

Descartes – der freie Mensch

Vorbemerkung

Mißverständnisse über Descartes:

berühmt für seine Philosophie, aber er war Naturwissenschaftler;

in der Philosophie berühmt für seine Erkenntnistheorie, aber er war Metaphysiker;

in der Metaphysik berühmt für seine Lehre von der substantiellen Verschiedenheit von Körper und Geist, aber wichtiger war ihm der Mensch, oder die menschliche Person, als eine substantielle Einheit aus Körper und Geist;

denn das Wichtigste war ihm die Moralphilosophie, aber die läßt sich seines Erachtens erst und nur dann in eine definitive Form bringen, wenn wir ein besseres naturwissenschaftliches Verständnis von der menschlichen Daseinsweise als lebender Körper/Geist-Einheit haben werden.

Über Moral, die Lehre vom guten Leben, genauer: von der richtigen, glücksorientierten Lebensführung, hat er deshalb fast nichts publiziert; hier hätte er nach eigenem Ermessen beim damaligen Stand der naturwissenschaftlichen Kenntnisse über den Menschen keine definitiven Ergebnisse vorlegen können. Allerdings hat er sich in seiner Korrespondenz, besonders mit Elisabeth von Böhmen, aber auch andern Menschen, die er hoch achtete oder als Freunde betrachtete, dazu geäußert; und auf Drängen der Prinzessin verfaßte er für sie persönlich 1646 eine kleine Abhandlung, die er im Jahr darauf auch Königin Christina von Schweden zukommen ließ und (anscheinend eher widerstrebend) auf das Drängen von Freunden dann zu dem Text erweiterte, der zwei Monate vor seinem Tod unter dem Titel *Les Passions de l'Âme* erschien. Der philosophische Kernpunkt seiner provisorischen Moral ist die menschliche Willensfreiheit, deren moralisch guter Gebrauch vornehmlich darin besteht, uns selbst dazu zu erziehen, uns zum Herrn unserer selbst zu machen und das heißt für ihn insbesondere: zu lernen, mit unsern Emotionen in angemessener Weise umzugehen. - Bei den Emotionen setze ich ein.

Zunächst einmal möchte ich versuchen, deutlich zu machen, was Descartes unter Emotionen versteht, und inwiefern seine Betrachtungsweise von ihnen in der Tat so neuartig ist, oder damals so neuartig war, daß man verstehen kann (und es nicht für bloße Eitelkeit halten sollte), wenn er im Vorwort seiner kleinen Schrift über sie sagt, er müsse darüber schreiben wie über etwas, über das nie einer zuvor geschrieben hat (PA I1, AT XI 327).

Ein paar eher grundbereitende Dinge vorab. (1) Descartes ist Dualist und steht mithin unter einem gewissen Druck, jede menschliche Befindlichkeit entweder der immateriellen Geistseele oder dem materiellen Leibkörper des Menschen zuzurechnen. Doch gerade er, von dem wir die Gequältheiten einer Aufteilung in das Physische und das Seelische erwarten, nimmt Emotionen ganz ernst als etwas, das dem ganzen Menschen, dem lebendigem Ganzen von Leib und Seele, angehört – und gerade deshalb so schwierig ist. Diffizil, wie wir sehen werden, nicht nur für den Theoretiker, der den Emotionen im Weltganzen den angemessenen Platz zuweisen möchte, vielmehr nicht ohne Schwierigkeit auch für jeden von ihnen Betroffenen, der unter ihnen leidet,

manchmal in ihnen schwelgt, oder sich auf noch anderes im Umgang mit ihnen versteht. Descartes warnt davor, eine Emotion ausschließlich oder auch nur vornehmlich für eine seelische Regung halten. Seines Erachtens neigen wir zu dieser Fehlauffassung. Wir meinen, so nimmt er an: „Zwar mögen allerlei Ursachen, Begleiterscheinungen und Wirkungen unserer Emotionen der Liebe, des Zorns, der Angst, der Freude, der Eifersucht, der Trauer und so weiter rein physisch sein; aber die jeweilige Emotion selbst – die Liebe selbst, der Zorn selbst, usw.-- ist doch wohl, zumindest in ihrem Kern, eine rein seelische Regung“. Diese Ansicht ist jedoch, Descartes zufolge, falsch.¹ Eines der Ziele, die Descartes in seiner letzten von ihm selbst zum Druck gegebenen Schrift, *Les Passions de l'ame* (1649), verfolgt, ist es gerade, uns --bzw. seine Zeitgenossen— den Blick dafür freizumachen, daß Emotionen eben gerade nicht ausschließlich der Seele, aber auch nicht bloß dem Körper angehören. Es wäre in seinen Augen nicht einmal richtig zu sagen: 'Letzten Endes', jedenfalls in ihrem 'Wesenskern', sind Emotionen etwas rein Seelisches. Nein, sagt er dazu – er, der Dualist. Menschliche Emotionen sind wesentlich psychophysische Phänomene; sie sind nicht an Körpern oder an Geistern, sondern nur an Menschen, an lebendigen Körper/Geist-Einheiten, anzutreffen.² Anders gesagt: Sie sind zwar *auch* geistige Phänomene, aber keine *rein* geistigen. Ein Geist, ohne einen mit ihm aufs innigste verbundenen Körper, könnte Emotionen nicht haben.

Descartes' ausgeklügelte Einteilung der Emotionen erspare ich Ihnen und belasse es bei dem Hinweis darauf, welches seines Erachtens die grundlegenden (und auch frühesten, weil schon vor der Geburt erlebten) menschlichen Emotionen sind: Verwunderung, Liebe, Haß, Freude, Begierde und Traurigkeit. Alle andern, wie Neid, Zorn, Furcht, Verachtung, Belustigung, usw. sind Kombinationen aus diesen sechs.

¹ Oder ein wenig genauer: sie trifft nur im Falle ganz weniger Ausnahme-Emotionen zu. Die *rein* seelischen Emotionen, die Descartes auch anerkennt, werde ich im folgenden beiseitelassen.

² Wie kann der Erzdualist Descartes außer materiellem Körper und immateriellem Geist auch noch die menschliche Person, als eine lebendige Körper/Geist- oder Leib/Seele-Einheit, anerkennen? Ohne sich in Widersprüche zu verstricken? – Die kurze Antwort ist: Er kann es, weil er seine Auskünfte zur Metaphysik (Unterabteilung: Ontologie, Unterunterabteilung: metaphysisch basale Substanzen) nicht für den letzten Schluß der gesamten Weltweisheit hielt, sondern nur für unleugbare Ergebnisse reinen Denkens. Unleugbar sind sie, und zwar derart, daß wir sie beim wissenschaftlichen Theoretisieren niemals mißachten können. Wohl aber in andern Dingen beherzt beiseitelassen dürfen und sogar, unserer Natur entsprechend, beiseitezulassen gehalten sind. Denn wir Menschen sind keine Geister, erst recht keine reinen. Unsere Natur ist ein für uns selbst untrennbar inniges Gemisch aus Körperlichem und Geistigem.

Der philosophischen Weisheit letzte Schlüsse betreffen nun aber gerade auch viele Fragen (etwa zum richtigen, also zumindest einmal: dem unserer Natur gemäßen *menschlichen* Leben), zu denen der bloße Metaphysiker keine Auskunft zu geben hat, sondern nur der philosophisch versierte, aber auch außerhalb der Metaphysik des vernünftigen Denkens fähige, fühlende und lebenserfahrene Mensch.

Ausführlicheres dazu habe ich in Kemmerling (2007, S. 547 – 557) geschrieben.

Etwas ist zutiefst irreführend an ihnen. Wir werden ihrer, Descartes zufolge, nämlich erst einmal als etwas gewahr, das etwas ‚rein‘ Seelisches zu sein und mit unserm Körper kaum etwas zu tun haben scheint. Er drückt es so aus: Emotionen „beziehen“ wir auf die Seele. Gemeint ist, soweit ich ihn richtig verstehe, etwa dies: Wir neigen, vor dem theoretischen Nachdenken über sie, unwillkürlich dazu, unsere Emotionen als etwas zu empfinden, das der seelische Anteil an uns selbst sozusagen aus eigener Kraft hervorbringt. - „Ich begehre dich nicht nur, ich liebe dich“ – wer das jemals mit aller Inbrunst momentan vorbehaltloser Aufrichtigkeit in die physikalische Welt geschallt hat, dem dürfte in solch einem Moment so zumute gewesen sein, als bekunde sich darin seine Seele allein. - Doch halten wir fest: Das vermeintlich reine Gefühl selbst, das damit zum Ausdruck gebracht werden soll, ist Descartes zufolge nichts bloß Seelisches.

(2) Emotionen, soweit sie etwas Seelisches sind, sind keine Aktionen der Seele, sondern Passionen, im technischen Sinn dieses Worts („Widerfahrnisse“). Das Aktive an ihnen gehört zunächst einmal dem Körper an, der ihren seelischen Anteil im Geist hervorruft. Wie auch bei den Sinnesempfindungen gilt: Wir können zunächst einmal nichts gegen sie tun. Sie drängen sich uns auf, wie zum Beispiel auch die Empfindung der Wärme das tut, wenn wir leichtbekleidet in der Sonne liegen.

(3) Als eben *auch* geistige Phänomene sind Emotionen Gedanken. Das heißt, wenn wir uns auf den geistigen Aspekt des körpergeistigen Phänomens der Emotion konzentrieren und uns fragen, worin er –er für sich selbst gesehen-- besteht, dann lautet die (Cartesische) Antwort: In dieser von allem Körperlichen absehenden Weise betrachtet sind sie Gedanken. Den Zwischenruf, den Sie jetzt unterdrücken, glaube ich fast zu hören: „Emotionen sollen Gedanken sein?“ – Zugestanden, das mag erst einmal abwegig klingen.

Dazu zweierlei. Erstens hat Descartes einen sehr weitausgreifenden Begriff des Denkens, d.h. des Habens von Gedanken. Als Gedanke bezeichnet er alles, was so in uns ist, daß wir uns seiner unmittelbar bewußt sind (AT VII 217). Das paßt natürlich schon recht gut auf Emotionen, die wir gerade erleben. Und gibt uns einen Hinweis darauf, was Descartes mit „Emotion“ meint: und zwar ein momentan auftretendes Gefühl. Zum Beispiel eines des Begehrens oder des Traurigseins; nicht eine schlummernde Tendenz (oder ‚Disposition‘), solch ein Gefühl zu haben. Die Liebe zu meinem Freund, die ich über die Jahrzehnte bewahre und auch dann habe, wenn ich gar nicht an ihn denke – sie ist keine Emotion. Wohl aber die Liebe, die ich dann und wann empfinde, wenn ich an ihn denke, und die mich, wenn sie lebhaft genug ist, dann dazu bewegt, ihn mal wieder anzurufen. – Unter „Emotionen“ versteht Descartes also Gefühlserlebnisse, und da

wir uns solcher Erlebnisse unmittelbar bewußt sind und er eben alles, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, Gedanken nennt, ist es im Rahmen seiner Lehre keineswegs überraschend, daß er Emotionen Gedanken nennt.

Zweitens und wichtiger: Er nennt sie nicht nur so, weil er sich einer etwas ausgefallenen Terminologie bedient. Seines Erachtens sind sie tatsächlich Gedanken, auch in einem uns heute immer noch gebräuchlichen Sinn dieses Words: geistige Ereignisse, in denen uns gewisse Dinge als so-und-so erscheinen. Alle Gedanken, also auch die Emotionen, sind (wie man heute gerne sagt) mentale Repräsentationen, die einen intentionalen Gehalt haben. Sie zu haben heißt unter anderm auch: es stellt sich einem so dar, als verhalte sich das-und-das so-und-so. Mithin können wir festhalten: Zum rein geistigen Aspekt des komplexen physikopsychischen Phänomens der Emotionen gehört es, daß sie Gedanken sind und uns mithin gewisse Dinge als so-und-so beschaffen darstellen. Ein Beispiel mag veranschaulichen, was Descartes meint: Sie sehen zum ersten Mal etwas, das genau aussieht wie eine Tomate, aber gelb ist. Bisher haben Sie nur rote und grüne Tomaten gesehen. Sie sind verwundert. Diese Emotion repräsentiert Ihnen die vor Ihnen liegende Frucht als „ungewöhnlich, außerordentlich und der Betrachtung wert“ (AT XI 380). Sie erweckt Ihre Aufmerksamkeit und womöglich Ihr Interesse, nachzufragen, ob das wirklich eine Tomate ist, wo sie herkommt, und so weiter.

(4) Nun zu zwei wichtigen körperlichen Aspekten der Emotionen. Zu diesem Thema hat Descartes eine ausgeklügelte Theorie, mit deren Einzelheiten ich Sie nicht belästigen möchte. Die neuropsychologischen Theorien des 17. Jahrhundert waren noch spekulativer als die unserer Tage und bewegten sich in einer Terminologie, die uns heute allzu leicht zu einem überheblichen Schmunzeln verleiten könnte. Ich lasse für eine Weile alle historisch-philologische Sorgfalt beiseite und werde mich bemühen, Ihnen schlicht das vorzustellen, was ich für die Grundideen der Theorie halte, die Descartes von der rein körperlichen Seite der Emotionen entworfen hat. Dabei konzentriere ich mich zunächst auf Emotionen, die von außen, also durch Sinneswahrnehmung, oder zumindest durch Sinnesempfindung, erzeugt werden. Wenn wir etwas sehen, hören, riechen, tasten oder schmecken, dann werden entsprechende Sinnesorgane gereizt und leiten diese Reizung über Nervenstränge in gewisse Bereiche des Gehirns. Im Gehirn geschieht nun zweierlei: einerseits gibt das Gehirn dem Geist ein bestimmtes Signal; d.h. die Sinnesreizung bewirkt einen Gedanken, der eine Information über die Außenwelt (oder den eigenen Körper) enthält; dies hatten wir ja gerade kurz betrachtet. Zweitens aber, und darauf kommt es uns jetzt an, bewirkt die Nervenaktivität im Gehirn eine gewisse körperliche Reaktion: zum Beispiel Herzklopfen, eine Anspannung gewisser Muskelpartien oder, allgemeiner

gesprochen, eine körperliche Bereitschaft zu gewissem Verhalten – zum Beispiel eine Bereitschaft zum Wegrennen oder zur Verteidigung oder zum Angriff. Man beachte: Diese körperliche Reaktion wird ganz unwillkürlich ausgelöst. Durch unsere natürliche biologische Anlage und durch die in der Vergangenheit erworbenen Strukturen unseres Gesamtnervensystems befindet sich unser Körper zu jedem Zeitpunkt in einem (wie wir heute vielleicht sagen würden:) neuronalen Gesamtzustand, der ihn über die Vermittlung des Gehirns –auch ohne jedwede einschlägige Beteiligung des Geistes- auf gewisse Sinnesreize hin in einer bestimmten Weise unwillkürlich reagieren läßt und auf weitere körperliche Reaktionen einstellt oder vorbereitet.

Versuchen wir einmal, uns dies dadurch zu veranschaulichen, daß wir uns fragen: Wie würde ein Mensch, der in eine bestimmte Situation gerät, reagieren, wenn ihn sein Geist für eine Weile verläßt? Nehmen wir zum Beispiel eine sog. Gefahrensituation: Ein ziemlich großer Hund rast plötzlich zähnefletschend auf ihn zu. Wie würde diese nach unserer Voraussetzung ‚entgeistete‘ menschenartige Kreatur sich verhalten? Descartes würde sagen, *müßte* sagen (wie ich vermute): Sie würde sich vermutlich so benehmen, wie ein gewöhnlicher Mensch, der sich des Besitzes seines Geistes erfreut, in solch einer Lage auch verhalten würde: zum Beispiel Ausreiß nehmen, sich möglichst geschwind in Richtung auf eine Tür bewegen, die er hinter sich zuschlagen kann, und so weiter. Die körperliche Seite der Emotion der Angst würde nicht nur die *Disposition* (Neigung oder Tendenz) zu Fluchtverhalten aktivieren, sondern die Aktivierung dieser Disposition würde auch (weil ihr sozusagen geistig nichts entgegengesetzt wird) ohne weiteres, oder besser: auf rein naturgesetzliche Weise, Fluchtverhalten nach sich ziehen. Wie dieses Verhalten sich im einzelnen ausnehmen mag, hängt einzig und allein von den gegebenen physikalischen Umständen ab, insbesondere natürlich auch von dem neuronalen Gesamtzustand, in dem sich unser momentan ‚entgesteter‘ Menschenleib befindet, weil er sich in ihm im Laufe seines bisherigen Lebens herausgebildet hat.

Worauf ich damit aufmerksam machen möchte, ist dies. Der Leib des Menschen kann vieles (und sehr vieles für das Leben und Überleben des Menschen Entscheidendes) ganz allein.

Menschenartige Kreaturen, die Molekül-für-Molekül so gebaut wären wie wir, nur keinen Geist hätten, würden sich in vielen Situationen gar nicht sonderlich anders benehmen als wir, mit Geist versehene Menschen. Was im Gesamten des Weltgeschehens ein wenig besonders ist an uns Menschen, die wir vielleicht --wer weiß?-- als einzige der herumwimmelnden Kreaturen Geist besitzen, ist nach Descartes nicht, daß wir ohne ihn nicht überleben könnten, sondern eher, daß wir die Fähigkeit besitzen, uns zu Herren unseres eigenen Verhaltens zu machen – wenn auch nur in beschränktem Umfang, und auch dies nur nach einigem Training.

Geist haben heißt für Descartes: über einen Intellekt verfügen und über einen eigenen Willen. Aber dies Zweierlei ist in Wirklichkeit eines. Unser Intellekt und Wille sind nicht zwei echte Teile unseres Geistes, die sich voneinander trennen ließen, sondern eher unterscheidbare Facetten dessen, was unsere menschliche Art von Geistigkeit wesentlich ausmacht. Im Gegensatz zu den meisten einflußreichen Strömungen der abendländischen Philosophie vor ihm (und auch nach ihm, wenn ich das richtig einschätze) sieht Descartes für den menschlichen Geist, die menschliche Seele, keinerlei Teile oder gar gestufte Schichten vor. Für ihn gibt es keine wollüstig wilden Pferde, die von einem vernünftigen Lenker beherrscht werden müßten; und auch kein Unterbewußtes, kein Ich oder gar ein Über-Ich. Unsern Geist, unsere Seele, konzipiert Descartes mit aller Entschiedenheit als eine einzige, unteilbare Einheit. Seine Tätigkeiten lassen sich allerdings unterteilen: in die, die er sich vorgeben läßt wie ein abzuarbeitendes Pensum, und in jene, die er selbst bestimmt. Den in diesem Sinne aktiven Aspekt des Geistigen nennt Descartes *Wille*, den andern *Intellekt*. Sie sind nichts ohne einander. Intellekt ohne Wille wäre zumindest nichts Geistiges; Wille ohne Intellekt wäre so undenkbar wie eine Entscheidung ohne etwas, über das entschieden wird.

Den Intellekt beschreibt Descartes wie einen kühlen Rechner, der desto besser funktioniert, je klarer und deutlicher die Information ist, mit der er beschäftigt wird. Er ist wesentlich passiv, aber immer in Gang. Er steht beständig unter gedanklichem Input (aus der Sinnesempfindung oder aus seinen eigenen ihm verfügbaren Gedanken), und er verarbeitet ihn, so gut er kann, unter rein rationalen Gesichtspunkten. Er wird gespeist vom aktuellen Geschehen im Leib (das umfaßt Sinnesindrücke, sinnlich aktivierte Erinnerungsspuren und bildliche Vorstellungen im Gehirn), verfügt aber auch über ihm angeborene Gedanken. Was auch immer ihm vorgegeben wird, er durchmustert und analysiert es, so gut es ihm gegeben ist. Im besten Fall verarbeitet er undeutliche Gedanken zu deutlichen.

Einen Intellekt zu haben ist gewiß erhebend, aber es wäre eine geistige Einbahnstraße in eine Sackgasse, wenn er nicht mit dem Willen zusammen aufträte, der die Ergebnisse (und Zwischenresultate) der intellektiven Aktivitäten in Handlungen umsetzen könnte. Und zwar sowohl in körperliche als auch in geistige. Das kann aber nur der Wille. Er ist der Aspekt unserer Geistigkeit, der sozusagen willkürlich eingreift und die entscheidenden Akzente für unser körperliches Handeln und gelegentlich auch für unsere weiteren gedanklichen Aktivitäten setzt. Der Wille ist jener besondere Aspekt unserer Geistigkeit, dank dem wir einzugreifen vermögen in das (für Descartes: durch Gott) vorgegebene physikalische Weltgeschehen.

Der Intellekt ist eine feine Sache. Aber er ist begrenzt und passiv. Er ist begrenzt, weil es Dinge gibt, die er nicht begreift (und Dinge begreifen ist alles, was er kann). Er ist passiv, insofern er auf nichts einwirkt; er rattert, einmal irgendwovon in Gang gesetzt, einfach nur vor sich hin – und *bewirkt* nicht einmal seine nachfolgenden Gedanken, sondern hat sie einfach nur. Insbesondere wirkt er, von sich aus, nicht auf etwas ein, das außerhalb seiner selbst ist. Man gebe ihm etwas vor und er beschäftigt sich damit; und nach Descartes' umstrittener Auffassung ist er immer beschäftigt, solange er überhaupt da ist. Er ist passiv, aber immer in Betrieb. Und er ist, wie gesagt, beschränkt. Sein Wesen ist es zu begreifen, zu verstehen. Aber er begreift weißgott nicht alles, was ihm begegnet. Ganz im Gegenteil, der Mensch, der ihn besitzt und ihn im Laufe seines Lebens auf geeignete Bahnen lenkt, sieht bald ein, daß sein Intellekt zum Verständnis vieler Dinge prinzipiell nicht geeignet ist. Drei berühmte Beispiele, die Descartes gibt, sind: wie Leib/Seele-Einwirkungen vor sich gehen; wie unsere Entscheidungsfreiheit mit Gottes Allwissen und Allmacht vereinbar ist; und natürlich: Gott selbst.

Anders der Wille. Er ist die aktive Seite unserer Geistigkeit, und ihm sind keine Grenzen gesetzt. Sozusagen kann er, oder könnte jedenfalls, letztlich immer tun und lassen, was er will – was er selbst ganz allein will. Zwar ist er beeinflussbar von andern (insbesondere vom Intellekt, dessen aktive Seite er ja nur ist, weil er ohne ihn gar nicht da wäre), aber er ist dabei jederzeit mit der potentiell unendlichen Macht versehen, sich über jedweden äußeren Einfluß, auch über den stärksten des Intellekts, hinwegzusetzen. - Zu sagen, wie ich es gerade mit unbestimmter Einschränkung tat, der Wille sei fähig zu tun, was er will, ist natürlich eine grotesk unangebrachte Redensweise. Der Wille, auch der Cartesische, hat nicht selbst noch einmal einen Willen. Gemeint ist: Der Wille, das nach außen Wirksame unserer Geistigkeit, steht unter nichts, das ihn zwingen könnte.³ Der unendlich freie Wille, nicht der beschränkte Intellekt, ist das, worin Descartes zufolge unsere Gottesebenbildlichkeit besteht.

Wie sieht nun das Wechselspiel von Wille und Intellekt aus? Nun, wesentlich ist, daß allein der Wille die Entscheidung darüber trifft, welche unserer Gedanken wir als wahr akzeptieren und in unserem Handeln wirksam werden lassen. Gott hat es gnädigerweise so eingerichtet, daß der Wille eine starke Tendenz hat, sozusagen auf den Intellekt zu hören; wenn der Intellekt uns einsehen läßt, daß es widersinnig wäre, einen bestimmten Gedanken nicht zu akzeptieren (etwa, daß 17 eine Primzahl ist), dann wird unser Wille diesem Gedanken zustimmen, und das heißt: wir

³ Außer unter Gott natürlich, der Descartes zufolge schlicht und ergreifend alles kann, auch das uns Unvorstellbare bis hin zum mathematisch Unmöglichen: Er hätte es machen können, daß 2 plus 3 nicht gleich 5 wäre.

werden zu dem Urteil gelangen, daß 17 eine Primzahl ist. Je einsichtiger der Intellekt uns einen Gedanken macht, desto stärker die Neigung des Willens, ihm zuzustimmen. Anders gesagt: je besser die rationalen Gründe, etwas zu akzeptieren, desto stärker unsere Tendenz, es als wahr zu beurteilen. Aber das ändert für Descartes nichts daran, daß wir letzten Endes auch anders könnten: Wir können unsere Zustimmung, zumindest im Prinzip, wider alle noch so starken Vernunftgründe verweigern; letzten Endes können uns in unsern Urteilen und Handlungen für das offensichtlich Falsche und Schlechte entscheiden.

Der Wille ist also auf den Intellekt insofern angewiesen, als dieser ihm das gedankliche Material seiner Entscheidungen bereitstellt. Er ist in der gerade skizzierten Weise durch den Intellekt beeinflussbar, letztlich jedoch nicht unter dessen Diktat, sondern völlig frei. Der Einfluß verläuft auch in der andern Richtung. Der Intellekt wird in vielem durch den Willen dirigiert: dieser kann in Gedankengänge des Intellekts eingreifen, das Vorstellungsvermögen aktivieren und den Intellekt auf die Beschäftigung mit den entstandenen Vorstellungen hinlenken. Seine besondere Wichtigkeit liegt natürlich darin, daß er es ist, der schließlich unsere willentlichen Körperbewegungen auslöst.

Nach dieser kleinen Zwischenbetrachtung zu den beiden rein geistigen Grundfähigkeiten (Gedanken zu haben und Entscheidungen zu treffen) können wir uns einem fünften Aspekt von Emotionen zuwenden. Er betrifft eine charakteristische Einwirkung, die der körperliche Aspekt der Emotion auf den Geist hat. Mit ihr nähern wir uns der (meines Erachtens) ingeniosen Pointe der Cartesischen Konzeption.

(5) Die körperliche Seite der Emotion bewirkt nämlich nicht nur unwillkürliche körperliche Reaktionen und Dispositionen zu weiterem Verhalten, sondern sie wirkt auch auf den Willen ein. Ein wenig genauer gesagt: Sie macht den Geist dazu geneigt, genau dasjenige Verhalten zu wollen, auf das sie den Körper einstellt. Vermerken hier zunächst einmal: unser freier Wille steht nicht nur unter dem Einfluß des Intellekts und dessen Rationalität, sondern auch unter dem des Körpers, dieser rein physikalischen Maschinerie, die nichts weiter ist als eine Ansammlung materieller Partikel und mit Rationalität kategorial nichts zu tun hat. Der Wille folgt, im Standardfall, seiner natürlichen Veranlagung: In seinem Umgang mit dem Intellekt akzeptiert er das am besten Begründete; und in seinem Umgang mit dem Körper folgt er der heftigsten Gehirnaktivität, die ihm gerade widerfährt. Descartes' Auffassung läßt sich, stark vergrößernd, so veranschaulichen:

Die Welt ist so eingerichtet, daß viele unserer Nervenaktivitäten, die sich ins Gehirn fortpflanzen, nicht nur eine körperliche, sondern auch eine geistige/seelische Auswirkung haben. Sie setzen nicht nur, aus eigener Kraft, efferente Nerven-Aktivitäten in Gang, sondern beeinflussen auch den Willen -- und zwar dazu, just diesen körperlichen Gang zu unterstützen. Sie bringen den ganzen Menschen dazu, das auch zu wollen (willentlich zu unterstützen), was sein Leib sich ohnehin zu tun anschickt. Der Leib ist also mächtig, nicht nur in dem ihm eigenen Bereich letztlich mathematisch-physikalisch beschreibbarer Gesetzmäßigkeiten der materiellen Welt. Sondern auch in seinem Einfluß auf den Geist, auf den er durch gottgefügte und unergründliche Weisen einwirkt. – Wohlgemerkt, er wirkt auf beide Aspekte unserer Geistigkeit zugleich ein: dem Intellekt gibt er ein Signal, daß es sich in der Außenwelt (oder auch nur in ihm) so-&-so verhalte; den Willen beeinflusst er dazu, diejenigen körperlichen Aktivitäten mit geistiger Zustimmung und Unterstützung zu versehen, auf deren Gang er den Leib ohnehin bringt.

Der Intellekt ist nicht dazu angelegt, irgendetwas anderes zu tun, als das rational ab- und durchzuarbeiten, was ihm vorgesetzt wird. Er ist nicht die Instanz, die einen körperlich in Gang gesetzten Lauf der Dinge beeinflussen --verzögern oder gar verändern-- könnte. Nur der Wille kann so etwas. Zwar steht er unter dem starken Druck der natürlichen Gegebenheiten, sich dem Körper in emotional intensiven Situationen anzubequemen; und je intensiver die Emotionen, desto stärker ihr (von Gott so eingerichteter) Einfluß auf den Willen. Aber! Und zwar zweierlei. Aber. Erstens ist der Wille auch so eingerichtet, daß er auf bereits früher erreichte Ergebnisse seines Intellekt zurückgreifen kann, und nicht nur auf dessen momentane Gedanken. Und zweitens ist er frei, wie wir gehört haben. Und zu seiner Freiheit gehört es auch, sich den Auswirkungen der natürlichen Anlage und bisherigen Konditionierungen des Leibes zu widersetzen, gleichgültig, wie vehement sie ihm widerfahren. Und das kann insbesondere dann, wenn der Intellekt bereits einmal zu dem Ergebnis gelangt ist, daß die derzeitigen körperlichen Dispositionen (und die momentanen körperlichen Einflüsse auf den Willen) dem Überleben, Wohlbefinden oder der Selbstachtung des ganzen Menschen abträglich sind, in dem dieser Geist und sein Körper aufs innigste durchmischt („permixtus“) sind. – Betrachten wir, zur Veranschaulichung, noch einmal die Situation, in der auf jemanden wie uns eine Dogge zähnefletschend zurast, die ihm Angst einjagt. Was geschieht da, vom Standpunkt der Cartesischen Lehre aus gesehen?

Vielleicht so etwas wie dies. Dieser Mensch hat einen visuellen Eindruck, der einem ähnelt, den er früher schon einmal hatte, bevor er damals in die Wade gebissen wurde. Sein visueller Eindruck signalisiert dem Intellekt, aufgrund jener unvergessenen Erfahrung: *Körperliche*

Unversehrtheit, speziell Unterleibsbereich, ist gefährdet. Nun geschieht, über diesen wichtigen ersten Effekt hinaus, zweierlei: Der rein körperliche Aspekt dieses Eindrucks (nicht erst der Gedanke, den er auslöst) stellt, erstens, den Leib aufgrund der bisherigen Prägungen darauf ein, die Flucht zu ergreifen. Die Muskeln sind jetzt in Fluchtbereitschaft, wenn man so reden dürfte. Zweitens wirkt der visuelle Eindruck –indirekt zwar, aber beliebig heftig-- auf den Willen ein. Und zwar darauf, dem nachzugeben, worauf der Körper bereits eingestellt ist, wenn dem Intellekt in diesem Moment auch *Akute Gefährdung der körperlichen Unversehrtheit (speziell des Unterleibsbereichs)* signalisiert wurde. – Der Wille steht nun unter doppeltem Druck, sich dafür zu entscheiden, den Körper in Fluchtbewegung zu setzen. Der Körper schickt sich ohnehin zur Flucht an (und der Geist tendiert dazu, dem zu willfahren, was der Körper rein kreatürlich zu tun disponiert ist); und der Intellekt liefert ihm in diesem Moment die Information, daß Gefahr droht.

Kann ein Mensch, wie Descartes ihn konzipiert, sich in solch einer Situation zu etwas anderem als zur Flucht entscheiden? Der Körper drängt ihn, aufgrund des in der Vergangenheit Geschehenen, zu Fluchtverhalten; sein Verstand signalisiert ihm in diesem Moment: *Gefahr*. Beides zusammen zieht den Willen in diesem Moment in Richtung der Entscheidung: „Wir ergreifen die Flucht“. Und diese Entscheidung entspräche der natürlichen Einrichtung der Welt. Dieser Mensch, soweit ich ihn bisher geschildert habe, würde wegrennen.

Denken wir uns diesen Menschen nun einmal so, daß er sich irgendwann einmal grundsätzliche Gedanken gemacht hat. Insbesondere auch dazu, was ein Mensch in dieser Welt, in der er sich vorfindet, eigentlich ist. Worauf es ihm eigentlich ankommen kann und was er in ihr vermag, um sein Leben glücklich zu führen. Der Prinzessin Elisabeth von Böhmen, die ihn zum *Vivere beate* befragt hat, gibt Descartes im August 1645 brieflich folgende Auskunft: Zunächst einmal muß man sich darüber klar werden, um welches „Glück“ es hier nur gehen kann. Nämlich nicht um Glück im Sinne von „fortuna“, das von äußeren Dingen und Gegebenheiten abhängt, sondern nur um Glück im Sinne von „beatitudo“. Ich markiere diesen Unterschied mit der Rede von äußerem, im Gegensatz zu innerem Glück. Inneres Glück, *beatitudo*, erläutert Descartes als eine vollkommene Zufriedenheit des Geistes und innere Befriedigung, die gewöhnlich gerade nicht von denen besessen wird, die vom äußeren Glück begünstigt sind. Diese Geisteshaltung findet sich bei weisen Menschen, und sie erlangen diese oft auch trotz der Abwesenheit größerer Portionen äußeren Glücks. Descartes hat keine schlechte Meinung vom äußeren Glück oder gar Verachtung gegenüber denen, die es haben. Aber es ist für seine Gedanken über die richtige Lebensführung irrelevant – aus dem einfachen Grund, daß es nicht in unserer Macht steht, es zu erlangen. Gute Verhältnisse, in die wir geboren werden, robuste Gesundheit, einnehmendes

Aussehen und dergleichen mehr sind dem äußeren Glück zuträglich; aber sie hängen nur in beschränktem Maße von uns selbst ab. Äußeres (und für Descartes gehört ja auch der eigene Körper mit dazu) steht nur insoweit in unserer Macht, als unser Geist (unser Wille und Intellekt) es beeinflussen und steuern kann; und nichts steht *völlig* in unserer Macht außer unsern eigenen Gedanken – und damit meint Descartes insbesondere unsere Wünsche. Nur hier können wir ansetzen, um jene Zufriedenheit zu erlangen, in der inneres Glück besteht. Äußeres Glück sollten wir dankbar hinnehmen, wenn es uns widerfährt, aber nicht begehren. Es hängt nicht von uns ab.

Wer sich solche Gedanken macht, wird einsehen, daß es entscheidend für echtes Lebensglück ist, einen vernünftigen Umgang mit seinen eigenen Wünschen zu finden; er wird einsehen, wie nützlich es wäre, sie möglichst auf das zu beschränken lernen, was er aus eigener Kraft und ohne die Mithilfe äußerer Zufälligkeiten zuverlässig erreichen kann. Dies einzusehen mag leicht sein, aber es erfordert, wie er in einem andern Brief (an Pollot) schreibt, lange Übung und wiederholtes Darüber-Nachdenken, um es auch zu erreichen. Denn, so schreibt er, „unsere sinnlichen Wünsche und Emotionen sagen uns beständig das Gegenteil. Seit unserer Kindheit haben wir es oft erlebt, daß wir durch Weinen und Herumkommandieren unsere Kindermädchen dazu bringen konnten, uns zu gehorchen und die Dinge zu geben, die wir wollten, -- so oft, daß wir uns, ohne es zu bemerken, eingeredet haben, die Welt sei nur für uns gemacht und alles stehe uns zu“ (AT II 36).

Der Verstand dazu zu benutzen, unsere natürlichen Wünsche in vernünftiger Weise den Umständen anzupassen; sie auf diejenigen zu beschränken, die wir uns aus eigener Kraft erfüllen können -- dies ist der erste Schritt in Richtung auf ein glückliches Leben. Dazu gehört es auch, echtes von falschem Vergnügen zu unterscheiden. Das Merkmal der falschen Vergnügungen ist es, daß sie von Unruhe und Unlust begleitet werden und wir im Nachhinein Bedauern oder gar Reue verspüren. Insgesamt werden wir versuchen, es uns zueigen machen, unsern emotionsverursachten Wünschen nicht ohne weiteres nachzugeben, sondern bedenken, ob der Versuch, solch einen Wunsch zu verwirklichen, tatsächlich etwas ist, das wir tun *sollten*. Wenn der Verstand uns sagt, daß wir es tun sollten, dann bereitet es uns Befriedigung und Vergnügen, es zu tun – und wir werden es nie bereuen. Natürlich kann es sich dennoch herausstellen, daß es falsch war, was wir getan haben; unser endlicher Verstand ist fehleranfällig, insbesondere dann, wenn ihm –wie so oft im Leben—nicht viel Zeit bleibt, zu einem Ergebnis darüber zu kommen, was das Beste zu tun ist. Aber selbst wenn das Ergebnis falsch war: Wir müssen uns nicht vorwerfen, einfach nur triebhaft, oder gewohnheitsmäßig, oder sonstwie gedankenlos gehandelt zu haben. – Und genau darin besteht für Descartes Tugendhaftigkeit: in der entschiedenen Befolgung des

Entschlusses, vom eigenen Verstand in möglichst jeder Lebenslage den rechten Gebrauch zu machen, so gut man es in ihr vermag.

Zurück zu unserm armen Menschen, auf den eine Dogge zurast; den sein Körper auf Fluchtverhalten einstellt; dem sein Verstand unter dem Einfluß der körperlichen Seite der Emotion signalisiert: *Gefahr*, dessen Willen also in diesem Moment sowohl vom Körper, als auch vom Verstand in Richtung der Entscheidung zur Flucht gezogen wird. Wir hatten uns gefragt: Kann ein Mensch, wie Descartes ihn konzipiert, sich in solch einer Lage zu etwas anderm als zum Wegrennen entscheiden? Sie werden erraten, was Descartes' Antwort ist: Ja, er kann. Daß er es „prinzipiell“ kann, wissen wir, denn sein Wille ist jederzeit frei, sich auch den stärksten Einflüssen zu widersetzen. Aber wichtiger ist: Dieser Mensch kann --durch (wie wir heute vielleicht sagen würden:) intensives mentales Training-- die Fähigkeit erworben haben, auch mit heftigen Emotionen anders umzugehen, als ihnen nachzugeben. (Die naturwissenschaftlichen Hypothesen, die Descartes darüber entwickelt hat, wie es dem Menschen gelingen kann, die früher in seinem Gehirn vorhandenen neuronalen Verbindungen so verändern, daß er der Gefahr standhält und den Hund mit Entschiedenheit zu vertreiben versucht, lasse ich beiseite; ich bezweifle, daß sie sich stark von dem unterscheiden, was wir heute wissen.) – Der springende Punkt dabei ist der. Unser von der Dogge bedrohter Mensch mag inzwischen, seit seiner letzten schmerzhaften Begegnung dieser Art, zu der Einsicht (oder zumindest zur Überzeugung) gelangt sein, daß die angsterfüllte Emotion, die er naturgegeben in solch einer Lage hat, ihn nicht auf das Verhalten einstellt, das in dieser Situation das beste ist. („Um in sich Kühnheit zu entfachen, und die Furcht wegzunehmen, reicht es nicht, den Wunsch dazu zu haben. Vielmehr muß man sich daran machen, die Gründe, die Gegenstände oder die Beispiele zu betrachten, die einen davon überzeugen, daß die Gefahr nicht groß ist; daß immer mehr Sicherheit in der Verteidigung als in der Flucht liegt; daß man den Ruhm und die Freude, gesiegt zu haben, genießen wird und nicht die Reue und die Beschämung der Flucht zu erwarten hat“ *PA* 46, *AT* XI 363)

*

Nun sehen wir ein wenig deutlicher, wozu der Wille, Descartes zufolge, frei ist. Insbesondere dazu, sich selbst zu kultivieren, seine Entscheidungen (so weit, wie einer biologischen Kreatur möglich) vom Einfluß der Sinnesempfindungen und Emotionen unabhängig zu machen und stärker vom Intellekt abhängig. Der Wille ist frei dazu, möglichst guten Gebrauch von dem ihm mitgegebenen Verstand zu machen. Ihn zur Entfaltung kommen zu lassen, erst einmal zu einem

guten Verstand werden zu lassen; dann aber auch zum Einsatz zu bringen, wann immer er und der Verstand unter dem Eindruck zu heftiger Emotionen stehen.

Mit dem Bisherigen haben wir, so hoffe ich, genug an der Hand, um uns dem Kern der Cartesischen Überlegungen zum guten Leben zuzuwenden. Was können wir tun, um uns glücklich zu machen? Erstens, wie wir gesehen haben, unsere Wünsche so weit wie möglich unter die Kontrolle unseres Verstandes zu bringen. Die verbleibenden, sagen wir einmal „leidlich vernünftigen“, Wünsche bieten allein schon deshalb größere Aussicht darauf, weil sie weniger sind, aber insbesondere auch deshalb, weil sie von anderer Qualität sind: weil wir beim Versuch, sie zu befriedigen, viel weniger abhängig sind von äußeren Gegebenheiten, die wir nicht steuern können. – Doch Descartes bringt noch einen weiteren Gesichtspunkt des Glücks, der inneren Zufriedenheit, ins Spiel.

In den *Passions de l'ame* bemerkt Descartes im 152. Abschnitt mit der ihm eigenen Trockenheit, es sei einer der Grundbestandteile der Weisheit, zu wissen, in welcher Weise und aus welchem Grund man sich selbst achten kann. Seine Antwort möchte ich zitieren: „Ich bemerke nichts in uns, das uns einen angemessenen Grund geben kann, uns selbst zu achten – außer einer einzigen Sache: und zwar ist dies der Gebrauch unseres freien Willens und die Herrschaft, die wir über unsere Wollungen haben. Denn allein diejenigen Handlungen, die von dieser Entscheidungsfreiheit abhängen, sind es, für die wir mit vernünftigem Grund gelobt oder getadelt werden können; und diese Entscheidungsfreiheit macht uns in gewisser Weise Gott ähnlich, indem sie uns zu Herren unserer selbst macht – vorausgesetzt, wir verlieren nicht aus Feigheit die Rechte, die er uns gegeben hat“ (AT XI xxx).

Eine kleine Erläuterung sei angefügt: Achtung, auch die Selbstachtung, ist für Descartes etwas, zu dem Verwunderung bzw. Bewunderung („admiration“) gehört. In der Achtung wundern wir uns über (oder bewundern gar) den Wert der geachteten Sache, und diese Emotion, wann immer sie uns widerfährt, macht uns dazu geneigt, den Wert dieser Sache für noch größer zu halten, als unser Verstand ihn einschätzt. Deshalb ist es so wichtig, daß unsere Selbstachtung nicht auf schlechten Gründen basiert. Andernfalls stehen wir in Gefahr, in Hochmut zu verfallen: uns etwas auf Dinge einzubilden, die wir nur dem äußeren Glück verdanken. – Hochmut hat ein anderes Laster als Gegenstück: die falsche Demut. Auch sie ist eine Quelle falscher Selbstachtung. Wahre Selbstachtung hingegen beruht, nach Descartes, auf etwas, das er als *générosité* bezeichnet. Dieser terminus technicus wird manchmal als „Edelmut“ übersetzt. Das ist nicht schlecht, hat aber heute, nach meinem Eindruck, einen falschen Beiklang, den der

Selbstlosigkeit oder Bereitschaft zur Aufopferung. Ich ziehe es deshalb vor, den Cartesischen Fachbegriff ein wenig geistlos als „Generosität“ zu wiederzugeben. Nur denken Sie dabei bitte nicht an Spendierhosen. Was Descartes darunter versteht, ist dies. Er meint damit das an einem Menschen, auf Grund dessen er sich in dem höchsten Maße achten kann, in dem er sich legitimerweise selbst zu achten vermag. Er bestimmt die Generosität folgendermaßen: sie bestehe „allein darin, daß der Mensch zu einem erkannt hat, daß ihm wahrhaftig nichts selbst angehört als diese freie Verfügung über seine Wünsche (...) und daß er zum andern in sich selbst eine feste und beständige Entschiedenheit verspürt, von dieser Freiheit guten Gebrauch zu machen – d.h.: es niemals am Willen fehlen zu lassen, all das in Angriff zu nehmen und auszuführen, von dem er urteilen wird, es sei das Beste“ (PA 153, AT XI 446).

Man beachte: Der von Generosität beseelte Mensch kam nicht mit ihr in diese Welt. Hinter ihr steckt eine Leistung. Er mußte zunächst einmal eine Einsicht darüber gewinnen, wer und was er ist, was er vermag und wofür er Anerkennung verdienen kann (auch seine eigene). Außerdem muß er –auf solcher Einsicht aufbauend— eine bestimmte Entschiedenheit für sein künftiges Leben erlangt haben, feste Entschiedenheit darüber, wonach er sein Handeln ausrichten wird. Und schließlich muß er, um Generosität zu besitzen, diese Entschiedenheit auch in sich spüren. – Generosität ist gewiß nicht rasch zu erlangen; sie ist wohl eher eine von den Tugenden, die menschlicher Reife bedürfen. Doch wer sie erworben hat, dem kann dies auch nicht entgehen. Er kann sich nicht in ernsthaftem Zweifel darüber befinden, ob er sie besitzt oder nicht. Es gehört ja zu ihrem Besitz, diese grundsätzliche Entschiedenheit zu spüren. (Descartes bemerkt nebenher, daß dieses Gefühl des Besitzes jener besonderen Entschiedenheit sich oft in der äußeren Erscheinung eines Menschen widerspiegelt: in seinen Gesichtszügen, der Haltung, und so weiter.) Und das, vielleicht, Schönste an der Generosität, für den, der sie hat: Er kann die höchste Selbstachtung hegen, die einem Menschen (legitimermaßen!) möglich ist. Er hat das Zeug dazu, in höchstem Maße mit sich zufrieden zu sein; und da er in puncto äußeres Glück keine falschen Wünsche hegt, steht seiner vollkommenen Zufriedenheit, seinem glücklichen Leben, weniger im Weg als jedem Menschen, der sie nicht hat. Und zugleich hat Generosität es an sich, eine Selbstzufriedenheit zu bewirken, die nicht dazu tendiert, den Menschen überheblich oder auf die falsche Weise demütig zu macht. Wer sie erlangt hat, weiß, wie schwer es ist, sie zu erlangen (mithin wird er nachsichtig und tolerant denen gegenüber sein, die sie nicht erlangt haben); und er wird Selbstachtung haben, die ihn vor falscher Demut schützt.

Zum Schluß. Ich habe versucht deutlich zu machen, daß Descartes ein naturwissenschaftlich geprägtes Bild vom Menschen hat, in dem das unbegreifliche, aber unleugbare Einssein von

Körper und Geist im Vordergrund steht – und gerade nicht die substantielle Verschiedenheit der beiden. In seinen Überlegungen zum glücklichen Leben interessiert sich Descartes nicht vornehmlich für die Freuden des Geistes, sondern für die des ganzen Menschen. Die Emotionen sind für ihn allein schon deshalb etwas Gutes, weil sie Freuden spenden – und zwar nicht irgendwelche beiläufigen oder verachtenswerten, sondern einige der schönsten, die wir kennen. Auch sehr tiefe Emotionen sind nichts in sich schon Gefährliches oder gar Unvernünftiges. Emotionale Intensität ist nur da exzessiv, wo sie ins Kraut schießt und sich an ungeeigneten Objekten entzündet: den Dingen einen Wert oder Unwert beimißt, der einer Prüfung durch den Intellekt nicht standhielte. Aber viele –ja, die meisten-- unserer instinktiven affektiven Reaktionen sind goldrichtig, und wir sollten ihnen nachgeben und in vollen Zügen das blutvolle Glück genießen, das manche von ihnen uns ohne faden Beigeschmack oder spätere Reue gewähren. – Die Emotionen führen uns zwar, wie unsere Sinnesempfindungen auch, manchmal auf falsche Wege. Das tun sie, wenn unser Wille (seine sozusagen kreatürliche Seite) allzu rasch sein *Placet* gibt. Er beschließt dann, fast ausschließlich unter dem Einfluß körperlicher Reizungen: „Ja, das wird getan!“ oder „Ja, das ist wahr!“. Dann handelt und glaubt der Mensch übereilt – und läuft Gefahr, es später zu bereuen. Weil sich nicht mit seinem treuen Gefährten, dem Verstand, abgestimmt hat. Solche Fehlentscheidungen sowohl im emotionalen Handeln als auch im durch die Sinnesempfindung geprägten Für-wahr-Halten gibt es. Aber sie sind der Ausnahmefall. Gewöhnlich dürfen wir uns auf unsere unwillkürlichen Emotionen genauso verlassen wie auf unsere visuellen, olfaktorischen oder haptischen Sinnesempfindungen. Unsere körpergetränkten Emotionen sind, wenn ich Descartes recht verstehe, fast schon die Wertungen, zu denen sie Geist geneigt machen. Im Standardfall folgt auf die Emotion die entsprechende Wertung, die zum Handeln führt, so wie im Standardfall ein visueller Eindruck zu einem Urteil darüber führt, welche Form und Farbe das hat, was sich vor uns befindet. Und beides funktioniert oft genug gut genug. Aber manchmal eben nicht. Durch die Freiheit und die Trainierbarkeit unseres Willens ist uns aber die Möglichkeit verfügbar, diese natürlichen Gegebenheiten zum eigenen Besseren zu verändern.

Der Kern des glücklichen Lebens liegt in der Freiheit des Menschen. Für Descartes ist klar: Gott hat sie uns gegeben – und zwar in einem so ungeheuren Ausmaß, daß wir durch ihren Besitz (und nur durch ihn) eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm haben. In ihr liegt zunächst ein moralischer Auftrag (wenn ich Descartes recht verstehe; er selbst hat es so nicht gesagt): sie *gut* zu nutzen. Und darin wiederum ist der Auftrag eingeschlossen: ihn zu *nutzen*. Dies ist das erste und Wichtigste: ihn *überhaupt* zu nutzen und nicht auf irgendeine der vielen Weisen brachliegen und verkommen zu lassen, die uns Menschen natürlich sind, insbesondere dann völlig natürlich sind,

wenn wir einfach so mitschwimmen dürfen in angenehmen oder gut erträglichen Lebensgegebenheiten, in denen wir es uns auch ohne die anstrengenden Bemühungen sowohl unserer Willens- als auch unserer Verstandesmöglichkeiten leidlich behaglich einrichten können. Uns ist es gegeben, sie zu nutzen oder sie nicht zu nutzen. Wir können unsern Willen verkommen lassen zu einem willfähigen Mitspieler in den uns natürlich vorgegebenen Gegebenheiten. Wenn dies aufgrund eines auf Einsicht des Intellekts Entschlusses geschähe, wie gewisse Formen des Zen-Buddhismus und noch ältere Formen asiatischer Weisheitslehren dies predigen, dann wäre das für Descartes, so wie ich ihn zur Zeit verstehe, auch in Ordnung. Aber an derlei scheint er nicht gedacht zu haben. Sein Wort für das, was uns dazu bringen könnte, unsern freien Willen unfrei werden zu lassen, ist ein sehr hartes, ein so hartes, daß die deutschen und englischen Übersetzungen, die ich nachgeschlagen habe, es zu vermeiden versuchen. Es lautet: Feigheit (*lâcheté*). Ein Mensch, der seinen freien Willen verkommen läßt, entgibt sich einem Recht, das er hat. Für Descartes ist es das für das Menschsein charakteristische, grundlegende Recht, das uns von Gott gegeben wurde. Wir ändern, die wir seine Gottesbeweise nicht für überzeugend halten oder aus andern Gründen, oder grundlos, nicht an einen Gott glauben, könnten ihm aber dennoch darin zustimmen, daß unserer Entscheidungsfreiheit zu entsagen eine Form der Feigheit ist. Denn es heißt: in unserm Handeln *nicht* dem zu folgen, was wir (möglichst nach Einschaltung des Verstands) für das Beste halten. Schlicht kreatürliches Wollen gibt es naturgesetzlich gratis. Die Welt, mitsamt uns Menschen in ihr, ist schlicht so eingerichtet, daß uns dies-&das widerfährt und wir daraufhin das-&-jenes wollen. In diesen kleinen Randbezirk des Großen-Ganzen des natürlichen Weltgeschiebes einzugreifen ist so ziemlich alles, was wir in ihm unmittelbar bewirken können, weil wir nicht bloß Leiber sind, sondern Menschen.

*

Horazens beiläufige Wendung in einem seiner Briefe, „*sapere aude*“, wurde durch Kants Übersetzung berühmt: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“. Manche halten das für den Wahlspruch der Aufklärung. Descartes hätte dem zugestimmt, wie wir gesehen haben. Aber er dachte, in diesem Punkt, noch ein wenig tiefer. Wie es seine Art ist. Sein lateinischer Autor hätte geschrieben: „*velle aude*“: Trau dich zu wollen. First things first.