90. ² Vgl. An Elisabeth, 21.5.1643, AT 3:665. ³ Hennig 2000.

mehr ‚Würde‘ besitzen. Das bedeutet aber nicht, dass der menschliche Geist mysteriös bliebe, wenn er nicht auf körperliche Phänomene zurückführbar wäre. Zwar mag der Körper ‚einfacher‘ sein als der Geist, der Geist jedoch ist *grundlegender*. Wenn man allein von Begriffen der Körperwelt ausgeht, dann muss das Vorkommen des eigenen Bewusstseins überraschen.¹ Auch Descartes interessiert sich zu Beginn seiner Karriere primär für mathematische Naturerklärungen und Physiologie. Die Erkenntnis, die er in seiner Metaphysik zum Ausdruck bringt, ist gerade, dass auf dieser Basis es keine Rettung des Phänomens ‚Bewusstsein‘ möglich ist, wenn es nicht an den Anfang gestellt und zur Grundlage der restlichen Wissenschaft gemacht wird.

§188 Wenn man Descartes vorwirft, die Grenze zwischen Geist und Körper zementiert zu haben, nimmt man nicht zur Kenntnis, dass er sogar innerhalb seiner Metaphysik einen klaren und einfachen Zusammenhang zwischen dem Geist und dem Körper benennt. Der menschliche Geist, schreibt er, verweist auf einen idealen Geist, der die Voraussetzung dafür ist, dass sich sein Denken an Maßstäben orientieren kann. Das liegt in dem Begriff der *conscientia*, wie er hier gezeigt wurde, ist aber auch einfach das, was Descartes in seinem Gottesbeweis vorführt. Wer zweifelt, muss annehmen, dass es möglich ist, mehr zu wissen, also mit der Idee eines Wissens arbeiten, das er selbst nicht besitzt. Wer radikal zweifelt, arbeitet mit der Idee eines Wesens, das jeden, der über ein endliches Wissen verfügt, an Wissen übertrifft. Wenn Descartes also überhaupt radikal zweifeln kann, setzt er die Idee eines idealen Wissenden voraus. Der Gott, dessen Existenz Descartes damit beweist, ist ein Geist. Er zeigt sich zwar in anderen Hinsichten nicht als der biblische Gott, aber immerhin sagt Descartes von ihm, dass er die körperliche Welt *geschaffen* habe.

Zunächst scheint es so, als schleppe Descartes hier Elemente des biblischen Gottes ein, denn von einem idealen Beobachter gilt ja nicht ohne weiteres, dass er der Schöpfer des Beobachteten ist. Descartes schreibt aber entsprechend, er könne sich sogar vorstellen, dass die Begriffe, mit denen wir die körperliche Welt beschreiben, vollständig aus den Begriffen hervorgehen, die wir von *unserem* Geist besitzen. Die Begriffe der Ausdehnung, Gestalt, Lage und Bewegung sind, wie er sagt *eminenter* im menschlichen Geist enthalten.² Das bedeutet aber: Diese Begriffe übersteigen das nicht, was bereits im Geist ist. Was *eminenter* in Gott enthalten ist, ist unter anderem das, was er hervorbringen kann.³ Die Grundbegriffe der geometrischen Naturbeschreibung sind *eminenter* im menschlichen Geist enthalten, weil er sie verwendet, um die Natur in einer allgemeinen Form zu beschreiben. Was der menschliche Geist hervorbringt, ist eine allgemeine Beschreibung jeweils konkreter und partikulärer Körperdinge. Genau in diesem Sinne kann aber auch verstanden werden, wie der ideale Beobachter die gesamte Welt hervorbringt. Zwar konstruiert der Mensch nicht in einem engeren Sinne seine Umwelt, aber er bewegt sich in ei-

¹ Vgl. Chalmers 1996:5. ² Med. 3, AT 7:45. ³ O’Neill 1987:239.

ner körperlichen Umwelt, die als Konstruktion eines idealen Geistes zu verstehen ist. Sie ist als Gegenstand eines idealen Wissens zu begreifen, an dem der Mensch sein Wissen notwendig misst, wenn er einen Wahrheitsanspruch erhebt.

Nummerierte Sätze

Descartes

- D1 *Conscientia* kommt nicht dem zu, was bemerkt wird, sondern dem, der etwas bemerkt. 8
- D2 Wer einer Sache *consci*us ist, entdeckt, kennt oder bemerkt sie. . . . 9
- D3 Implizit handelt die *conscientia* von der Natur dessen, der sie hat. . . 9
- D4 Unmittelbarer Gegenstand der *conscientia* kann nur eine gegenwärtige Tat dessen sein, der die *conscientia* hat. 12
- D4' Unmittelbarer Gegenstand meiner *conscientia* ist, *dass* ich gerade irgend etwas tue oder erleide. 38
- D5 Mittelbar kann die *conscientia* von Fähigkeiten oder Möglichkeiten handeln. 13
- D6 Wer einer Sache *consci*us ist, muss nicht alles über sie wissen. . . . 17
- D7 Mittelbar kann auch ein körperlicher Vorgang Gegenstand der *conscientia* sein. 26
- D8 Mittelbar handelt die *conscientia* vom Gehalt meines Tuns. 39
- D9 *Conscientia* ist kein reflexiver Denkakt. 48
- D10 *Conscientia* ist nicht selbst eine Disposition oder Kompetenz des Denkenden. 53
- D11 *Conscientia* ist keine Art Aufmerksamkeit. 58

Paulus

- P1 Σύννοια ἐμαυ ᾧ bezeichnet den Teil des Wissens über mich, über den ich selbst verfüge. 111
- P2 Wer eine συνείδησις hat, von dem müssen wir annehmen, dass er auch bestimmte Normen implizit anerkennt. 123

Augustinus

- A1 Die *conscientia* ist ein Teil des ‚inneren Menschen‘. 96
- A2 Meine *conscientia* ist das Wissen eines idealen Beobachters über mich. 104

Thomas

- T1 Die *conscientia* bezeugt das Gelingen einer Handlung. 128
- T2 Die *conscientia* bewirkt nicht die Handlung, von der sie handelt. . . 129
- T3 Die *conscientia* kann nur durch Selbstwiderspruch widerlegt werden. 131

Sätze

- 1 Wenn ich mich selbst erhalten könnte, dann wäre ich dessen *consci*us. 9
- 2 Nichts kann in mir sein, ohne dass ich dessen in irgendeiner Weise *consci*us wäre. 10
- 2' Nichts ‚in mir‘ entzieht sich meiner *conscientia*. 14
- 3 In dem Augenblick, indem ich etwas tue, bemerke ich, dass ich es kann. 12
- 4 Wenn ich etwas tun könnte, dann *könnte* ich auch bemerken, dass ich es tue. 13
- 5 Einiges ‚in mir‘ entzieht sich meiner Kenntnis. 14
- 6 Wenn die *res cogitans*, als solche betrachtet, etwas könnte, dann wüsste sie das. 16
- 7 Dort ist ein Pilz. 29
- 8 Ich habe den Sinneseindruck eines Pilzes. 29
- 9 Dort scheint mir ein Pilz zu sein. 29
- 10 Sofern ich weiß, ist dort ein Pilz. 29
- 11 *X* hat (unmittelbare) *conscientia* von *y* := *X* hat das Zeug dazu, zu denken, dass sie *y* tut. 49
- 12 *Disciplina* ist im Geist, so wie eine Eigenschaft in einem Subjekt ist. . 98
- 13 *Disciplina* ist Wahrheit. 98
- 14 Die *conscientia* bewirkt etwas. 160
- 15 *Conscientia* ist das Herantragen von Maßstäben an mein Tun. 171
- 16 Klar und deutlich ist eine Empfindung genau dann, wenn ich sie unweigerlich bejahe. 185

Personen

- Abelard, Peter, 85, 91, 107, 114, 121, 123, 124, 171, 174
Aischylos, 84
Albertus Magnus, 64–66, 70, 127, 135, 142
Alexander von Hales, 70, 126, 130
Altenstaig, Johannes, 66, 72, 143
Altizer, Thomas, 116
Ambrosius, 111, 112
Pseudo-Ambrosius, 83, 105
Ames, William, 67
Anscombe, Elisabeth, 32, 79, 129, 152–155, 160, 161, 164, 166, 170
Archimedes, 148
Ariew, Roger, 45, 75
Aristoteles, 15, 50, 51, 64, 65, 73, 74, 97, 100, 126, 138, 156, 158, 181, 185, 186
Arnauld, Antoine, 8, 11, 14, 20, 21, 25, 33, 35, 38, 39, 43, 46, 48, 51, 59, 64, 65, 157, 192
Asti, Antonius von, 114
Augustinus, 6, 7, 15, 67, 76, 77, 79, 83, 89–113, 117, 118, 121, 123–125, 133, 160, 172–174
Avicenna, 64

Bérulle, Kardinal, 76
Baars, Bernard J., 78
Bacon, Roger, 64
Baier, Annette C., 161, 169–171, 174, 180, 181, 189
Baker, Gordon, 53, 64–65
Balde, Jacob, 66
Balibar, Étienne, 38, 63
Pseudo-Bernard von Clairvaux, 111, 112
Bernard von Clairvaux, 45, 66, 82, 95, 112, 119, 123
Beyssade, Jean Marie, 22
Biel, Gabriel, 135, 161
Boethius, Severinus, 65, 70
Bonaventura, 72, 75, 123, 125, 126, 130, 134–137, 150, 160
Bosman, Philip, 88, 108, 111
Bourdin, Pierre, 14, 20, 29, 44, 45, 47, 48, 73, 74
Bresser, Martin, 66, 70, 76, 137, 141, 143–146, 152, 153, 157, 158, 160–166, 170, 171, 175, 177, 190, 197
Buchenau, Arthur, 24
Buridan, Jean, 140
Burman, Frans, 8–10, 29, 32, 40, 43, 44, 48, 138, 152
Burnyeat, Miles F., 145
Busenbaum, Hermann, 143, 146, 157

Cäsar, 69
Cajetan, Thomas de Vio, 139, 182
Campelo, Moisés M., 92
Cancrini, Antonia, 69
Capreolus, Johannes, 135, 138, 139, 142, 182
Cary, Philipp, 98, 100
Caterus, Johan, 10, 32, 192
Cellensis, Petrus, 66
Chalmers, David J., 4, 193
Charron, Pierre, 56
Chauvin, Stephanus, 142, 143
Chrysipp, 70
Cicero, Marcus Tullius, 69, 71, 82, 83, 119, 172
Clerselier, Claude, 23
Comenius, Johann Amos, 140
Coste, Pierre, 63
Cottingham, John, 27, 44, 55–57
Cresconius, 92, 93, 99, 113

Damasio, Antonio, 72
Davidson, Donald, 131
Demokrit, 70
Descartes, René, 1, 2, 5, 7–65, 67, 69, 72–75, 77, 81, 91, 92, 94, 97, 108, 109, 133, 141, 144–148, 151, 152, 155, 157, 159, 161, 162, 168, 175–198
Duns Scotus, 75, 123, 135
Durandus a Sancto Porciano, 135, 138, 139, 145, 152, 159, 160

Eckstein, Hans-Joachim, 107, 111, 120
Elisabeth von Böhmen, 23, 36, 147, 181
Erasmus von Rotterdam, 83
Euripides, 84
Eustachius a Sancto Paulo, 15, 52, 73–75, 140, 158, 178, 181, 182, 186, 188

Feinberg, Joel, 36

- Filucci, Vincenzo, 156
 Flasch, Kurt, 94, 98
 Forge, Louis de la, 82
 Forschner, Maximilian, 71
 Fortin, Ernest L., 104
 Frankfurt, Harry G., 36, 183
 Frege, Gottlob, 4, 24
 Freudenthal, Jacob, 75

 Gassendi, Pierre, 15–17, 20, 23, 27, 28, 44, 45, 188, 192, 194
 Gaukroger, Stephen, 74
 Gerson, Jean, 135, 143
 Gibieuf, 23
 Gilson, Étienne, 75
 Gilson, Étienne, 75
 Goclenius, Rodolph, 31, 92, 136
 Gratian, 90
 Grau, Kurt Joachim, 24, 41, 44, 56
 Greene, Robert A., 118
 Gregor Ariminensis, 140
 Gregorius Magnus, 45, 82
 Gueroult, Martial, 48, 51, 185

 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 97
 Heidegger, Martin, 44, 89, 114
 Heloise, 124
 Hertling, Georg, 73
 Hesekei, 126
 Hieronymus, 118, 126, 174
 Hilarius Pictaviensis, 90, 113
 Hilarius Pictaviensis (Pseudo), 108
 Hobbes, Thomas, 19, 21–23, 27, 41, 44, 45, 71
 Hofmann, Rudolf, 69, 137
 Hugo von St. Viktor, 66, 95, 99, 112, 114, 119, 124
 Humphrey, Nicholas, 72

 Ignatius von Antiochien, 113
 Ignatius von Loyola, 134

 Jakob, 132, 144, 145, 158
 Jaynes, Julian, 4, 20, 46, 57, 71, 179
 Jesaiah, 118
 Jesus, 82, 87, 90, 93, 96, 120, 159
 Jewett, Robert, 115
 Josef, 128, 184
 Jung, Gertrud, 63, 69, 95, 151

 Kähler, Martin, 71, 78, 88, 103, 120, 121, 123
 Kant, Immanuel, 30, 42
 Kemmerling, Andreas, 13, 28, 49, 55, 57, 70, 182, 188
 Kenny, Anthony, 28, 37, 39, 154, 183, 185, 188
 Klemens von Alexandrien, 83, 105

 Koyré, Alexandre, 75
 Krämer, Sybille, 189

 Laktanz, 82
 Lea, 132, 144, 145, 158
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 2, 48, 75, 120
 Leo Magnus, 114
 Lindemann, Ruth, 64, 69, 71, 82, 94, 119
 Livius, Titus, 89
 Locke, John, 22, 27, 58, 63, 64, 85, 151
 Lombardus, Petrus, 75, 116, 126
 Lullus, Raimundus, 124
 Luther, Martin, 85, 87, 106, 116, 126, 132, 141

 Malebranche, Nicolas, 64
 Marcellinus, 89
 Maurer, Christian, 106–108
 McDowell, John, 28
 McRae, Robert, 12, 40, 58
 Menander, 70
 Menn, Stephen, 76, 99
 Mersenne, Marin, 8, 11, 14, 15, 39, 73, 74, 76, 187
 Mesland, 16, 63, 73, 180, 187
 Metzinger, Thomas, 49
 Micraelius, Johannes, 136
 Monnica, 102
 Montaigne, Michel de, 83, 124
 More, Henry, 57
 Morris, Katherine, 53, 64–65

 Nowicki, Helmut, 81

 Ockham, Wilhelm von, 70, 135, 138, 140, 152, 158
 Oesterle, John A., 147
 Oliver, Kelly, 79
 Orest, 84
 Ovid, 69, 82

 Pauen, Michael, 3, 4
 Paulinus Nolanus, 80
 Paulus, 6, 7, 63, 68, 75–77, 80, 87–89, 96, 103, 105–108, 110, 111, 115–125, 133, 142, 174, 190
 Pelbárt Temesvári, 66
 Perkins, William, 67, 140
 Perler, Dominik, 29, 33, 54, 60, 61, 178, 181
 Perry, John, 79
 Petrus, 104, 106, 170
 Philo von Alexandrien, 69, 96
 Phoebadius, 90
 Pierce, C.A., 106, 115
 Plotin, 96, 97
 Pomponazzi, Pietro, 21, 45
 Prosper von Aquitantiem, 118

Pseudo-Dionysios Areopagita, 132, 144

Quintilian, 69, 82

Pseudo-Quintilian, 83

Radner, Daisie, 23, 38, 59, 60

Rahel, 132, 144, 145

Rehmke, Johannes, 2, 64, 69

Reuchlin, Johannes, 66, 81

Rhonheimer, Martin, 127

Richard von St. Viktor, 66

Rorty, Richard, 33, 58

Ruvius, Antonius, 74

Ryle, Gilbert, 4, 5, 20, 26, 47, 49, 53, 58, 141, 152

Salisbury, John of, 90, 123

Sallust, 69, 94

Schönberger, Rolf, 150

Schönlein, Peter, 68, 69

Schenker, Adrian, 80

Schmidt, W., 140

Schoockius, 81

Schumacher, Ralph, 49

Schurig, Volker, 57, 64

Seneca, Lucius Annaeus, 69, 82, 94, 118, 119

Simon, Yves R., 158, 170

Sokrates, 17, 82

Spinoza, Baruch, 75

Stäudlin, K. F., 140

Stelzenberger, Johannes, 92, 94, 104, 105, 108, 134

Stendahl, Krister, 113, 116, 117

Suárez, Francisco, 6, 34, 75, 85, 119, 120, 122, 123, 135, 138, 140–148, 150, 151, 156, 159, 160, 162–166, 168, 182–184, 186

Taylor, Charles, 94

Thomas Hermeken a Kempis, 118

Thomas von Aquin, 6, 7, 63–65, 68, 70, 71, 75, 76, 86, 118, 120, 121, 125–136, 138, 140, 142–145, 150, 153, 156–161, 167, 168, 171, 182, 188

Toledo, Francisco, 74

Twardowski, Kasimir, 26

Vazquez, Gabriel, 135

Velleman, David, 191

Vendler, Zeno, 21, 26, 55, 72

Victor Episcopus Cartennensis, 83

Voëtius, 17, 81

Walter von Brügge, 136, 137, 150, 152, 161

Williams, Bernard, 14, 183

Wilson, Margaret, 55

Wolff, Christian, 2

Zucker, Friedrich, 68

Anmerkungen zur Zitierweise

Lateinische Texte habe ich immer so abgeschrieben, wie sie vorfand, und nicht einer einheitlichen Orthographie angepasst. Sämtliche Übersetzungen stammen von mir.

Die meisten Werke zitiere ich unter Angabe des Autors und des Erscheinungsjahres (z.B. Rorty 1980:34–6 für Rorty, *Mirror of Nature*, Seite 34 bis 36).

In den Fußnoten verwendete *allgemeine Abkürzungen*:

| | | | |
|---------|--------------------|-------|-----------------------------|
| Abschn. | Abschnitt | lib. | liber |
| allg. | allgemein | S. | Seite |
| arg. | argument (videtur) | s.c. | sed contra |
| c.a. | corpus articuli | Sent. | Sententias (Petri Lombardi) |
| Ebd. | Ebenda | s.v. | supra verbum |
| ed. | ediert von ... | vgl. | Vergleiche |
| fn. | Fußnote | | |

Reihen und Gesamtausgaben zitiere ich meist anhand von Sigeln. In diesem Fall gebe ich den Titel des Werkes oder Abschnitts kurz an. ‘Med. 3, AT 7:45’ bedeutet zum Beispiel: Dritte Meditation, *Oeuvres de Descartes* von Adam/Tannery, Bd. 7, Seite 45. Auf folgende Reihen habe ich zurückgegriffen:

| | | | |
|------|--|------|-------------------------------------|
| AT | Descartes, <i>Oeuvres</i> | | Schriftsteller |
| CIC | Corpus Iuris Canonici | PG | Migne, <i>Patrologia Graeca</i> |
| CM | Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis | PL | Migne, <i>Patrologia Latina</i> |
| | | SChr | Sources Chrétiennes |
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum | SL | Corpus Christianorum, Series Latina |
| GA | Martin Heidegger, Gesamtausgabe | WA | Martin Luther, Weimarer Ausgabe |
| GCS | Die Griechisch Christlichen | | |

Die Sigeln finden sich so im Literaturverzeichnis.

Folgende Abkürzungen verweisen auf die *Bibel*:

| | | | |
|------|--------------------|-----|---------------------|
| Gn | Genesis | Ct | Hohelied |
| Dt | Deuteronomium | Is | Jesaiah |
| 3Reg | 3. Buch der Könige | Ez | Hesekiel |
| Dan | Tobit | Dan | Daniel |
| Iob | Hiob | Mt | Matthäus-Evangelium |
| Ps | Psalmen | Mc | Markus-Evangelium |
| Prv | Sprichworte | Lc | Lukas-Evangelium |
| Eccl | Kohelet | Ioh | Johannes-Evangelium |

| | | | |
|------|------------------------|------|--------------------------|
| Act | Apostelgeschichte | 1Tim | 1. Brief an Timotheus |
| Rm | Römerbrief | 1Tit | Brief an Titus |
| 1Cor | 1. Korintherbrief | Hbr | Hebräerbrief |
| 2Cor | 2. Korintherbrief | 1Pt | 1. Brief des Petrus |
| Eph | Brief an die Epheser | 1Ioh | 1. Brief des Johannes |
| Phil | Brief an die Philipper | Apc | Offenbarung des Johannes |

Descartes zitiere ich anhand AT (Oeuvres von Adam & Tannery, ergänzte Ausgabe von 1996). Abkürzungen:

| | | | |
|-----------|-------------------------|-----------|--------------------------------|
| Burman | Gespräch mit Burman | Passions | Passions de l'ame |
| Discours | Discours de la méthode | Recherche | Recherche de la vérité |
| Med. | Meditationes, Meditatio | Regulae | Regulae ad directionem ingenii |
| Obj. | Meditationes, Einwand | | |
| Principia | Principia Philosophiae | Resp. | Meditationes, Erwiderung |

Augustinus zitiere ich anhand der im *Clavis Patrum Latinorum* angegebenen Ausgaben; meist sind das die im *Corpus Christianorum, Series Latina* enthaltenen Texte.

| | | | |
|-------------|-------------------------|--------------|---------------------------------|
| Conf. | Confessiones | De trin. | De Trinitate |
| De civ. Dei | De Civitate Dei | Tr. in Ioan. | Tractatus in Ioannis Evangelium |
| En. in Ps. | Enarrationes in Psalmos | | |

Thomas von Aquin wird, soweit greifbar, anhand der *Editio Leonina* zitiert; der Sentenzenkommentar findet sich in den Opera Parma 1852–1873. Abkürzungen:

| | |
|-------------|--|
| De ver. | Quaestio Disputata de Veritate |
| S.th. 1a | Summa Theologiae prima pars |
| S.th. 1a2ae | Summa Theologiae prima secundae pars |
| S.th. 2a2ae | Summa Theologiae secunda secundae pars |

Suárez zitiere ich anhand der Opera Vivès, obwohl der Text dort sehr schlecht ist. *De Anima* und *De Legibus* anhand neuerer Ausgaben (Madrid). Für *De Anima* habe ich auf beide Editionen verwiesen, da sie teilweise stark voneinander abweichen.

Eustachius. Die vier Teile der *Summa Quadripartita* von Eustachius werden als einzelne Bücher behandelt; sie haben auch eine je eigene Paginierung.

Auf *Beichtsummen* verweise ich unter den seinerzeit üblichen Kurztiteln.

| | |
|-------------|-----------------------------------|
| Angelica | Angelus Carletus de Clavasio 1518 |
| Astesana | Asti 1482 |
| Monaldina | Monaldus di Capo d'Istria 1516 |
| Raymundiana | Raimundus de Pennaforte 1476 |
| Sylvestrina | Prierio 1518 |

Alle sonstigen Klassiker (Aristoteles, Plato, Cicero, Sallust, Livius, Seneca, Philo) zitiere ich anhand der jeweiligen Ausgabe in der *Loeb Classical Library*.

Sonstige in den Fußnoten verwendete *Abkürzungen für Texte*:

| | |
|---------|---------------------------|
| Codex | Codex Iuris Canonici 1917 |
| De con. | Bresser, De Conscientia |

| | |
|-----------------------|---|
| De vraves . . . idées | Arnauld, De vraves et des fausses idées |
| Essay | Locke, Essay concerning Human Understanding |
| Qu. & decis. | Hugo, Quaestiones et decisiones |
| Qu. disp. | Walter von Brügge, Quaestiones Disputatae |
| Qu. variae | Ockham, Quaestiones Variae |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum |
| RGG | Religion in Geschichte und Gegenwart |
| S.th. 2a | Alexander, Summa Theologiae secunda pars |
| Tract. de int. domo | Tractatus de interiori domo |

Literatur

- Abelard, Peter, 1970. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Frommann Holzboog, Stuttgart.
- Ahrendt, Hannah, 1998. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. R. Piper & Co. Verlag, München.
- Albertus Magnus, 1890–9. *Opera Omnia*. Vivès, Paris.
- Albertus Magnus, 1950–. *Opera Omnia, Kölner Edition*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.
- Alexander Halensis, 1928. *Summa Theologica*. Quaracchi.
- Alston, William P., 1971. Varieties of privileged access. *American Philosophical Quarterly*, 8(3):223–241.
- Alston, William P., 1976. Self-warrant: A neglected form of privileged access. *American Philosophical Quarterly*, 13(4):257–272.
- Altenstaig Mindelheimensis, Johannes, 1619. *Lexicon Theologicum quo tantum clave theologiae fores aperiuntur et omnium fere terminorum ... explicantur*. Sumptibus Petrus Henningius, Köln.
- Altizer, Thomas J. J., 1983. Paul and the birth of self-consciousness. *Journal of the American Academy of Religion*, 51(3):359–370.
- Ames, William, 1670. *De conscientia et eius iure vel casibus libri quinque*. Ex Officina Boomiana, Amsterdam.
- Andersen, Henning, 1992. *Odysee des Gewissens. Die Entwicklung der freien Individualität von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart.
- Angelica. *Siehe* Angelus Carletus de Clavasio 1518.
- Angelus Carletus de Clavasio, 1518. *Summa angelica de casibus conscientiae*. Johann Knobloch, Straßburg. Verfasst 1480.
- Anscombe, Elizabeth, 1957. *Intention*. Basil Blackwell, London.
- Anscombe, Elizabeth, 1981. *Collected Philosophical Papers*. Basil Blackwell, Oxford.
- Anscombe, Elizabeth, 1998. Die Wahrheit “thun”. In Crespo, Mariano, Hrsg., *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*. Winter Verlag, Heidelberg.
- Aquila, Richard E., 1988. The cartesian and a certain “poetic” notion of consciousness. *Journal of the History of Ideas*, 49(4):543–562.
- Aquila, Richard E., 1992. On Plotinus and the “togetherness” of consciousness. *Journal of the History of Philosophy*, 30(1):7–32.
- Ariew, Roger, 1998. *Descartes and the last Scholastics*. Cornell University Press.

- Ariew, Roger und Grene, Marjorie, Hrsg., 1995. *Descartes and His Contemporaries*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Aristoteles Latinus, 1953–. Brill, Leiden.
- Aristoteles Latinus Database 1.0, 2003. Brepols, Turnhout.
- Armour, Leslie, 1993. Descartes and Eustachius a Sancto Paulo: Unravelling the mind-body problem. *British Journal for the History of Philosophy*, 1(2):3–21.
- Arnauld, Antoine, 1683. *Des Vrayes et des fausses Idées, contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la verité*. Nicolaus Schouten, Köln.
- Assmann, Jan, Hrsg., 1993. *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Assmann, Jan und Sundermeier, Theo, Hrsg., 1997. *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Astesana. *Siehe Asti* 1482.
- Asti, Antonius von, 1482. *Summa de casibus per fratrem Astexanum*. Koburger, Nürnberg. Verfasst 1317.
- Augustinus, 1950. Sermones selecti duodeviginti. Nr. 1 von Stromata Patristica et Mediaevalia. Spectrum, Brüssel.
- Augustinus-Lexikon, 1994–. Schwabe & Co AG Verlag, Basel.
- Austin, J. L., 1979. *Philosophical Papers*. Clarendon Press, Oxford, 3. Auflage.
- Baars, Bernard J., Banks, William P., und Newman, James B., Hrsg., 2003. *Essential Sources in the Scientific Study of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Bäck, Allan, 1996. *On Reduplication. Logical theories of qualification*. E. J. Brill, Leiden.
- Baier, Annette C., 1972. Ways and means. *Canadian Journal of Philosophy*, 1:275–293.
- Baier, Annette C., 1976. Intention, practical knowledge and representation. In Brand, M. und Walton, D., Hrsg., *Action Theory*. Reidel, Dordrecht.
- Baier, Annette C., 1977. The intentionality of intentions. *The Review of Metaphysics*, 30:389–414.
- Baier, Annette C., 1997. *The Commons of the Mind*. Open Court, Chicago.
- Baker, Gordon und Morris, Katherine, 1996. *Descartes' Dualism*. Routledge & Kegan Paul.
- Balde, Jacob, 1663. *Urania Victrix*. Typis Joannis Wilhelm Schell sumptibus Joannis Wagner, München.
- Balibar, Étienne, 2000. L'invention de la conscience. Descartes, Locke, Coste et les autres. In Monteaux, J. et al., Hrsg., *Traduire les philosophes*. Paris.
- Barfield, Owen, 1953. *History in English Words*. Lindisfarne Books, London.
- Bayne, David C., 1966. *Conscience, Obligation, and the Law: The Moral Binding Power of the Civil Law*. Loyola University Press, Chicago.
- Benedict, R., 1946. *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Houghton Mifflin Company, Boston.
- Bernard von Clairvaux, 1530. *Divi Bernardi Abbatis Claraevallensis Opera Omnia*. Lyon.
- Bernard von Clairvaux, 1963. *Opera*. Editiones Cistercienses, Rom.

- Betz, Hans Dieter, 2000. The concept of the 'inner human being' (ο ἔσω ἄνθρωπος) in the anthropology of Paul. *New Testament Studies*, 46(3):315–341.
- Beumer, Johannes, 1958. Die vier Ursachen der Theologie nach dem Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM. *Franziskanische Studien*, 40:261–381.
- Beyssade, Jean-Marie, 1979. *La Philosophie première de Descartes*. Flammarion, Paris.
- Biard, Joël und Rashed, Roshdi, Hrsg., 1997. *Descartes et le Moyen Age*. Vrin, Paris.
- Biel, Gabriel, 1973–1992. *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Biolo, Salvino, 1969. *La Coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*. Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Rom.
- Birkenmajer, A., 1934. Avicenna und Roger Bacon. *Révue néoscholastique de philosophie, publiée par la soc. philosophique de Louvain*, 36:308–320.
- Black, Deborah L., 1993. Consciousness and self-knowledge in Aquinas's critique of Averroes's psychology. *Journal of the History of Philosophy*, 31(3):349–385.
- Böhlig, 1914. Das Gewissen bei Seneca und Paulus. *Theol. Stud. u. Krit.*
- Bonaventura, 1882–1902. *Opera Omnia*. Quaracchi.
- Bosman, Philip, 2003. *Conscience in Philo and Paul. A Conceptual History of the Synoida Word Group*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Braun, Walter, 1996. Vom Gewissen zum Bewusstsein. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 28:95–112.
- Bremi, Willi, 1934. *Was ist das Gewissen? Seine Beschreibung, seine metaphysische und religiöse Deutung, seine Geschichte*. Orell Füssli Verlag, Zürich und Leipzig.
- Bresser, Martin, 1638. *De Conscientia libri VI*. Apud Viduam Ioannis Cnobbari, Antwerpen.
- Burnyeat, Miles F., 1982. Idealism and greek philosophy: What Descartes saw and what Berkeley missed. In Vesey, G., Hrsg., *Idealism Past and Present*, Seiten 19–50. Cambridge University Press.
- Busenbaum, Hermann, 1649. *Medulla Theologiae Moralis*. Apud Ioann. Bap. Verdußen, Antwerpen.
- Busenbaum, Hermann, 1724. *Theologia Moralis*. Noethen, Köln.
- Campelo, Moisés M., 1963. Consciencia Agostiniana. *Religión y cultura*, 8:211–227.
- Cancrini, Antonia, 1970. *Syneidesis. Il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia antica*. Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Capreolus, Joannis, 1514–1515. *Thomistarum principiis defensiones Theologie*. Venedig.
- Cary, Phillip, 2000. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press.
- Chadwick, Henry, 1974. Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition. Opladen.
- Chalmers, David J., 1996. *The Conscious Mind*. Oxford University Press.
- Charron, Pierre, 1662. *De la Sagesse, Trois livres*. Chez Louys et Daniel Elzevier, Amsterdam.
- Chauvin, Stephanus, 1713. *Lexicon Philosophicum*. Leeuwarden, zweite Auflage.

- Chenu, M. D., 1969. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Conférence Albert le Grand, 1968. Librairie J. Vrin, Paris.
- CIC, 1879. *Corpus Iuris Canonici*. B. Tauchnitz, Leipzig.
- Class, Manfred, 1964. *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*. Nr. III von Spudasmata. Studien zur klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten. Hildesheim.
- Clavis, 1995. *Clavis Patrum Latinorum: quae in Corpore Christianorum edendae optimas quasque scriptorum recensione a Tertulliano ad Bedam*. Brepols, Turnhout, 3. Auflage.
- CLCLT, 2002. *Cetedoc Library of Latin Texts*. Brepols, Turnhout.
- CM, 1971–. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. Brepols, Turnhout.
- Codex Iuris Canonici, 1917. Typis Polyglottis Vaticanis, Rom.
- Collegium Conimbricensis, 1600a. *Commentarium in 3 libros De anima Aristotelis Stagiritae*. Köln.
- Collegium Conimbricensis, 1600b. *Commentarium in parva naturalia*. Köln.
- Collegium Conimbricensis, 1600c. *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum ... cursus disputationes*. Impensis Lazari Zetzneri, Köln.
- Comenius, Johann Amos, 1994. *Vindicatio famae et conscientiae. Schutzschrift zur Verteidigung von Ruf und Gewissen*. St. Augustin.
- Copleston, Frederick, 2003. *A History of Philosophy*. Continuum, London.
- Cottingham, John, 1978a. A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals. *Philosophy*, 53:551–9.
- Cottingham, John, 1978b. Descartes on 'thought'. *The Philosophical Quarterly*, 28:208–14.
- Cottingham, John, 1985. Cartesian trialism. *Mind*, 94:218–30.
- Cottingham, John, Hrsg., 1992. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press.
- Cottingham, John, 1993. *A Descartes Dictionary*. Blackwell philosopher dictionaries. Blackwell, Oxford.
- Cottingham, John, 1998. *Philosophy and the good life. Reason and the passions in Greek, Cartesian and psychoanalytic ethics*. Cambridge University Press.
- Cramer, Johann Andreas, 1783. Ueber die Lehre vom Gewissen. In *Beiträge zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse von Kielischen und auswärtigen Gelehrten*, Vol. 4. Carl Ernst Bohn, Kiel und Hamburg.
- Crane, Tim und Patterson, Sarah, Hrsg., 2000. *History of the Mind-Body Problem*. Routledge.
- Cronin, Timothy J., 1987. *Objective Being in Descartes and Suárez*. Garland, New York, London.
- CSEL, 1867–. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. Wien.
- Dainville, François de, 1978. *L'Éducation des Jésuites. XVI^e–XVII^e siècles*. Editions du Minuit, Paris.
- Damasio, Antonio R., 2002. *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. List Taschenbuch, München.

- Dautzenberg, Gerhard, 1990. Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik. In Gründel, Johannes, Hrsg., *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Seiten 10–33. Patmos, Düsseldorf.
- Davidson, Donald, 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford.
- Davies, Catherine Glyn, 1990. *Conscience as consciousness. The idea of self-awareness in French philosophical writings from Descartes to Diderot*. Dissertation, Oxford.
- De Rijk, Lambert-Marie, Hrsg., 1962. *Logica Modernorum. A Contribution to the History of early terminist Logic*, Vol. 1. Van Gorcum, Assen.
- Delhaye, Philippe, 1954. Dans le sillage de St. Bernard. Trois petits traités de conscientia. *Citeaux in de Nederlanden*, 5:92–103.
- Denzinger, Henricus, Hrsg., 1991. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum*. Herder, Freiburg, 37. Auflage.
- Descartes, René, 1925. *Discours de la Méthode. Texte et commentaire par Étienne Gilson*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Descartes, René, 1994. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Diderot, Denis et al., Hrsg., 1751–1765. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Briasson, Paris.
- Dietterle, Johannes, 1903–1906. Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) – von ihren Anfängen an bis zu Silvester Preirias – (unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestimmungen über den Ablass). *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 24–27. 3 Teile, in 9 Abschnitten. Teil I: Bd. 24, 353–374, 520–548; Bd. 25, 248–272; Bd. 26, 59–81. Teil II: Bd. 26, 350–362; Bd. 27, 70–83, 166–188. Teil III Bd. 27, 296–310, 431–442. Anscheinend unvollendet.
- Dodds, Eric Robertson, 1951. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley.
- Duns Scotus, Johannes, 1950–. *Opera Omnia*. Vatikan.
- Durandus a Sancto Porciano, 1571. *In sententias theologicas Petri Lombardi commentarium libri quattuor; recensio tertia et definitiva*. Ex Typographia Guerraea, Venedig.
- Eckstein, Hans-Joachim, 1983. *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum 'Gewissensbegriff'*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen, 1950–1990. Heymanns, Berlin.
- Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen, 1880–1944. De Gruyter, Berlin.
- Erasmus von Rotterdam, 1995. *Ausgewählte Schriften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Ernout, Alfred und Meillet, Antoine, 1951. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Klincksieck, Paris.
- Eschweiler, Karl, 1928. Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts. In *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 1. Reihe*, Vol. 1, Seiten 251–325. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.
- Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, 1990. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- Eustachius à Sancto Paulo, 1634. *Summa Philosophiae quadripartita*. Typis Iacobi Stoer.
- Falvey, Kevin, 2000. Knowledge in intention. *Philosophical Studies*, 99(1):21–44.
- Fanizza, Lucia, 1982. *Giuristi crimini leggi nell'età degli Antonini*. Editore Jovene, Napoli.
- Feinberg, Joel, 1970. *Doing and Deserving, Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton University Press.
- Felsch, Carl, 1891. *Der Kausalitätsbegriff bei Descartes*. Hermann Beyer & Söhne, Langensalza.
- Filucci, Vincenzo, 1629. *Quaestiones Morales*. Köln.
- Fine, Kit, 1982. Acts, events and things. In Leinfellner, Werner, Kraemer, Eric, und Schenk, Jeffrey, Hrsg., *Sprache und Ontologie. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.
- Fisher, John Martin, 1987. Responsiveness and moral responsibility. In Schoeman, Ferdinand, Hrsg., *Responsibility, Character, and the Emotions*, Seiten 81–106. Cambridge University Press, New York.
- Flasch, Kurt, 1980. *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*. Reclam Verlag, Stuttgart.
- Foreville, Raymonde, 1970. *Lateran I–IV*. Nr. 6 von Geschichte der ökumenisches Konzilien. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz.
- Forschner, Maximilian, 2001. Das Auge des Adlers. Zur Diskussion des Gewissens im Mittelalter. In Kulenkampff, Jens und Spitzley, Thomas, Hrsg., *Von der Antike bis zur Gegenwart. Erlanger Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie*. Palm & Enke, Erlangen.
- Fortin, Ernest L., 1970. The political implications of St. Augustine's theory of conscience. *Augustinian Studies*, 1:133–152.
- Fowler, C. F., 1999. *Descartes on the Human Soul. Philosophy and the Demands of the Christian Doctrine*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Frankfurt, Harry Gordon, 1997. *The Importance of What We Care About*. Cambridge University Press.
- Frege, Gottlob, 1986. *Logische Untersuchungen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Freudenthal, Jacob, 1887. Spinoza und die Scholastik. In *Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet*, Seiten 83–138. Leipzig.
- Fugier, Huguette, 1963. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Les Belles Lettres, Paris.
- GA. Siehe Heidegger 1975–.
- Gassendi, Pierre, 1658. *Opera*. Sumptibus Lavrentii Auisson, & Ioannis Baptistae Devenet, Lyon.
- Gaukroger, Stephen, Hrsg., 1980. *Descartes: Philosophy, Mathematics and Science*. The Harvester Press, Sussex, New Jersey.
- Gaukroger, Stephen, 1995. *Descartes. An Intellectual Biography*. Clarendon Press, Oxford.
- GCS, 1897–. *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. J. C. Hinrichsche Buchhandlung, Leipzig.
- Gemmecke, Elisabeth, 1965. *Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez*. Herder Verlag, Freiburg.
- Gernet, Louis, 1955. *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris.

- Gerson, Jean, 1728. *Opera Omnia*. Apud Petrum de Hondt, La Hague.
- Gerson, Jean, 1960–1973. *Oeuvres complètes*. Desclé & Cie, Paris.
- Gewirth, Alan, 1943. Clearness and distinctness in Descartes. *Philosophy*, 18:17–36.
- Gilbert, Margaret, 1992. *On Social Facts*. Princeton University Press.
- Gilson, Étienne, 1912. *Index scolastico-cartésien*. Thèse pour le doctorat. Paris.
- Gilson, Étienne, 1975. *Études sur le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Glossarium, 1883–1887. *Glossarium Mediæ et Infimæ Latinitatis*. Didot, Paris.
- Goclenius, Rodolph, 1613. *Lexicon Philosophicum, quo tantum clave Philosophicæ fores aperiuntur*. Frankfurt.
- Godefroy, Frédéric, 1880–1902. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et tous les dialectes du IX^e au XV^e siècle*. F. Vieweg, Paris.
- Goy, R., 1976. *Die Überlieferung der Werke Hugo von St. Viktor*. Stuttgart.
- Grabmann, Martin, 1936. Des heiligen Augustinus Quaestio de ideis (de diversibus quaestionibus lxxxiii qu. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterentwicklung. In *Mittelalterliches Geistesleben*, Seiten 25–34. Hueber, München.
- Grant, Brian, 1976. Descartes, belief and the will. *Philosophy*, 51:401–19.
- Grau, Kurt Joachim, 1916. *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffs im XVII. und XVIII. Jahrhundert*. Max Niemeyer, Halle.
- Grau, Kurt Joachim, 1922. *Bewußtsein, Unbewußtes, Unterbewußtes*. Paetel, München.
- Greene, Robert A., 1991. Synderesis, the spark of conscience, in the english renaissance. *Journal for the History of Ideas*, Seiten 195–219.
- Gueroult, Martial, 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier, Paris.
- Gupta, Anil, 1980. *The Logic of Common Nouns*. New Haven.
- Hamanaka, Toshihiko, 1997. The concept of consciousness in the history of psychology. *History of Psychiatry*, 8:361–373.
- Hameroff, Stuart R. et al., Hrsg., 1996. *Toward a Science of Consciousness. The First Tucson Discussions and Debates*. MIT Press.
- Hamm, Rainer, 1993. Anmerkungen zum Urteil des Bundesgerichtshofes zu StPO §244 Abs. 3 vom 6.7.1993. *Strafverteidiger*, 13:454–458.
- Harrison, Peter, 1992. Descartes on animals. *The Philosophical Quarterly*, 42(167):219–27.
- Harvey, Ruth E., 1975. *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*. The Warburg Institute, London.
- Hauréau, Jean Barthélemy, 1886. *Les Œuvres de Hugues de St. Victor*. Librairie Hachette, Paris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1991. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hehl, Ernst-Dieter, 1980. *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*. Hiersemann, Stuttgart.
- Heidegger, Martin, 1975–. *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hein, Rudolf Branko, 2000. "Gewissen" bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI), Erasmus von Rotterdam und Thomas More: Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffes der katholischen nordeuropäischen Renaissance. Lit, Münster.

- Heinrich von Gent, 1518. *Quodlibeta*. Iodocus Badius Ascensius.
- Hellegouarc'h, J., 1972. *Le vocabulaire des relations et des partis politiques sous la république*. Les Belles Lettres, Paris.
- Hennig, Boris, 2000. Gibt es eine Rehabilitation der Cartesischen Psychologie? Magisterarbeit an der Universität Leipzig, einsehbar unter <http://www.borishennig.de/texte/descartes/ma.htm> .
- Hennig, Boris, 2003. Schuld und Gewissen bei Abelard. *Dialektik*, (1):129–143.
- Herbst, Peter, 1969. Fact, form, and intensionality. In Brown, Robert, Hrsg., *Contemporary Philosophy in Australia*, Seiten 73–96. Allen & Unwin, London.
- Hertling, Georg, 1898. Descartes' Beziehungen zur Scholastik, Teil I. *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der königlichen bayrischen Akademie der Wissenschaften*, Jg. 1897 Bd. 2.
- Hilsberg, Peter, 1977. Das Gewissen im neuen Testament. Über die Anwendung und Nichtanwendung des Wortes Gewissen im Neuen Testament. In Rogge, Joachim und Schille, Gottfried, Hrsg., *Theologische Versuche*, Vol. IX, Seiten 145–160. Berlin.
- Hiltbrunner, Otto, Hrsg., 1981–. *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung*. Francke Verlag, Bern.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1971–. Schwabe & Co AG Verlag, Basel.
- Hobbes, Thomas, 1992. *Collected Works*. Thoemmes Press, London.
- Hoffman, Paul, 1986. The unity of Descartes' man. *The Philosophical Review*, 95(3):338–70.
- Hofmann, Rudolf, 1941. *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.
- Hübsch, Stefan, 1995. *Philosophie und Gewissen: Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffes*. Göttingen.
- Hugo de Sancto Victore, 1526. *Opera Omnia*. Iodocus Badius Ascensius & Ioannis Paruus.
- Hugo de Sancto Victore, 1648. *M. Hugonis de S. Victore Opera Omnia*. Ioannis Berthelin, Rouen.
- Humphrey, Nicholas, 1995. *Die Naturgeschichte des Ich*. Hoffmann & Campe, Hamburg.
- Ignatius von Antiochien, 1849. *Corpus Ignatianum*. Asher, Berlin.
- Ignatius von Loyola, 1920. *Exercitia Spiritualia*. Friedrich Pustet, Rom.
- Illich, Ivan, 1996. *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalion*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Illich, Ivan, 2000. The corruption of christianity. Canadian Broadcasting Corporation. Fünfteilige Sendung im Rahmen der Sendereihe *Ideas*, gesendet 3.–7. Januar 2000.
- Imlay, Robert A., 1998. Freedom, the self and epistemic voluntarism in Descartes. *Studia Leibnitiana*, 28/2:211–223.
- Isidor von Sevilla, 1911. *Etymologiae sive origines*. Oxford University Press.
- Jahnel, Joseph, 1862. *De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud christianos usque ad medii aevi exitum*. Dissertation, Berlin.

- Jahnel, Joseph, 1872. Über den Begriff des Gewissens in der griechischen Philosophie. In *Einladung zu der am 16. August 1872 abzuhaltenden Prüfung aller Klassen des Königlich Katholischen Gymnasiums zu Glatz*. Schnellpressendruck von L. Schirmer, Glatz.
- James, William, 1890. *The Principles of Psychology*. Henry Holt and Company.
- Janowski, Zbigniew, 2000. *Index Augustino-Cartésien*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Jaynes, Julian, 1970. The problem of animate motion in the seventeenth century. *Journal of the History of Ideas*, 31:219–234.
- Jaynes, Julian, 2000. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Houghton Mifflin Company, Boston.
- Jewett, Robert, 1971. *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*. E. J. Brill, Leiden.
- Jung, Gertrud, 1933. Syneidesis, Conscientia, Bewusstsein. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 89:526–540.
- Kähler, Martin, 1878. *Das Gewissen. Ethische Untersuchung der Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes*. Fricke, Halle. Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.
- Kemmerling, Andreas, 1996. *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Kemmerling, Andreas, 1998. Eine Handvoll Bemerkungen zur begrifflichen Unübersichtlichkeit von Bewußtsein. In Esken, Frank, Hrsg., *Bewußtsein und Repräsentation*. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Kempis, Thomas a, 1904. *Opera Omnia*. Herder Verlag, Freiburg.
- Kennedy, Samuel Joseph, 1963. *Conscience: Its Nature and Role on Moral Activity, According to St. Thomas Aquinas*. Dissertation, University of Notre Dame.
- Kenney, John Peter, 2002. Augustine's inner self. *Augustinian Studies*, 33(1):79–90.
- Kenny, Anthony J., 1972. Descartes on the will. In Butler, R. J., Hrsg., *Cartesian Studies*, Seiten 1–31. Basil Blackwell.
- Kenny, Anthony J., 1993a. *Aquinas on Mind*. Routledge, London.
- Kenny, Anthony J., 1993b. *Descartes. A Study in his Philosophy*. Thoemmes Press.
- Kittsteiner, Heinz D., 1992. *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt.
- Kluxen, Wolfgang, 1998. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg, 3 Auflage.
- Knebel, Sven K., 2000. *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Meiner Verlag, Hamburg.
- Kobusch, Theo, 1997. *Der Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Koyré, Alexandre, 1923. *Descartes und die Scholastik*. Verlag von Friedrich Cohen, Bonn.
- Krämer, Sybille, 1993. Operative Schriften als Geistestechnik. Zur Vorgeschichte der Informatik. In Scheffe, Peter et al., Hrsg., *Informatik und Philosophie*. BI Wissenschaftsverlag, Mannheim.
- Landauer, Samuel, 1876. Die Psychologie des Ibn Sînâ. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 20:335–418.

- Lausberg, Marion, 1970. *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*. De Gruyter, Berlin.
- Lechner, M., 1912. Die Erkenntnislehre des Suarez. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 25(2):125–150.
- Lehu, L., 1925. Si la 'recta ratio' de S. Thomas signifie la conscience. *Revue Thomiste*, 30:159–164.
- Leiber, Robert, 1912. Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik). *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 25:372–392.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1875–1890. *Die philosophischen Schriften*. Weidmann, Berlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1923–. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie-Verlag, Berlin.
- Lewin, Bertram D., 1928. Zur Geschichte der Gewissenspsychologie. *Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychonalalyse auf die Geisteswissenschaften*, 14:441–446.
- Lewis, C. S., 1967. *Studies in Words*. Cambridge University Press.
- Lindemann, Ruth, 1938. *Der Begriff der conscience im französischen Denken*. Jena.
- Lipsius, Justus, 1704. *Politicorum sive Civilis Doctrinae Sex*. Richter, Leipzig. Erstausgabe 1589, ND Georg Olms Verlag, Hildesheim 1998.
- Lipsius, Justus, 1998. *De Constantia. Von der Standhaftigkeit*. Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz. Lateinisch – Deutsch.
- Locke, John, 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford.
- Locke, John, 1998. *Identité et différence*. Éditions du Seuil, Paris.
- Loeb Classical Library, 1912–. Harvard University Press, Cambridge University Press.
- Löffler, Winfried und Weingartner, Paul, Hrsg., 2004. *Knowledge and Belief. Wissen und Glauben*. Wien.
- Lohse, Bernard, 1974. Gewissen und Autorität bei Luther. *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, 20.
- Lombardus, Petrus, 1971–1980. *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV Libris distinctae*. Spicilegium Bonaventurianum. Rom. Ed. I. Brady.
- Lottin, Odon, 1932a. La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge. *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 9:252–283.
- Lottin, Odon, 1932b. La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au moyen âge. *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 9:409–431.
- Lottin, Odon, 1942–1960. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. J. Duculot, Gembloux.
- Luther, Martin, 1883–. *Kritische Gesamtausgabe*. Hermann Böhlau, Weimar.
- MacDonald, Paul S., 2003. *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*. Ashgate, Aldershot.
- Mager, Michael, 1999. *Gewissen und Klugheit. Das Verhältnis des Gewissensaktes zu den Akten der Klugheit in der Handlungstheorie bei Thomas von Aquin*. Lit, Münster.
- Malcolm, Norman, 1968. Descartes' proof that his essence is thinking. In Doney, Willis, Hrsg., *Descartes. A Collection of critical Essays*, Seiten 312–337. MacMillan, London. Orig. *The Philosophical Review* 74(3), 1965, 315–338.
- Malo, Antonio, 1993. Coscienza e affettività in cartesio. *Acta Philosophica*, 2(2):281–299.

- Marenbon, John, 1988. *Early Medieval Philosophy (480–1150)*. Routledge, London.
- Margolis, Joseph, 1970. Anscombe on knowledge without observation. *The Personalist*, 51:46–57.
- Margolis, Joseph, 1980. The concept of consciousness. *Philosophic Exchange*, 3:3–18.
- Marion, Jean-Luc, 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Marion, Jean-Luc, 1996. A propos de Suárez et Descartes. *Revue internationale de Philosophie*, 50(195):109–131.
- Matthews, Charles T., 1999. Augustinian anthropology. Interior intimo meo. *Journal of Religious Ethics*, 27(2):195–221.
- Mau, Rudolf, 1977. Gebundenes und befreites Gewissen. Zum Verständnis von conscientia in Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchstum. In Rogge, Joachim und Schille, Gottfried, Hrsg., *Theologische Versuche*, Vol. IX, Seiten 177–184. Berlin.
- Maurer, Christian, 1964. σύννοια, συνείδησις. In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. 7, Seite 897ff. Stuttgart.
- Mayer-Maly, Theo, 1984. “Conscientia”. Die Begegnung von Gewissen und Jurisprudenz. In *Sodalitas*, Vol. 7.
- McDowell, John, 1995. Singular thought and the extent of inner space. In *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Massachusetts.
- McLaughlin, T. P., 1956. Abelard’s rule for religious women. *Medieval Studies*, 18:241–292.
- McRae, Robert, 1972. Descartes’ definition of thought. In Butler, R. J., Hrsg., *Cartesian Studies*, Seiten 55–70. Basil Blackwell.
- Meier, Matthias, 1913. Descartes’s Stellung zu den Alten in seinem Traktat “Les passions de l’âme”. In *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet*, Seiten 183–209. Herder Verlag, Freiburg.
- Menn, Stephen, 1998. *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press.
- Metzinger, Thomas und Schumacher, Ralph, 1999. Bewußtsein. In Sandkühler, Hans Jörg, Hrsg., *Enzyklopädie der Philosophie*. Meiner Verlag, Hamburg.
- Meyer-Gossner, Lutz, 1999. *Strafprozessordnung*. Beck, München.
- Michael, Emily & Fred S., 1989a. Corporeal ideas in seventeenth-century psychology. *Journal of the History of Ideas*, 50(1):31–48.
- Michael, Emily & Fred S., 1989b. Two early-modern concepts of mind: Reflecting substance and thinking substance. *Journal of the History of Philosophy*, 27:29–48.
- Michaud-Quantin, Pierre, 1962. *Sommes de csuistique et manuels de confession au moyen âge (XII—XVI siècles)*. Edition Nauwelaerts, Louvain.
- Micraelius, Johannes, 1653. *Lexicon philosophicum terminorum Philosophis usitatorum. Impensis Jeremiae Mamphrasii*, Jena.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jh., 1959–. Akademie-Verlag, Berlin.
- Mock, Erhard, 1983. Gewissen und Gewissensfreiheit. Zur Theorie der Normativität im demokratischen Verfassungsstaat. *Schriften zur Rechtstheorie*, 104.

- Molenaar, G., 2001. Seneca's use of the term conscientia. *Mnemosyne*, 4. Ser., 22(2):170–180.
- Monaldina. *Siehe* Monaldus di Capo d'Istria 1516.
- Monaldus di Capo d'Istria, Joannes, 1516. *Summa in utroque iure*. Baletus, Lyon. Verfasst vor 1274.
- Montaigne, Michel de, 1965. *Essais*. Quadrige / Presses Universitaires de France, Paris.
- Monumenta Germaniae historica, 1892–1969. *Legum Sectio*. Hahn, Hannover und Leipzig.
- Monumenta Germaniae historica, 1996. *The electronic Monumenta Germaniae historica*. Brepols, Turnhout.
- Müller, Anselm, 1991. Was heißt "praktisches Wissen"? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45(4):545–557.
- Müller, Karl, 1892. Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrhunderts. In *Theologische Abhandlungen, Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage gewidmet*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Mullin, Amy, 2002. If truth were like money: Descartes and his readers. *History of Philosophy Quarterly*, 19(2):149–169.
- Natsoulas, Thomas, 1991a. The concept of consciousness₁: The interpersonal meaning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 21(1):63–89.
- Natsoulas, Thomas, 1991b. The concept of consciousness₂: The personal meaning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 21(1):339–367.
- Natsoulas, Thomas, 1992. The concept of consciousness₃: The awareness meaning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 22(2):199–225.
- Natsoulas, Thomas, 1994a. The concept of consciousness₄: The reflective meaning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 24(4):373–400.
- Natsoulas, Thomas, 1994b. The concept of consciousness₅: The unitive meaning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 24(4):401–424.
- Natsoulas, Thomas, 1999. The concept of consciousness₆: The general state meaning. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29(1):59–87.
- Naus, John E., 1959. *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*. Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Rom.
- Nelson, Alan, 1997. Descartes' ontology of thought. *Topoi*, 16(2):163–178.
- Neufeld, Karl-H., 1971. Das Gewissen. Ein Deutungsversuch im Anschluß an Röm. 13,1–7. *Bibel und Leben*, 12(1):32–45.
- Newman, Lex, 1994. Descartes on unknown faculties and our knowledge of the external world. *The Philosophical Review*, 103(3):489–531.
- Newman, Lex, 1999. The fourth meditation. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(3):559–90.
- Newman, Lex, 2001. Unmasking Descartes's case for the bête machine doctrine. *Canadian Journal for Philosophy*, 31(3):389–426.
- Norton, David Fate, 1968. Descartes on unknown faculties: An essential inconsistency. *Journal of the History of Philosophy*, 6:245–56.
- Novum Testamentum Graece et Germanice, 1935. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
- Ockham, Wilhelm von, 1495. *In IV libros sententiarum*. Lyon.

- Ockham, Wilhelm von, 1967–. *Opera Philosophica et Theologica*. St. Bonaventure.
- Oesterle, John A., 1958. Theoretical and practical knowledge. *Thomist*, 21:146–161.
- Ohst, Martin, 1995. *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Oliver, Kelly, 2001. *Witnessing: Beyond Recognition*. University of Minnesota Press.
- O’Neill, Eileen, 1987. Mind-body interactionism and metaphysical consistency: A defense of Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 25:227–45.
- Osborne, H., 1931a. Synecdesis. *The Journal of theological Studies*, 32:167–179.
- Osborne, H., 1931b. Synesis and synecdesis. *The Classical Review*, 45:8–10.
- Patrologia Latina Database, 1996. Chadwyck-Healey.
- Pauen, Michael, 1999. *Das Rätsel des Bewußtseins. Eine Erklärungsstrategie*. Mentis Verlag, Paderborn.
- Pelbárt Temesvári, 1504. *Aureum rosarium theologiae ad sententiarum libros pariformiter quadripartitum*. Johannes Rynman de Oringau in officina Henrici Gran, Hagenau.
- Perkins, William, 1603. *Anatomia sacra humanae conscientiae*. Ludovici König, Basel.
- Perler, Dominik, 1996. *Repräsentation bei Descartes*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Perler, Dominik, 1998. *Descartes*. Beck, München.
- Perry, John, 1977. Frege on demonstratives. *The Philosophical Review*, 84:474–497.
- Petrilowitsch, Nikolaus, Hrsg., 1966. *Das Gewissen als Problem*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- PG, 1857–66. *Patrologia Graeca*. Migne, Paris u.a.
- Pierce, C. A., 1955. *Conscience in the New Testament*. SCM Press, London.
- Pitte, Frederik P. van de, 1988. Some of Descartes’ debts to Eustachius a Sancto Paulo. *Monist*, 71(4):487–497.
- PL, 1844–65. *Patrologia cursus completus, Series Latina*. Garnier, Paris.
- Pomponazzi, Pietro, 1990. *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*. Meiner Verlag, Hamburg. Lateinisch - Deutsch.
- Potts, Timothy C., 1980. *Conscience in medieval philosophy*. Cambridge University Press.
- Potts, Timothy C., 1982. Conscience. In Kretzmann, N., Kenny, A., und Pinborg, J., Hrsg., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press.
- Prierio, Sylvester Mazzolini de, 1518. *Summa Summarum que Sylvestrina dicitur*. Grüninger, Strasbourg. Verfasst 1516.
- Pseudo-Dionysios Areopagita, 1990. *De divinis Nominibus*. Nr. 1 von Corpus Dionysiacum. De Gruyter, Berlin.
- Quintilian, 1954. *Institution oratoire*. Paris.
- Quintilian, 1984. *The minor Declamations ascribed to Quintilian*. De Gruyter, Berlin.
- RAC, 1950–. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Anton Hiersemann, Stuttgart.
- Radner, Daisie, 1988. Thought and consciousness in Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 26:439–452.
- Raimundus de Pennaforte, 1976. *Summa de paenitentia*, Vol. B von *Universa Bibliotheca Iuris*. Rom.

- Rankin, K. W., 1959. Review of anscombe's *Intention*. *Mind*, 68:261–4.
- Rehmke, Johannes, 1910. *Das Bewußtsein*. Carl Winter Verlag, Heidelberg.
- Reicke, Bo, 1956. Syneidesis in Röm. 2,15. *Theologische Zeitschrift*, 12:157–161.
- Reuchlin, Johannes, 1480. *Vocabularium breuiloquus*. Johann Amerbach, Basel.
- RGG, 1927–1932. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2. Auflage.
- Rhonheimer, M., 1994. *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*. Berlin.
- Robb, Kevin, 1991. The witness in Heraclitus and in early greek law. *Monist*, 74(4):638–676.
- Röd, Wolfgang, 1995. *Descartes: Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. Beck, München.
- (Rodis-)Lewis, Geneviève, 1950. *Le problème de l'inconscience chez les Cartésiens*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Rorty, Richard, 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Blackwell, Oxford.
- Ross, George MacDonald, 1988. Hobbes and Descartes on the relation between language and consciousness. *Synthese*, 75:217–229.
- Rösseler, Heinrich, 1922. Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 35(3):185–198.
- Rozemond, Marleen, 1998. *Descartes' Dualism*. Harvard University Press.
- Ruvius, Antonius, 1621. *Commentarii in libros Aristotelis De anima*. Critius, Köln.
- Ryle, Gilbert, 1949. *The Concept of Mind*. University of Chicago Press.
- Salisbury, John of, 1955–79. *The Letters of John of Salisbury*. Thomas Nelson and Sons / Clarendon Press, London / Oxford.
- Schenker, Adrian, 1990. Zeuge, Bürge, Garant des Rechts. *Biblische Zeitschrift*, N.F. 34:87–90.
- Schmidt, W., 1889. *Das Gewissen*. Hinrichs, Leipzig.
- Schmitter, Amy M., 1996. Formal causation and the explanation of intentionality in Descartes. *Monist*, 79(3):368–387.
- Schneider, Arthur, 1903. *Die Psychologie Alberts des Großen, nach den Quellen dargestellt*. Nr. 4,5 von Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.
- Schneider, Theodor, 1929. Der paulinische Begriff des Gewissens. *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 6:193–211.
- Schneider, Theodor, 1930. Die Quellen des paulinischen Begriffes des Gewissens. *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 7:97–112.
- Schönlein, Peter, 1965. *Sittliches Bewusstsein als Handlungsmotiv bei römischen Historikern*. Dissertation, Erlangen.
- Schönlein, Peter, 1969. Zur Entstehung eines Gewissensbegriffs bei Griechen und Römern. *Rheinisches Museum für Philologie*, N.F. 112.

- SChr, 1941–. *Sources Chrétiennes*. Éditions du cerf, Paris.
- Schüßler, Rudolf, 2003. *Moral im Zweifel*, Vol. 1. Mentis Verlag, Paderborn.
- Schwartz, Thomas, 2001. *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*. Münster.
- Schwyzer, H.-R., 1957. Bewußt und unbewußt bei Plotin. *Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique*.
- Seel, Otto, 1953. Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken. In Kusch, Horst, Hrsg., *Festschrift für Franz Dornseiff*, Seiten 291–319. VEB Bibliographisches Institut, Leipzig.
- Sepper, Dennis L., 1996. *Descartes' Imagination*. University of California Press.
- Simar, Hubert Theophil, 1885. *Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Erster (einziger) Teil: Die Franziskanerschule*. Freiburg.
- Simon, Yves R., 1991. *Practical Knowledge*. Fordham University Press, New York.
- Skinner, Quentin und Kessler, Eckhard, Hrsg., 1988. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press.
- SL, 1954–. *Corpus Christianorum, Series Latina*. Brepols, Turnhout.
- Snell, Bruno, 1930. Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum. *Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie*, 85:141–158.
- Snell, Bruno, 2000. *Die Entdeckung des Geistes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 8. Auflage.
- Soder, Josef, 1973. *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*. Alfred Metzner Verlag, Frankfurt.
- South, James B., 2001. Francisco suárez on imagination. *Vivarium*, 39(1):119–158.
- Spencer Brown, George, 1971. *Laws of Form*. Allan and Unwin, London.
- Stäudlin, K. F., 1824. *Geschichte der Lehre vom Gewissen*. Rengersche Verlagsbuchhandlung, Halle.
- Stebler, Ursula, 1971. *Entstehung und Entwicklung des Gewissens im Spiegel der griechischen Tragödie*. Dissertation, Bern.
- Stelzenberger, Johannes, 1933. *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. München.
- Stelzenberger, Johannes, 1953. Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien. In Düring, Walter und Panzram, Bernhard, Hrsg., *Studien zur Historischen Theologie, Festgabe für Franz Xaver Seppelt*, Seiten 27–33. Karl Zink Verlag, München.
- Stelzenberger, Johannes, 1959. *Conscientia bei Augustinus*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Stelzenberger, Johannes, 1961a. *Conscientia im Neuen Testament*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Stelzenberger, Johannes, 1961b. Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie. *Tübinger Theologische Quartalsschrift*, 141:174–205.
- Stelzenberger, Johannes, 1963a. *Syneidesis bei Origenes*. Schöningh, Paderborn.
- Stelzenberger, Johannes, 1963b. *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*. Schöningh, Paderborn.

- Stendahl, Krister, 1976. The apostle Paul and the introspective conscience of the west. In *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*. Philadelphia.
- Steneck, Nicholas H., 1980. Albert on the psychology of perception. In Weisheipl, James A., Hrsg., *Albertus Magnus and the Sciences*. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- Steup, Matthias, 2000. Doxastic voluntarism and epistemic deontology. *Acta Analytica*, 15:25–56.
- Stohrer, Walter John, 1979. Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa revisited. *Journal of the History of Philosophy*, 17(1):11–27.
- Stoker, Hendrik Gerhardus, 1925. *Das Gewissen. Erscheinungsform und Theorien*, Vol. 2 von *Schriften zur Philosophie und Soziologie*. Verlag von Friedrich Cohen, Bonn.
- Störmer-Caysa, Uta, 1998. *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters*. Berlin.
- Stulmacher, Peter, 1989. *Der Brief an die Römer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Suárez, Francisco, 1628. *Ad primam secundae D. Thomas tractatus quinque theologici*. Jacobus Cardon, Lyon.
- Suárez, Francisco, 1856–1878. *Opera Omnia*. Vivès, Paris.
- Suárez, Francisco, 1971–. *De Legibus*. Instituto Francisco de Vitoria, Madrid.
- Suárez, Francisco, 1978–1991. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. Madrid.
- Sylvestrina. *Siehe Prierio 1518*.
- Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Tentler, Thomas N., 1974. The summa for confessors as an instrument of social control. In Trinkaus, Charles und Oberman, Heiko A., Hrsg., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Seiten 103–126, 131–137. Brill, Leiden.
- Thesaurus Linguae Latinae, 1900–. Teubner, Leipzig.
- Thiry, Leo, 1939. *Speculativum - practicum secundum S. Thomam quo modo se habent in actu humano*. Herder, Rom.
- Thomas-CD, 1992. *Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Thomistica.
- Thomas von Aquin, 1852–1873. *Opera Omnia*. Typis Petri Fiaccadori, Parma.
- Thomas von Aquin, 1882–. *Opera Omnia Iussu Leonis*. Rom.
- Thomas von Aquin, 1959. *Super Epistolas S. Pauli Lectura*. Marietti, Turin.
- Thomas von Aquin, 2001. *Über sittliches Handeln*. Reclam Verlag, Stuttgart.
- Thrall, M., 1967. The pauline use of *συνείδησις*. *New Testament Studies*, 14:118–125.
- Tillmann, F., 1922. Zur Geschichte des Begriffes “Gewissen” bis zu den paulinischen Briefen. In *Festschrift Sebastian Merkle*. Düsseldorf.
- Tobler, Adolf und Lommatzsch, Erhard, 1915–1976. *Altfranzösisches Wörterbuch. Adolf Toblers nachgelassene Arbeiten bearbeitet von Erhard Lommatzsch*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

- Toledo, Francisco, 1615–16. *Opera omnia philosophica*. In officina Birckmannica, sumptibus Hermanni Mylij, Köln.
- Treloar, John L., 1991. Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suarez. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65(3):387–405.
- Tuomela, Raimo, 1995. *The Importance of Us, A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford University Press, Stanford.
- Twardowski, Kasimir, 1892. *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*. Verlag von Carl Konegen, Wien.
- Ueberweg, Friedrich, 1993. *Grundriss der Geschichte der Philosophie 2. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Schwabe & Co AG Verlag, Basel.
- Urdanoz, T., 1952. La conciencia moral en S. Tomás y los sistemas morales. *Ciencia tomista*, 79:529–576.
- Vazquez, Gabriel, 1606. *Commentarium ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, Vol. 1. Ingolstadt.
- Veer, A. C. De, 1968. Conscientia (sancte) dantis. *Bibliothèque augustiniennne*, 31:773–777.
- Velleman, J. David, 1985. Practical reflection. *Philosophy and Phenomenological Research*, 94(1):33–61.
- Vendler, Zeno, 1972. *Res cogitans*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Vesey, G. N. A., 1963. Knowledge without observation. *The Philosophical Review*, 72:198–212.
- Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles, Erscheint 2004. Seul–Le Robert, Paris.
- Vulgata, 1592. *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Quinti iussu recognita*. Rom.
- Vulgata, 1994. *Biblia Sacra iuxta vulgata versionem*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- WA, 1883–. *Siehe Luther 1883–*.
- Waldmann, M., 1938. Synteresis oder Syneidesis? *Theologische Quartalsschriften*, 119:332–371.
- Wallis, R. T., 1975. The idea of conscience in Philo of Alexandria. Berkeley. The center for hermeneutical studies in hellenistic and modern culture. Protocol of the thirteenth colloquy: 12 January 1975.
- Walter von Brügge, 1928. *Quaestiones Disputatae*. Louvain. Ed. E. Longpré.
- Wells, Norman J., 1961. Descartes and the scholastics briefly revisited. *New Scholasticism*, 35.
- Welzel, Hans, 1952. Anmerkungen zu: Bundesgerichtshof, Beschl. v. 18. 3. 1952 – GStSt. 2/51 –. *Juristenzeitung*, 7:340–344.
- Welzel, Hans, 1976. Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie. In Blühdorn, Jürgen-Gerhard, Hrsg., *Das Gewissen in der Diskussion*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Wilckens, Ulrich, 1980. *Der Brief an die Römer (Röm 12–16)*. Benziger, Köln.
- Wilkes, Kathleen V., 1992. —, yìshì, duh, um and consciousness. In Marcel, A. J. und Brisiach, E., Hrsg., *Consciousness in Contemporary Science*. Clarendon Press, Oxford.
- Williams, Bernard, 1973. *Problems of the Self*. Cambridge University Press.

- Williams, Bernard, 1978. *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. The Harvester Press.
- Williams, Bernard, 1994. *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley.
- Wilson, Margaret D., 1978. *Descartes*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Wolff, Christian, 1965–. *Gesammelte Werke*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York.
- Wolff, Christian, 1989. *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- Yolton, John W., 1974. Ideas and knowledge in seventeenth-century philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, 13(2):145–165.
- Zucker, Friedrich, 1928. *Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum*. Jena.