

# Körper und Geist

Philipp Schaller, Wien

Vortrag im Philosophischen Café Innsbruck | 23.3.2022

Ich darf heute also über das Begriffspaar Körper und Geist sprechen. Dazu habe ich mir vorgenommen, in sehr knapper, aber hoffentlich verständlicher Weise dessen Behandlung wiederzugeben und zu interpretieren, wie sie sich in den Schriften zweier sehr bedeutender Denker findet, nämlich bei René Descartes und bei Immanuel Kant. Zwischendurch und zum Schluss werde ich nur kurz anzudeuten, welche Relevanz den Einsichten zukommt, zu denen man in der Auseinandersetzung mit ihnen gelangt, beziehungsweise welche weitreichenden Folgerungen sich daraus ziehen lassen.

In der modernen Philosophie und auch noch in der gegenwärtigen erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Begriffspaar ›Körper‹ und ›Geist‹ üblicherweise unter dem Titel des sogenannten Leib-Seele-Problems. Dieser Titel zeigt schon an, dass eine gewisse Unklarheit darüber besteht, was man unter den Begriffen ›Körper‹ oder ›Leib‹ und ›Geist‹ beziehungsweise ›Seele‹ zu verstehen hat, oder – positiver formuliert – eine gewisse Offenheit, innerhalb derer sich verschiedene Ansätze zur Klärung dieser Frage anbieten. Vielleicht werden wir, wenn ich meine Überlegungen vorgetragen habe, in der anschließenden Diskussion sehen, ob und inwieweit eine solche bestehen geblieben ist.

Die Komplexität des Leib-Seele- oder des Körper-Geist-Problems rührt schon daher, dass es zwei klassische philosophische Fragestellungen verbindet oder miteinander verschränkt. Der Sache nach handelt es sich um ein ontologisches Problem, das heißt: Es geht hier um die ungeklärte oder offene Frage, was etwas ist, was Körper und Geist jeweils *sind*. Denn Ontologie ist die Lehre vom Seienden. Zugleich lässt sich diese Frage nach dem Sein von Körper und Geist aber nicht klären und beantworten, ohne auch das Problem der *Erkenntnis* des Seienden aufzurollen und zu lösen. Das lässt sich leicht durch den Unterschied zu anderen ontologischen Fragen verdeutlichen: Entdeckt jemand zum Beispiel eine neue Tierart und bleibt dabei zunächst unklar, welcher Gattung sie zuzuordnen ist, stellt sich die Frage danach, wie sich das erkennen lässt, üblicherweise nicht. Man bedient sich einfach der in der Biologie zur Anwendung kommenden Verfahren. Selbst solch rätselhafte Wesen wie das Schnabeltier führen nicht von der Frage, was etwas ist (Reptil, Vogel oder Säugetier), unweigerlich zu der Frage hinüber, wie sich etwas erkennen lässt. Bei der Frage nach Körper und Geist – insbesondere nach dem, was ›Geist‹ denn überhaupt sei – ist das anders und es zeigt sich wohl gerade darin, dass es sich um ein philosophisches Problem handelt. Man kann diese Frage nicht beantworten, ohne sich auf epistemologische Überlegungen einzulassen, also erkenntnistheoretisch zu argumentieren.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ein Freund, nebenbei bemerkt, der mit meinem Lösungsansatz in dieser Frage nicht einverstanden ist, hat mir den Vorwurf gemacht, er sei ihm „zu ontologisch“. Ich kann mit diesem Einwand nichts anfangen, weil ein Versuch

Wie wird das Leib-Seele-Problem nun in der modernen Philosophie behandelt? Der Vater derselben, René Descartes, hat es in einer Weise entfaltet, die im Grunde bis heute aussagekräftig ist, wenn man sich verdeutlichen möchte, wie es sich für die meisten Menschen darstellt, die sich damit einlassen und befassen. Er bestimmte die Begriffe des Körpers und des Geistes, indem er zunächst die ontologischen Merkmale dessen kenntlich machte, was darunter jeweils zu verstehen ist. Descartes gab also, wenn man so will, in maßgeblicher Weise an, worin genau das Wesen des Seelischen und des Geistigen auf der einen Seite und des Körperlichen auf der anderen Seite jeweils besteht. Der sachliche Gegensatz, der durch dieses Begriffspaar bezeichnet wird, wäre nach seiner Auffassung der folgende:

Unter dem Körper lässt sich alles verstehen, was ausgedehnt ist. Körper ist dasjenige, dem die Eigenschaft des Ausgedehnt-Seins zukommt, sofern es gewisse extensive Maße hat, sich also messen oder quantitativ bestimmen lässt, und einen Teil des Raumes einnimmt, von welchem es anderes ausschließt, dem diese Eigenschaft ebenfalls zukommt. Die so bezeichnete Eigenschaft kann man als die Undurchdringlichkeit bezeichnen, die allen Körpern gemein ist. Selbige ist der Grund dafür, dass ich auf meinem Stuhl sitzen kann: Er leistet meinem Körper Widerstand und ermöglicht es mir dadurch, auf ihm zu sitzen. Selbst andere Körper, die dem meinigen und seinem Gewicht nachgeben würden, wie zum Beispiel ein Haufen Federn oder ein Pudding, auf den ich mich setzen könnte, sind insofern undurchdringlich, als sie sich unter dem Druck meines Leibes komprimieren oder in einen anderen Teil des Raumes ausweichen würden. Der Körper ist somit ausgedehnte Sache oder, auf Latein, *res extensa*.

Was Geist ist, lässt sich nun in abhebender Unterscheidung vom Begriff des Körpers bestimmen. Zunächst lässt sich gleich sagen, dass Geist etwas Nichtausgedehntes ist. Der Geist oder Geistiges hat *keine* extensiven Maße, nimmt keinen Raum ein und was geistiger Natur ist, leistet keinen Widerstand gegen körperliche Dinge. Was aber ist dann, positiv gewendet, das Wesensmerkmal, an dem man etwas nicht nur als etwas Nichtkörperliches erkennt, sondern als etwas Geistiges? Descartes' unmissverständliche Antwort auf diese Frage lautet zunächst: Geistiges erkennt man daran, dass es reiner Akt ist. Wir verstehen unter dem Geist nichts anderes als unser eigenes Denken.

Vergleicht man einen Gedanken und einen Körper miteinander, erweisen beide sich als grundverschieden voneinander. Was auch immer man unter einem Gedanken verstehen mag – Descartes zählt ganz allgemein alles Mögliche unter diesen Begriff, etwa unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, Begriffe, Urteile und Willensakte –: Er unterscheidet sich jedenfalls von einem Wassertropfen, einem Fingernagel, einem

---

einer Antwort auf eine genuin ontologische Frage nach meinen Verständnis nicht „zu ontologisch“ sein kann. Was er damit vermutlich meint, ist, dass ich in seinen Augen nicht genügend epistemologische Vorsicht walten lasse und voreilige ontologische Annahmen treffen würde, die der erkenntnistheoretischen Problematik nicht gerecht werden. Gesetzt, dass ich seinen Vorwurf richtig ausdeute, sehe ich das zwar anders und vermute umgekehrt, dass mein Freund implizit bereits unweigerlich bestimmte fragwürdige ontologische Annahmen trifft, wenn er die erkenntnistheoretische Frage so stellt, wie er es tut, doch wer auch immer von uns auf dem richtigen Weg ist: Es verhält sich offenbar so, dass man hier zwei Ebenen miteinander in Deckung bringen muss.

Goldklumpen, einer Wachskerze, einem Apfelbaum, einem Hund, einem Pferd oder einem Menschen grundsätzlich darin, dass sein Sein in der Ausübung eines Vermögens besteht. Dieser kommt zwar eine Dauer zu – sie „erstreckt“ sich also, metaphorisch gesprochen, in der Zeit –; sie nimmt aber keinen Raum ein. Unser Denken als solches oder ein jeweils bestimmter Gedanke erscheinen uns nicht als ein Ding unter anderen und in einem räumlichen Verhältnis zu den Dingen. Der Geist, also der Inbegriff sämtlicher Weisen oder Formen des Denkens, ist für Descartes deshalb denkende Sache oder, wieder auf Latein, *res cogitans*.

Ich habe jetzt vom Akt gesprochen, spreche mit Blick auf Seelisches und Geistiges aber auch gern von Ausübung oder Vollzug. Auffälliger Weise bedient sich Descartes der grammatischen Vollzugsform, wenn er das, was er unter Geist versteht, als „*cogitans*“ bezeichnet, als denkend oder als etwas Denkendes. Womöglich ließe sich auch der Körper als ein sich ausdehnendes Ding bezeichnen anstatt bloß als etwas Ausgedehntes. Was den Geist angeht, bezeichnet Descartes ihn jedenfalls nicht als etwas Gedachtes, als „*res cogitata*“, sondern als etwas Denkendes, als „*res cogitans*“. Wann immer wir denken, vollziehen wir eines unserer seelischen oder geistigen Vermögen. Das Wesen oder Sein eines Gedankens ist also nicht das eines endlichen raumeinnehmenden und -ausfüllenden Dings unter anderen. Sein Inhalt oder Gegenstand mag sehr oft oder auch zumeist ein solches Ding sein. Ein Gedanke selbst aber existiert als Akt. Er selbst *ist*, indem und solange etwas *durch* ihn gedacht *wird*.

Wie schon angedeutet, versteht Descartes unter dem Denken im weitesten Sinne alles Seelische und Geistige, also unser Vorstellen, unser Fühlen und Empfinden, unser Wahrnehmen, Urteilen und Erkennen, unser Sich-Erinnern, unser Zählen unser Beabsichtigen und so fort. All diese Begriffe beziehen sich auf Vermögen, von denen sich sagen lässt, dass ihr vorübergehendes zeitliches Sein in nichts anderem besteht als in ihrem Vollzogen-Werden. So erachten wir unsere eigenen Empfindungen, Wahrnehmungen, Urteile und so fort denn auch für subjektive Tatsachen, die, wie man sich bisweilen ausdrückt, anderen als solche nicht zugänglich sind. Wir verstehen darunter keine objektiven Erscheinungen der Gegenstandserfahrung wie Atome, Minerale, Pflanzen, Tiere, Sonnen oder Planeten und auch keine dinglichen Eigenschaften wie Farben und Formen, Wärme oder Härte.

So viel lässt sich ganz knapp zu der grundlegenden ontologischen Unterscheidung sagen, die Descartes zwischen Körper und Geist trifft. Sie findet sich in mehreren seiner Schriften und so auch in seiner bekanntesten, den berühmten *Meditationen über die Erste Philosophie*. Im Zuge seiner dortigen Überlegungen macht er zugleich aber auch den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt geltend, das heißt: die Frage, wie sich Ausdehnung und Denken oder Körper und Geist als das, was sie sind, erkennen lassen, von der sich herausstellt, dass sie von entscheidender Relevanz für die Beantwortung auch der ontologischen Frage ist. So kennt man Descartes heute insbesondere als jenen Philosophen, der das allgemeine methodische Prinzip aller modernen Philosophie und Wissenschaften aufgestellt hat: den gründlichen und umfassenden Zweifel an allem, woran sich überhaupt zweifeln lässt. Durch dieses rigorose Üben des Zweifels soll nicht weniger sichergestellt werden als dass die Frage nach der Wahrheit unseres Wissens vom Sein – also die Frage: Wie lässt sich das, was ist, auch so erkennen, wie es ist? – hinreichend geklärt ist, ehe es ans eigentliche Erkennen geht. Es

sollte, mit anderen Worten, gewährleistet werden, dass man im Erkennen keinen Irrtümern und Täuschungen mehr unterliegt, wie es nicht nur in einzelnen vermeintlichen Wahrnehmungen und Urteilen bisweilen vorkommt, sondern auch in den großen Versuchen, sich die Welt zu erklären, so oft der Fall war. Letzteres wird deutlich, wenn man diejenigen Vorstellungen, welche sich das christliche Mittelalter von der Welt, in der wir leben, gemacht hatte, mit jenem Bild von ihr vergleicht, das die modernen Naturwissenschaften zu Descartes' Lebzeiten bereits zu erzeugen begonnen hatten.

An den beiden von ihm unterschiedenen Arten oder Klassen von Seiendem, am Ausgedehnten oder den Körpern auf der einen Seite und am Denken oder am Geist auf der anderen, stellt sich für Descartes nun ein wesentlicher Unterschied heraus, der den Status der Gewissheit beider betrifft: So unterliegt alles, was man über die Körper und ihre Beschaffenheit zu wissen vermeint, dem Zweifel, wenn dieser nur gründlich genug geübt wird, indem man etwa erwägt, dass sie vielleicht gar nicht real sein könnten: Wie im Falle der Dinge, von denen wir nachts träumen, könnten wir uns über ihre Existenz unentwegt täuschen. Es findet sich nichts an den körperlichen Objekten, was über ein solches Zweifeln derart erhaben wäre, dass sich ihm untrügliche Gewissheit zuschreiben ließe.

Praktisch mag sich ein solcher Zweifel freilich schwer umsetzen lassen – jeder Atemzug, den wir machen, ist gleichsam ein Einwand gegen ihn –, aber theoretisch und hypothetisch lässt sich annehmen, dass es gar keine Körper und keinen Raum außer uns gibt und dass sogar unser eigener Körper, durch dessen Sinnesorgane wir sie zu empfinden und wahrzunehmen vermeinen, gar nicht existiert. Mögen wir nun, so Descartes, aber auch annehmen können, dass wir uns beständig über das Dasein von Körpern täuschen: Es lässt sich, wenn wir dergestalt an ihrer Wirklichkeit zweifeln, doch keinesfalls auch daran zweifeln, *dass* wir zumindest glauben oder vermeinen, Körper im Raum außer uns wahrzunehmen und selbst ein solcher zu sein oder einen zu haben. Wie man sieht, kommt der zuvor genannte ontologische Unterschied nun unter dem epistemologischen Gesichtspunkt zur Geltung: Der Akt des Denkens unterscheidet sich vom gegenständlichen Inhalt oder von dem, *was* durch ihn gedacht wird, und nun zeigt sich, dass die Ungewissheit nur den letzteren betrifft.

Woran sich, so Descartes, schlechterdings nicht zweifeln lässt, ist der Umstand, *dass* wir denken und zweifeln, die *Tatsache* des Zweifels also – im wahrsten Sinne des Wortes –, der Akt oder der reine Vollzug dieses geistigen oder intellektuellen Vermögens. Somit kommt dem Denken oder dem Geist in erkenntnistheoretischer Hinsicht der Status zu, alleiniger Ursprung jeder untrüglichen Gewissheit über etwas zu sein, die sich nur irgendwie erlangen lässt, mag sie zunächst auch nur über dies bloße Faktum des Denkens selbst bestehen. Der Körper oder die Körperwelt sind demnach das zunächst gänzlich Ungewisse, das seine Gewissheit wenn überhaupt dann nur durch das Denken erlangt, das sich ihrer womöglich zu vergewissern vermag. Diese Vergewisserung vermag das Denken, wie hier nur am Rande erwähnt sei, Descartes zufolge zu leisten, indem es den von ihm geführten Gottesbeweis nachvollzieht: Wir können uns darüber vergewissern, dass das, was uns geschaffen hat und daher ungleich vollkommener ist als wir selbst, uns nicht *so* geschaffen hat, dass wir uns unentwegt täuschen müssen.

So hat alles negative intellektuelle Sich-Verhalten zu allen vermeintlichen gegenständlichen Wahrheiten eine positive Voraussetzung an dem, was, wie oben erläutert, das Sein des Geistes oder des Denkens selbst ausmacht, nämlich am Vollzug eines Vermögens:<sup>2</sup> Mögen wir uns auch ständig in allem täuschen, besteht doch daran, dass wir denken, keinerlei Zweifel. Diese berühmte Einsicht, die Descartes in dem Schluss „cogito ergo sum“ ausdrückte – oft ins Deutsche übersetzt mit „Ich denke, also bin ich“ –, macht den spontanen Denkkakt und damit das Selbstbewusstsein zum unerschütterlichen Grund aller menschenmöglicher Gewissheit. Es gibt etwas Seiendes, von dem wir ein adäquates Wissen haben, und von diesem ersten untrüglichen Wissen ausgehend müsste sich all das bestimmen lassen, was sonst noch über den radikalen Zweifel erhoben werden kann, um dadurch als wahres Wissen ausgewiesen zu werden. Fragt man aber, was dieses Sein ist, das nunmehr für gewiss erkannt ist, lautet die Antwort: cogitans sum – ich bin denkend, ich bin ein denkendes Wesen oder ich existiere als ein denkendes Wesen. Das Erste, dessen Existenz und Wirklichkeit und dessen Beschaffenheit sich erkennen lässt und im Ausgang wovon alles andere erkannt wird, ist also das Selbstbewusstsein, der reine sich auf sich selbst beziehende Akt des Denkens.

Die geschichtliche Bedeutung dieser philosophischen Entdeckung muss man sich immer wieder verdeutlichen: Bisher galt als erster Grund aller Wahrheit und ihrer Erkenntnis die Beziehung auf eine übersinnliche Realität, an der unser Denken teilhätte und die der sinnlichen Wirklichkeit der Erfahrung zugrunde läge. So war es in Platons Lehre von den reinen Ideen als Urbildern aller Dinge gewesen, aber auch in Aristoteles' Philosophie, der sich bemüht hatte, die Ideen enger mit der Erfahrungswelt zu vermitteln, indem er sie als die bestimmenden teleologischen Prinzipien in den natürlichen Dingen erkennen wollte. Descartes lässt diese objektive Grundlage nicht mehr gelten und verlegt im Zuge seines methodischen Zweifels den Grund aller Wahrheit in die Beziehung des Denkens auf sich selbst. Nunmehr muss sich alles, was, abgesehen von der bloßen Tatsache, dass ich denke oder dass wir denken, sonst noch für wahr gelten kann, im Ausgang von ihr entwickeln lassen, in Form von Schlüssen, die ebenso klar und deutlich sind und untrügliche Evidenz bei sich führen. Nunmehr zeugt unsere Fähigkeit, in reinen Formen zu denken, etwa in Zahlen und geometrischen Figuren, oder Begriffe auszubilden wie jenen der Substanz und der Ursache oder höhere Ideen wie die Idee Gottes und der Welt, nicht mehr von der Teilhabe an einer übersinnlichen und somit geistigen Dimension des Realen. Denn all diese ideellen Entitäten entspringen als gedachte nur unseren Denkkakten

---

<sup>2</sup> Der Zweifel ist, wie sich sagen lässt, die negative Art, wie wir unser eigenes Denk- oder Erkenntnisvermögen ausüben: Er ermöglicht es uns, uns selbst von Täuschungen oder Illusionen zu befreien, um dadurch den Irrtum von der Wahrheit zu scheiden. Darin erweist er sich oft als nützlich. Treibt man ihn aber mit solch methodischer Gründlichkeit, wie Descartes es tut, zweifelt man also nicht, weil sich ein konkreter Anlass dazu ergibt, sondern um des Zweifels willen – beziehungsweise um willen der Wahrheit als solcher und der theoretischen Möglichkeit ihrer Erkenntnis –, stellt sich heraus, dass sich durch ihn alles verneinen, jeder positiven Annahme oder Behauptung über objektive Verhältnisse ihre Geltung rauben und bestreiten lässt. Das Einzige, was sich nicht verneinen lässt, an dessen Wirklichkeit also kein Zweifel möglich ist, ist die faktische Ausübung unseres Denkvermögens. Sein wirkliches Stattfinden, sein subjektiver Vollzug durch uns, ist die unabdingbare Voraussetzung noch des radikalsten Zweifels. Die Negation kann sich somit, wenigstens theoretisch, alles unterwerfen, was objektiver Inhalt unseres Denkens und vermeintlichen Erkennens ist, hat am reinen subjektiven Vollzug des Denkens aber eine *positive* Voraussetzung, der sie ihrerseits insofern unterworfen ist, als sie diese schlechterdings nicht aufzuheben vermag. Das Denken oder der Geist, verstanden als faktischer Vollzug, ist über jeden Zweifel erhaben.

und verweisen damit nur auf den subjektiven Vollzug unseres Denkvermögens als den Ursprung aller uns möglichen Wahrheit und Gewissheit.

Die von mir bislang wiedergegebenen Überlegungen Descartes' zum Körper, zum Geist und zu ihrem Verhältnis wie auch zum methodischen Prinzip des radikalen Zweifels fanden in der weiteren Entwicklung des philosophischen Denkens großen Anklang. Sie können als solides Fundament der Auseinandersetzung mit diesem Thema dienen. Als ziemlich strittig erwiesen hat sich allerdings ein nun zu betrachtender Schritt, den der erste moderne Denker in seinen Ausführungen unternahm, und auch ich bin geneigt zu urteilen, dass hier der Punkt liegt, an welchem die Gefahr besteht, dass Verwirrung ausbricht und Unsinn verbreitet wird. Tatsächlich besteht heute weitgehend Einigkeit darüber, dass Descartes einem Irrtum erlegen ist – und ich würde hinzufügen, dass es ein folgenschwerer Irrtum war. Meines Erachtens kommt dabei aber alles darauf an zu begreifen, was bis heute nur wenige zu begreifen scheinen, nämlich *worin genau* dieser Irrtum besteht. Insbesondere diejenigen, die über das Leib-Seele-Problem in unseren Tagen unter dem Namen der sogenannten „philosophy of mind“ diskutieren, zu Deutsch: Philosophie des ‚Geistes‘,<sup>3</sup> dürften, wie ich erläutern will, diesen Irrtum nur oberflächlich erkennen, während sie ihm in der Tiefe selbst erliegen.

Descartes zieht aus seinen epistemologischen Überlegungen, wonach wir uns unseres eigenen Daseins als denkender Wesen gewiss wären, ehe wir noch wüssten, dass auch unser Körper und die übrigen existieren, den Schluss, dass der Geist ein eigenständiges *Ding* sein müsse. Er deutet den Schluss des Selbstbewusstseins: ›Ich denke, also bin ich‹, der von jenem Akt, den alles Zweifeln und Verneinen immer schon voraussetzt, auf die Existenz der oder des Zweifelnden schließt – auf das ausübende Subjekt des Vermögens – so, als würde durch ihn zugleich ein Gegenstand erkannt, an dessen Existenz gar kein Zweifel bestünde und der kein ausgedehnter sein könne, mithin kein Körper. Er begründet die Behauptung, die Existenz eines immateriellen oder ‚geistigen‘ Dings erwiesen zu haben, also mit dem Argument, dass es, wenn sich am Dasein unseres eigenen Körpers und der übrigen, die wir durch ihn perzipieren, zweifeln lässt, nicht aber am Denken als einem reinen zeitlichen Akt, eben eine solche immaterielle Substanz geben müsse, der diese Aktivität zugeschrieben werden muss. Körper und Geist wären demnach zwei grundverschiedene Substanzen – eine, deren Wesen in der Ausdehnung besteht, und eine nichtausgedehnte, deren Wesen in den verschiedenen Akten unseres Denkens besteht. Nimmt man aber auf diese Weise erst einmal an, dass es ein eigenes Ding gibt, dem all unsere Denkakte (unser Empfinden, Wahrnehmen, Urteilen, Wollen, Fühlen und so weiter) zuzuschreiben wären, scheint es auch erforderlich, nachher, wenn sich erst einmal herausgestellt

---

<sup>3</sup> Wie die weiteren Ausführungen zumindest andeuten werden, ist die deutsche Bezeichnung dieser Debatte als Philosophie des ‚Geistes‘ insofern treffender als die englische, als unter dem deutschen Wort Geist beides verstanden wird, was hier miteinander verwechselt zu werden pflegt, nämlich sowohl das intellektuelle Vermögen menschlicher Wesen, also der Geist als Inbegriff dessen, was jemand zu denken, zu erkennen, zu erinnern, zu planen vermag usw., als auch ein immaterielles Ding, also der Geist im Sinne etwa eines Schlossgespenstes, das im Dachgewölbe spukt und herumgeistert. Das Deutsche legt also dieselbe Verwechslung, der freilich auch Menschen englischer Muttersprache erliegen, schon durch den Wortgebrauch nahe. Sofern alle, die den Geist als etwas Objektivierbares verstehen möchten, das sich irgendwie objektiv müsste erklären lassen, die beiden bezeichneten Bedeutungen miteinander verwechseln und daher immer auch letzteres im Sinne haben, wäre ‚philosophy of ghost‘ tatsächlich die treffendere Bezeichnung für das, was unter dem Namen ‚philosophy of mind‘ veranstaltet und getrieben wird.

hat, dass es die Körperwelt tatsächlich gibt, das *objektive Verhältnis* zu bestimmen, worin dieses Ding zu ihr und zu unserem eigenen Körper steht. Verdinglicht man den Geist, gerät man unweigerlich in die Verlegenheit anzugeben, wie sich dieses Ding zu den anderen Dingen verhält, von denen wir – unter Anwendung naturwissenschaftlicher Verfahren – Kenntnis zu erlangen vermögen.

An diesem Punkt von Descartes philosophischer Beweisführung vermischen sich Religion und Wissenschaft oder das mittelalterliche mythische Weltbild und Denken und das der Neuzeit und der Aufklärung auf eine seltsame und inkonsequente Art und Weise. Descartes selbst war der erste Denker, der in seiner philosophischen Argumentation das mythische Erklären durch den methodischen Zweifel für ungültig bestimmt hatte: Es steht seither unter dem Verdacht, phantastisch zu sein und bloße Fiktionen als Ursachen anzugeben. Die scholastische Philosophie des Mittelalters hatte noch versucht, das von der Autorität der Heiligen Schrift vorgegebene Weltbild der christlichen Religion mit der platonischen und aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen. Auf diese Weise wollte sie selbst gewisse offenbarungsreligiöse Dogmen, die sich naturwissenschaftlich nicht überprüfen, geschweige denn bestätigen lassen, zu etwas erklären, das sich auch durch die menschliche Vernunft einsehen lässt, zum Beispiel die Existenz von Himmel und Hölle, den übersinnlichen Einfluss von Engeln oder die Verwandlung von Brot in den Leib Christi. Descartes aber lehrte, dass nur jene Erkenntnisse auch für solche – das heißt: für *wahre* Erkenntnisse – gelten können, die dadurch zustande kommen, dass wir die reinen angeborenen Vernunftbegriffe, insbesondere den Begriff der Substanz und der Kausalität, sowie die reinen mathematischen Formen auf die Inhalte anwenden, die uns unsere Sinne darbieten.

Damit waren auf einen Schlag sämtliche mythischen Erklärungen ausgeschlossen. Jene Ursachen, die sie beim Erklären geltend machen – den Einfluss von übersinnlichen Wesen wie Göttern und Engeln –, lassen sich dem methodischen Zweifel nicht mehr entreißen: Es bleibt nicht nur möglich, sondern ist sogar wahrscheinlich, dass sie bloße Einbildungen, also gerade so sehr bloß selbsterzeugte Fiktionen sind wie das, was wir nachts träumen. Descartes hatte auch die christlich-mittelalterliche Vorstellung von der Seele ausdrücklich verworfen, der zufolge sie eine Art feinstofflicher oder immaterieller Hauch wäre, dem Winde oder dem Feuer ähnlich, der zu Lebzeiten denselben Ort im Raum einnimmt wie der Körper, aber nicht undurchdringlich wäre. Nun aber schien er durch seinen vermeintlichen Beweis für das Dasein eines nichtmateriellen denkenden Dings das Dogma von der unsterblichen Seele ins moderne naturwissenschaftliche Weltbild herübergerettet zu haben – jene mythische Vorstellung, wodurch sich der christliche Mythos die Tatsache erklärt, dass wir lebendig sind, unserer selbst bewusst und zudem fähig, etwas zu empfinden, etwas zu wollen, uns zu bewegen und zu handeln. Es schien nunmehr nötig, eine empirisch überprüfbare Hypothese darüber aufzustellen, wie genau sich die angenommene Wechselwirkung des Körpers mit solch einer immateriellen Geistseele abspielt.

Wie sich feststellen lässt, ist die klare Unterscheidung zwischen Körper und Geist dadurch, dass Descartes letzteren zu einem eigenständigen Ding erklärte, wieder etwas verwischt worden. Zwar soll letzterer immer noch etwas Nichtausgedehntes oder Immaterielles sein, doch käme ihm nun gleichwohl wieder ein Ort

innerhalb des Raums zu, sodass sich auch sein objektives Verhältnis zu den darin befindlichen Körpern, insbesondere zum menschlichen, müsste bestimmen lassen. Es scheint jetzt so, als wäre Geistiges, unser Denken, irgendein eigener besonderer Teil der gegenständlichen Realität, den es zu erklären gilt, indem man sein Verhältnis zum menschlichen Körper richtig begreift. Es entsteht, anders gesagt, der Anschein, als könnte und müsste man die Frage, was Denken, was Selbstbewusstsein und Bewusstsein und was Geist ist, auf der Grundlage unseres empirischen und naturwissenschaftlichen Wissens über den menschlichen Körper beantworten. Tatsächlich ist das die gemeinschaftliche Annahme, welche alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen jener Debatten teilen, die sich über das Leib-Seele-Problem unter dem Titel der sogenannten Philosophie des ‚Geistes‘ streiten.

Was Descartes’ Antwort auf die so gestellte Frage betrifft, gibt es heute wohl niemanden mehr, der (oder die) sie als eigene Auffassung vertritt. Er sah sich vor das Problem gestellt zu erklären, wie denn ein denkendes Ding, das seiner Definition nach keinen eigenen begrenzten Raum innerhalb des unbegrenzten Raumes einnimmt, in welchem unser Körper und alle übrigen existieren, mit selbigem interagieren könne. Um nun aus dem Geist etwas scheinbar Objektives zu machen, griff er auf den mathematischen (und daher rein ideellen) Begriff des Punktes zurück: Durch einen Punkt lässt sich nämlich ein Ort im Raum bezeichnen, ohne dass dem gedachten ‚Ding‘, dem Punkt, so etwas wie eine Ausdehnung zukäme. So stellte Descartes also die ontologische und scheinbar empirische – das heißt: vermeintlich naturwissenschaftlich überprüfbare – „Hypothese“ auf, dass der Geist ein ausdehnungsloser Punkt wäre, der inmitten des menschlichen Gehirns liegt und in einem kausalen Verhältnis der Wechselwirkung mit der dort befindlichen Zirbeldrüse stünde.

Wie gesagt: Es besteht heute kein Streit darüber, *dass* diese Theorie nicht der Wahrheit entspricht. Entscheidend ist, wie ich behaupte, aber, aus welchen Gründen man sie verwirft. Erstens kann man von dem ausgehen, was die meisten glauben, nämlich dass sie bloß nicht die richtige Antwort auf eine richtig gestellte Frage darstellt, das heißt: Man kann mit Descartes annehmen, dass sich die Frage, was Geist ist, auf der Grundlage des Wissens über den menschlichen Körper müsste beantworten lassen, bloß eben nicht so, wie Descartes selbst es getan hatte. Demnach müsste man, um sich den Geist objektiv zu ‚erklären‘, eben irgendein anderes objektives Verhältnis angeben, in welchem er zum Körper existiert. Zweitens aber kann man von dem ausgehen, was offenbar nur einige wenige Denker eingesehen haben, dass nämlich die Frage selbst verfehlt ist und dass Descartes’ Antwort darauf weder wahr ist, noch falsch, weil es sich um gar keine echte wissenschaftliche und überprüfbare Hypothese handelt, welche die Erfahrung überhaupt hätte bestätigen *können*, sondern bloß um die Verwechslung eines religiösen Dogmas mit einer solchen. Nach dieser Einsicht hätte sich gar nicht herausstellen können, dass sich im menschlichen Gehirn eine solche Interaktion zuträgt, die zwischen etwas Körperlichem stattfände wie der Zirbeldrüse oder den messbaren Hirnströmen und etwas Geistigem, einem denkenden Ding. Der Grund für die Unhaltbarkeit dieser Annahme liegt, wie ich selbst auch behaupte, nicht in ihrer vermeintlichen Widerlegung durch den Fortschritt des Wissens oder den empirischen Kenntnisstand, sondern vielmehr darin, dass *das methodische Prinzip* des naturwissenschaftlichen Erkennens, das empirische Erklärungsprinzip, die Möglichkeit der Existenz immaterieller Dinge oder



Wesen im Raum oder in der zu erklärenden gegenständlichen Wirklichkeit (der objektiven Realität) *von vornherein ausschließt*. Verwirft man Descartes' Theorie aber *aus diesem Grund*, muss man folgerichtigerweise *sämtliche* Spekulationen verwerfen, die glauben, sich den Geist auf der Grundlage des naturwissenschaftlichen Wissens über den Körper erklären zu müssen und durch ein objektives Verhältnis, in welchem er zu selbigem stünde.

Unter den Denkern und Denkerinnen, die sich mit dem Gegensatz und Begriffspaar von Körper und Geist befassen, finden sich also zwei Gruppen. Die erste Gruppe besteht aus denjenigen, die irgendwelche andere Antworten auf die Frage zu geben versuchen, wie sich das, was ‚Geist‘ sei, durch ein objektives Verhältnis erklären lässt, in welchem selbiger beziehungsweise unser Denken und unser bewusstes Erleben zu unserem Körper und den darin stattfindenden Prozessen stünde. Diese Leute verstehen nicht, dass auch ihre vermeintlichen Hypothesen und Theorien darüber noch nicht einmal falsch sind, sondern bloß grundlos, weil gar keine Erfahrung sie jemals bestätigen könnte. Die zweite Gruppe von Leuten sind meiner Ansicht nach diejenigen, die in der Frage nach Leib und Seele wirklich weiterhelfen können und deren Schriften die Beschäftigung mit ihnen auch wert ist. Einer der bedeutendsten von ihnen ist Immanuel Kant, dessen Überlegungen zu unserem heutigen Thema ich mich jetzt noch kurz zuwende.

In seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, führt Kant eine umfassende Kritik des gesamten menschlichen Erkenntnisvermögens durch, im Zuge derer er sich auch intensiv mit Descartes' philosophischer Argumentation auseinandersetzt. Er untersucht die Art und Weise, wie wir beziehungsweise wie die menschliche Vernunft ein gültiges Wissen von der Wirklichkeit zu erlangen vermag, in der wir uns befinden. Der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt wird nun also ganz zum übergeordneten, das ontologische Fragen davon angeleitet. Kant schreibt keine Metaphysik wie Descartes, der vorrangig ontologisch gefragt und argumentiert und den erkenntnistheoretischen Aspekt diesem Interesse untergeordnet hatte, als er von Gott, Welt und Seele handelte und dabei bestimmte, was Körper und Geist sind, wie die Welt beschaffen ist, in der wir uns befinden, und wie wir sie richtig erkennen. Im Unterschied dazu verfasst Kant eine erkenntnis-kritische Abhandlung, die gleichsam einen Schritt zurückmacht und fragt, ob und wenn ja wie Metaphysik überhaupt möglich ist. Teilweise knüpft er dabei an die Leistungen und Vorgaben seines Vorgängers an, teilweise macht er aber auch gewisse Trugschlüsse und Irrtümer kenntlich, die Descartes seinem Urteil zufolge unterlaufen waren. Ich verzichte darauf, die großen Züge von Kants aufwendiger Argumentation wiederzugeben. Stattdessen beschränke ich mich ganz auf das, was für unser Thema relevant ist, indem ich knapp andeute, worin er mit seinem Vorgänger übereinstimmt und worin er sich von ihm distanziert.

Das philosophische Anliegen, das Kant mit Descartes und seinen Nachfolgern teilt, besteht darin, die naturwissenschaftliche Vorgehensweise als diejenige auszuweisen, durch die wir ein solides Wissen über die Wirklichkeit erlangen, das allen erdenklichen Zweifeln standhält und darum auch dagegen gefeit wäre, sich darin als unwahr zu erwiesen, dass es jener Wirklichkeit, auf die es sich bezieht, nicht entspricht. Die Disziplin, an deren Erfolgen sich Kants philosophische Theorie des Erkennens orientiert, ist dementsprechend die neuzeitliche Physik. Was die Metaphysik angeht, die sich mit Gegenständen und Fragen befasst, die alle

Erfahrung übersteigen, mit Gott, Welt und Seele, ist sie Kant per se zweifelhaft geworden, mit all ihren vermeintlichen Erkenntnissen. Ein Denker, der Kants eigenen Bekenntnis zufolge mit seinen Schriften daran wesentlichen Anteil hatte, ist David Hume, den man der empiristischen Tradition der modernen Philosophie zurechnet. Hume hatte gegen Descartes' rationalistische Beweise für das Dasein eines gütigen Gottes und einer unsterblichen Seele gezeigt, dass auch diese religiösen Dogmen, wenn man den Zweifel zum Äußersten treibt, selbigem anheimfallen müssen. Ohne dass die Möglichkeit einer rationalen Vergewisserung hierüber bestünde, bleiben sie für Hume ganz dem bloßen Glauben überlassen.

Was also die Metaphysik angeht und die auch von Descartes noch geführten rationalen Beweise für Gott und die ‚Seele‘, hatte Kant sich, wie er sagt, von Hume aus seinem dogmatischen Schlummer aufwecken lassen. Allerdings unterscheidet sich Kants eigener philosophischer Ansatz, den er als einen transzendenten bezeichnet – als einen, der nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung fragt –, sowohl von dem rationalistischen Ansatz René Descartes' als auch von dem empiristischen Ansatz David Humes. Bemerkenswerter Weise verteidigt er in dessen Durchführung die zentrale Einsicht Descartes', wonach sich am Selbstbewusstsein so etwas wie ein unerschütterlicher Grund möglicher Gewissheit finde, ein Stück weit gegen Humes Skeptizismus. Kant zeigt, warum dieser etwas zu weit geht, indem er darlegt, dass die Gewissheit der Beziehung des Denkens auf sich selbst zwar nicht so viel leistet, als tragfähige Grundlage für Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise herzuhalten, dass sie uns aber zumindest ein wirklich objektives Wissen von der Natur oder der Wirklichkeit ermöglicht.

Konkret hatte Hume behauptet, dass selbst unser Wissen über kausale Zusammenhänge zuletzt im Grunde nur auf Erfahrung beruhe, genauer gesagt: auf der bloßen Gewohnheit, dass gewisse spätere Ereignisse immerzu auf frühere zu folgen pflegen. Diese Einschätzung ließ sich insbesondere gegen metaphysische Beweise richten, die von einer sinnlich gegebenen Wirkung auf eine nicht in dieser Weise gegebene Ursache schließen, das heißt: von der Beschaffenheit der Welt oder von unserer eigenen Beschaffenheit auf Gott. Auf diese Weise hatte ja, wie erwähnt, auch Descartes von der Tatsache, dass wir endliche und unvollkommene Wesen sind, darüber aber Bescheid wüssten, weil wir den Begriff eines vollkommenen Wesens hätten, auf das Dasein eines solchen geschlossen, mithin auf Gott als die vollkommene Ursache der Welt und der endlichen Dinge: In der Ursache müsse, so Descartes, mindestens so viel oder mehr liegen als in der Wirkung und wenn unsere Idee von Gott als einem vollkommenen Wesen eine Wirkung ist, die nur von ihm selbst als ihrer Ursache stammen könne, muss diese auch wirklich existieren. Hume verwirft solche Schlüsse mit dem Hinweis, dass Kausalitätsurteile im Grunde nichts über die Welt selbst aussagen, sodass es uns möglich wäre, im Denken von dem ausgehend, was uns die Erfahrung lehrt, und über sie hinaus zu einer ersten Ursache oder zu Gott zu gelangen. Sie sagen ihm zufolge bloß etwas über unsere eigene seelische Beschaffenheit aus, über unsere Gewöhnung und die daraus resultierende Erwartungshaltung, in der wir bestätigt werden. Wir täuschen uns deshalb, wenn wir glauben, durch den Begriff der Kausalität zu einer Vergewisserung über das Dasein Gottes gelangen zu können.

Die Skepsis solche Schlüsse betreffend, die am Leitfaden der Kausalität über alle Erfahrung hinaussteigen, übernimmt und teilt Kant zwar, doch macht er dabei folgenden Einwand: Hätte Hume auch mit der Begründung für selbige recht, würde im Grunde sogar die Physik kein wirklich objektives Wissen liefern. Kant unterstellt Hume, dass er selbst diese haarsträubende Konsequenz, wenn er sie denn gesehen hätte, für problematisch erachtet hätte. Er entwickelt folgende Argumentation: Es gibt gewisse Akte des Denkens, die unsere Erfahrung überhaupt erst bedingen und ermöglichen. Diese Akte – also unser reiner Verstand – legen bereits a priori, das heißt: vor aller Erfahrung, fest, wie das, was uns in unseren Sinnen und durch unsere Sinne erscheint, für uns geordnet wird. Die Kategorien etwa der Substanz und der Kausalität schreiben den Dingen vor, wie sie in Raum und Zeit für uns erscheinen. Folglich beruht es nicht auf bloßer Gewohnheit, sondern auf einer unverbrüchlichen Notwendigkeit, dass, wenn etwa in der Nähe ein Blitz einschlägt, darauf der Donner folgen muss – dass der Donner also nicht einfach ausbleiben oder dem Blitz der Zeit nach auch mal vorangehen und selbst zu dessen Ursache werden kann.

Unser Verstand empfängt die kausalen Zusammenhänge Kant zufolge nicht unschuldig und jungfräulich aus der Erfahrung wie ein unbeschriebenes Blatt (er ist keine *tabula rasa*, wie John Locke gelehrt hatte). Vielmehr ist er reine Aktivität. Er ist ständig damit befasst und beschäftigt, Ordnung in die Sinnesinhalte zu bringen, um dadurch das, was wir Erfahrung nennen, allererst zu ermöglichen. Er verknüpft – Kant spricht von Synthesis-Leistungen –, was sich uns in den sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit an sinnlichem Material der Empfindung darbietet, zu kausalen Zusammenhängen, das der Zeit nach Frühere zur Ursache des Späteren bestimmend. Unsere Kausalurteile gründen also tatsächlich in unseren subjektiven Vermögen, den Vermögen des Subjekts, aber nicht in dem tendenziell passiven Vermögen, sich an etwas zu gewöhnen, sondern in unserem aktiven Denkvermögen.

In der Ausführung seines Ansatzes macht Kant dann auch deutlich, dass Hume aus seiner Sicht den Erkenntniswert unterschätzt, welcher jenem reinen Denkakt zukommt, der sich auf sich selbst bezieht. Er würdigt die von Descartes aufgestellte Lehre, dass das Selbstbewusstsein, dieser reine Akt des „Ich denke“ (*cogito*), der erste und oberste subjektive Grund alles Wissens von Gegenständen ist – und damit all unseres objektiven Erkennens – und zwar macht er das in seiner eigenen Lehre von der sogenannten „transzendentalen Apperzeption“: Damit wir überhaupt von etwas wissen können, müssen wir uns immer schon unserer selbst bewusst sein, sofern schließlich wir diejenigen sind, die sich entsprechende Vorstellungen von was auch immer machen. Deshalb sagt Kant, dieses ›Ich denke‹ müsse alle unsere Vorstellungen begleiten können. Andernfalls wären sie, ganz gleich welchen Inhalts sie auch sein mögen, gar nichts für uns, für die- oder denjenigen, dessen Vorstellungen sie sind. Wir können also immer darauf reflektieren, dass wir es sind, *die* etwas empfinden, etwas wahrnehmen, etwas erkennen, etwas wollen und so fort. Wenn wir durch ein methodisches Vorgehen wie in der Physik – durch die Anwendung der Kausalitätskategorie auf die Inhalte der Sinneserfahrung – ein Wissen von der Wirklichkeit erlangen, verdankt sich dies *zuallererst* diesem reinen Denkakt, der sich, gedanklich von allen Inhalten gesondert, stets als das die Erfahrung Bedingende herausheben lässt. Kant nennt den ursprünglichen Denkakt einen „Aktus der Spontanität“, da er zwischen zwei

Stämmen unserer Erkenntnis unterscheidet: Unser Verstandesvermögen ist das spontane Vermögen, die reine intellektuelle Tätigkeit, unsere Sinnlichkeit ist das rezeptive Vermögen, also das, was uns befähigt, äußere Eindrücke zu empfangen und mit der Wirklichkeit unsere Erfahrungen zu machen, derer es auch bedarf, wo immer wir gültige theoretische Urteile fällen wollen, die irgendeine Erkenntnis ausdrücken.<sup>4</sup>

Worin sich Kant nun von Descartes absetzt, ist der Schluss, der sich aus der Entdeckung dieser Spontanität des Denkens ziehen lässt, auf der sowohl unser Selbst- als auch unser Gegenstands- oder Welt- und Wirklichkeitsbewusstsein beruht. Er tut das in einem Kapitel seines Buchs, das den Titel „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ trägt: Kant wendet sich hier direkt gegen Descartes' Behauptung, dass der Aufweis des Selbstbewusstseins als des unerschütterlichen Fundaments aller menschenmöglichen Wahrheit und Gewissheit zugleich der Beweis für das Dasein eines denkenden Dinges wäre, also eines ‚Geistes‘ beziehungsweise einer immateriellen Substanz. Er zeigt, dass es nicht möglich ist, auf diesem Wege das Dasein einer unsterblichen Seele zu beweisen, welche das Schicksal des ausgedehnten und daher teilbaren Körpers nicht teilen würde, durch den Tod das Ende des eigenen Daseins zu erleiden.

Was Kant in dieser Sache darlegt, ist, kurz gesagt, das Folgende: Der Denkkakt, dem sich unsere Erfahrung verdankt, weil nur durch ihn ein einheitliches Bewusstsein zustande kommt – ein Bewusstsein auch von der objektiven Realität, der Welt und ihrer Dinge –, ist immer nur das „Bestimmende“ des Erkennens. Kant gebraucht hier auffälliger Weise ebenfalls die grammatische Vollzugsform. Wir sind uns seiner immer nur als jener Ausübung unseres Verstandesvermögens bewusst, *durch die* etwas Wirkliches für uns zum Objekt wird, mithin zum Gegenstand unseres Erkennens. Bewusstsein ist nichts anderes als der Vollzug des grundlegenden Vermögens, von etwas wissen zu können, was auch immer es weiter auch sei, dessen wir uns bewusst sind. Niemals kann der Akt des Denkens selbst dabei für uns zu einem Objekt werden, zu einem durch ihn erkannten *Ding*. Das Denken ist niemals zugleich das subjektiv *Bestimmende* und in eins damit auch das dadurch objektiv *Bestimmte* oder, anders gesagt, es handelt sich beim Selbstbewusstsein eben nur um ein reflexives Wissen und nicht um ein gegenständliches – um ein subjektives Vollzugswissen und nicht um ein objektives Wissen von etwas. Deshalb ist es nicht gerechtfertigt zu urteilen, dass da ein Ding existieren müsse, dem sich diese Denktätigkeit zuschreiben lässt, welches dann, im Unterschied zu allen übrigen Gegenständen unseres Erkennens, nicht materiell und kein Körper wäre, sondern immateriell und damit eine ‚Seele‘ oder ein ‚Geist‘.

An einer späteren Stelle in der zweiten Auflage seines Buches (in einer „Widerlegung des Idealismus“) legt Kant dann auch dar, warum sich am Dasein der Außenwelt tatsächlich nur scheinbar und nicht wirklich zweifeln lässt. Daraus ergibt sich im Wesentlichen das Urteil, dass Descartes in seiner Argumentation einen

---

<sup>4</sup> Es ist also der reine Akt des Denkens, der es bedingt, dass alle zufälligen Erfahrungsinhalte als meine, deine oder unsere zur Einheit eines einzigen Bewusstseins gehören. Deshalb hebt Kant gegen Hume, der immer nur das empirische Bewusstsein im Blick hat, hervor, dass es ein reines oder transzendentes Bewusstsein gibt, welches das empirische mit all seinen zufälligen Inhalten allererst ermöglicht.

etwas gekünstelten Zweifel veranstaltet hat, nur um einer Annahme, die aus philosophischer Sicht tatsächlich völlig zweifelhaft bleiben muss, eine scheinbare Gewissheit zu verleihen, nämlich dem religiösen Dogma von der Existenz einer unsterblichen Seele. Er hatte versucht, die höchst fragwürdige Annahme plausibel zu machen, dass all den verschiedenen seelischen und geistigen Akten, die unser eigenes Denken ausmachen, nicht bloß eine subjektive Realität zukommt, sofern wir durch sie bloß das jeweilige Vermögen vollziehen, etwas zu empfinden oder zu fühlen, etwas wahrzunehmen, etwas zu urteilen und zu erkennen oder etwas zu wollen, sondern auch eine objektive Realität, so als existierte unser Fühlen, Denken und Wollen als irgendein bestimmter Teil jener gegenständlichen Wirklichkeit, welche die Naturwissenschaften erkennen und erklären, und als müsste man deren objektives Verhältnis zu den Vorgängen in unserem Körper erklären.

Kant beteuert, dass das Einzige, was an unserem eigenen Seelenleben zum Inhalt unseres Erkennens werden kann, nur unser empirisches Selbst ist, das heißt: das Wissen um den Wechsel unserer eigenen Vorstellungen in der Zeit. So weiß ich etwa, dass ich eben noch im Zug nach Innsbruck gesessen und nervös gewesen war, weil ich wusste, dort bald einen Vortrag halten zu müssen, dass ich jetzt, nachdem an die Stelle des Zuges und der Landschaft ein Lokal voller Stühle getreten ist, die mit Hörern und Hörerinnen besetzt sind, vor selbigen sitze und angespannt bin, weil ich diesen Vortrag halte, und dass ich bald, wenn ich mich hoffentlich nicht blamiert haben werde, entspannt sein werde. Diese verschiedenen seelischen Bestimmungen lassen sich in der Zeit unterscheiden (erst die Wahrnehmung des Zuges und das Gefühl der eigenen Nervosität, dann die Wahrnehmung des Vortragsraums und die Erfahrung der Anspannung und Konzentration und zuletzt die Erfahrung der Erleichterung, wenn mich die Wahrnehmung des wohlwollenden Beifalls erlöst haben wird.) Auf diese Selbsterfahrung kann man auch, wie Kant dann erläutert, eine empirische Psychologie gründen. Diese würde aber, anders als eine naturwissenschaftliche Disziplin, nicht mit vergegenständlichenden Kategorien von Substanz und Kausalität operieren können, weil sie sich auf keine ausgedehnten Objekte im Raum bezieht, auf nichts Beobachtbares und Messbares. Es handelt sich um Phänomene nicht des äußeren Sinns, von welchen uns unsere fünf Sinne Kenntnis vermitteln in Form unserer Gegenstandserfahrung, sondern um Phänomene der Selbsterfahrung oder des inneren Sinns beziehungsweise des seelischen und geistigen Vollzugs unseres eigenen Daseins in der Zeit, und es gibt, sagt Kant, keine Physik des inneren Sinns.

Durch seelische Bestimmungen wie die beispielhaft angeführten, also den Begriff der Wahrnehmung von diesem und jenem, der Anspannung und der Entspannung, der Hoffnung und Erwartung und so weiter bezeichnen wir keine diskreten Erscheinungen im Raum (wie durch den Begriff des Zugs, des Stuhls, des Gehirns, des Atoms usw.). Deshalb stellt sich von ihnen auch nicht die Frage, wie sie sich im Verhältnis zum Körper erklären lassen. Es gibt gar keinen Grund und es ergibt keinerlei Sinn zu fragen, ob mentale Phänomene, unser Denken oder unser bewusstes Erleben, einem Ding zuzuschreiben wären, das mit dem Körper in Wechselwirkung steht, oder ob sie irgendwelche immateriellen objektiven Eigenschaften des Gehirns sind oder ob sie irgendwie aus den Aktivitäten des Körpers und des menschlichen Gehirns emergieren, also daraus hervorgehen wie eine Art immaterielle Ausdünstung, oder ob sie davon abhängen oder ob sie sich

mit den Hirnteilen und ihren physischen Aktivitäten funktional oder sonst irgendwie identifizieren lassen. All diese ontologischen Spekulationen, die bis heute unter dem Titel des Leib-Seele-Problems angestellt werden und zu ausufernden Debatten führen, resultieren aus demselben Irrtum, der Descartes unterlaufen war, das Denken oder den Geist für etwas Objektives zu halten. Sie sind nur Abwandlungen derselben Verwechslung eines religiösen Mythos und Dogmas mit einer empirischen Hypothese. Der Streit, der zwischen diesen verschiedenen Ansätzen stattfindet, etwas zu erklären, wo es gar nichts zu erklären gibt, muss, wie Kant gezeigt hat, unentscheidbar bleiben und zwar ganz einfach darum, weil uns der Gegenstand, um den es hier gehen soll, nirgendwo in den Sinnen und der Anschauung gegeben werden kann. Darum lässt sich auch kein Experiment ausdenken und veranstalten, welches uns erlaubte, all diese scheinbaren Hypothesen zu überprüfen und herauszufinden, ob eine davon wahr ist.

Damit kann ich nun abschließend andeuten, worin mit Blick auf die Frage nach Körper und Geist der aktuelle Nutzen der Auseinandersetzung mit den beiden Denkern besteht, die ich kurz vorgestellt habe: mit Descartes und mit der Kritik, die Kant an ihm geübt hat. Das möchte ich in Form einer kleinen scherzhaften Metapher machen. Ich vergleiche die Debatte, die innerhalb der sogenannten Philosophie des ‚Geistes‘ geführt wird, nämlich immer gerne mit einem Kinderkarussell und die verschiedenen Ansätze, die in ihr miteinander wetteifern, mit den unechten Fortbewegungsmitteln, die auf der sich drehenden Platte eines solchen festgeschraubt sind. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen wählen sich alle irgendeines davon: Der eine setzt sich in ein Schiffchen, der nächste in ein Auto, eine andere auf ein Pferd oder in ein Flugzeug – und alle finden solange Spaß daran (das heißt: sie sehen einen vermeintlichen Sinn darin), mit dem Karussell zu fahren, als sie sich noch einbilden können, die anderen hinter sich zu lassen und, laute Motorengeräusche imitierend, als erste ans Ziel zu gelangen. Tatsächlich aber kommen sie allesamt gar nicht von der Stelle. Denn, wie es in Rilkes Gedicht heißt: „Das kreist und dreht sich nur und hat kein Ziel.“ – Der Streit, der hier geführt wird, muss ergebnislos bleiben, weil er sich um ein widersinniges Anliegen dreht. Die einzige Möglichkeit ihn zu beenden, besteht darin, erwachsen zu werden und sich klar zu machen, dass man gar kein echtes Rennen fährt und in Wahrheit nirgendwohin unterwegs ist.