

Wie bereits angedeutet, soll unter der Form des Subjekts dessen erkenntnistheoretischer Status verstanden werden. Dies ist insofern begründet, als das (moderne) Subjekt vornehmlich als „Produkt“ erkenntnistheoretischer Überlegungen konstituiert wurde. Gemeint ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich René Descartes, der mit seinen „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ nicht nur den Ausgangspunkt der aufklärerischen Epistemologie gesetzt hat, sondern mit seinem „Cogito“ zugleich das (moderne) Denken über das Subjekt, so dass die Betrachtung der Subjektdiskurse auch nicht zufällig mit Descartes beginnt.

Zu berücksichtigen ist nun freilich, dass – wie ebenfalls bereits kurz angedeutet – im 20. Jahrhundert die Epistemologie zwar nicht vollständig aufgegeben wurde, wie Jürgen Habermas (1981) einst gefordert hatte, mit der Handlungstheorie (oder: dem Intersubjektivitätsparadigma) und der Gesellschaftstheorie aber eine Konkurrenz bekommen hat, die nicht mehr in der klassischen Subjekt-Objekt-Dichotomie wurzelt, sondern in der interaktiven Subjekt-Subjekt-Konstellation oder in der Dualität Subjekt-Gesellschaft. Dies hat einerseits Konsequenzen für das Verständnis des Subjekts, die nachstehend genauer zu problematisieren sind. Dies hat andererseits Auswirkungen, auf den Versuch, die Form des Subjekts als erkenntnistheoretischen Status zu begreifen. Streng genommen müssten bei der Formbetrachtung dann handlungs- und gesellschaftstheoretische Modelle schlichtweg ignoriert werden. Um dies zu umgehen, wird die Form des Subjekts konkretisiert mit dem Differenzpaar aktiv vs. passiv. Auf diese Weise können Erkenntnis-, Handlungs- und Gesellschaftstheorie gleichermaßen in den Fokus genommen werden, wobei sich die Begriffe der Aktivität und der Passivität ihrerseits noch einmal binnendifferenzieren. Genuin erkenntnistheoretisch bezieht sich die Differenz dann darauf, wie das Subjekt gegenüber seiner Außenwelt positioniert ist, genuin handlungstheoretisch darauf, wie das Subjekt in interaktiven Bezügen gesehen wird und genuin gesellschaftstheoretisch wie sich das Verhältnis Subjekt und Gesellschaft beschreiben lässt..

Um einen Wandel innerhalb der Formbestimmungen abzubilden, würde es zwar ausreichen, allein die unterschiedlichen Diskurse aufzuarbeiten. Es kann jedoch vermutet werden, dass Diskurse nicht autark gegenüber anderen gesellschaftlichen Feldern und zugleich in historische Kontexte eingebettet sind. Diese These soll hier nicht im Sinne einer marxistischen Geschichtsphilosophie als Determinations- oder Präjudizierungsthese verstanden werden, weil es zweifelsohne gute Gründe gibt, ein derartiges Geschichtsverständnis zu

kritisieren oder abzulehnen (vgl. etwa Popper 1960/2003 aus liberalistischer und Castoriadis 1984 aus neo-marxistischer Sicht). Dennoch bleibt an der marxischen Einsicht richtig, dass sich Zusammenhänge zwischen verschiedenen Diskursen oder gesellschaftlichen Feldern konstatieren lassen. Diese sind dann allerdings dem Anspruch nach nicht objektiv, sondern ihnen haftet das Moment der Arbitrarität und Selektivität an. Dies kann jedoch für jegliche Geschichtsbeschreibung gelten oder wie Egon Friedell einst anmerkte: „Wir gelangen demnach zu dem Resultat: sobald die referierende Geschichtsschreibung versucht, eine Wissenschaft zu sein, hört sie auf, objektiv zu sein, und sobald sie versucht, objektiv zu sein, hört sie auf, eine Wissenschaft zu sein.“ (Friedell 1927-31/2009: 26; vgl. auch Rusch 1987). Ob dieser Skeptizismus in Bezug auf die Geschichtswissenschaft berechtigt ist oder nicht, kann hier nicht erörtert werden. Er soll allerdings insoweit übernommen werden, als im Folgenden kein exaktes und umfassendes historisches Wissen ausgebreitet, sondern anhand einiger (ausgewählter) Stichworte über die historischen Kontexte der jeweiligen Autoren oder Paradigmen informiert werden soll, um eine Einordnung dieser Autoren und Paradigmen zu vereinfachen. Der besondere Fokus liegt dabei auf der seit dem 17. Jahrhundert mit der Aufklärung einsetzenden Demokratieentwicklung oder stärker auf das Subjekt bezogen: Auf dessen Möglichkeiten einer aktiven Bezugnahme auf die materielle und soziale Umwelt, und damit: dessen Möglichkeiten der Emanzipation. Wie sich dann zeigen wird, lassen sich insbesondere im 20. Jahrhundert die gesellschaftstheoretischen Subjektmodelle als pessimistische Variante einer historischen Entwicklung lesen, die triumphal in der Aufklärung begann, mit der Französischen Revolution aber in einer Gesellschaft endete, die den einstigen Versprechen auf Freiheit und Gleichheit nicht stand hält. Das Subjekt als Legitimationsquelle modernen Wirtschaftshandelns und politischer Entscheidungen scheint eine gesellschaftliche Ordnung etabliert zu haben, die sich seiner Kontrolle entzieht. Dennoch ist ein pessimistischer Blick auf das 20. Jahrhundert nicht die einzige Möglichkeit, die Geschichte des Subjekts zu erzählen. Vielmehr ist ein Diskurs um das Subjekt entfacht worden, der dieses auf der einen Seite durch die Gesellschaft entmündigt sieht. Auf der anderen Seite wird daran festgehalten, dass das Subjekt es ist, das für diese Gesellschaft aus freier Entscheidung verantwortlich ist und seinen aktiven Gestaltungsraum trotz der Schreckenserfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht verloren hat. Die nachfolgenden Seiten treten den Versuch an, diesen Diskurs innerhalb der verschiedenen Diskursregionen der Epistemologie, der Gesellschaftstheorie und der Handlungstheorie und dessen wesentliche Argumente nachzuzeichnen.

2.1 Das 17. Jahrhundert

Der chronologische Ausgangspunkt der Untersuchung ist das 17. Jahrhundert. Dies ist zum einen ideengeschichtlich dadurch begründet, dass im 17. Jahrhundert mit René Descartes das Subjekt der Moderne (einschließlich der damit verbundenen Probleme) die Agenda des philosophischen Denkens betritt. Dies lässt sich aber zum anderen historisch begründen, weil das 17. Jahrhundert erstaunliche Parallelen zur Gegenwart aufweist. Wie Timothy

Brook (2009) nachweist, fällt erstens in das 17. Jahrhundert der Beginn des Prozesses, der ab dem 20. Jahrhundert als Globalisierung bezeichnet wird. Brook konzentriert sich bei seinen Recherchen hauptsächlich auf die Niederlande, die zu dem Zeitpunkt ihre Unabhängigkeit von Spanien erlangt haben, und zeigt auf, welche globalen Handelsnetzungen sich von dort über den gesamten Erdball erstrecken. Haupthandelspartner war damals China bzw. der asiatische Kontinent. Und wenngleich die chinesische Politik stärker protektionistische Züge annahm, als dies in der Gegenwart der Fall ist, so fand dennoch nicht nur ein Handelsaustausch statt, sondern auch ein kultureller, der sich vornehmlich in einer Adaption chinesischen Lebensstils in Europa und der Aufnahme chinesischer Motive in die Malerei (an der Brook seine Untersuchung aufhängt) kristallisierte. Während die Europäer unter anderem stark an chinesischem Porzellan interessiert waren, richteten die Chinesen ihr Hauptaugenmerk auf Silber, was die Bezeichnung „Globalisierung“ für die in Frage stehende Epoche rechtfertigt. Silber wurde insbesondere auf den amerikanischen Subkontinenten abgebaut – bekanntermaßen einhergehend mit brutaler Unterdrückung und Ausbeutung der indigenen Bevölkerung –, so dass tatsächlich Handelsgüter rund um den Globus verschifft wurden. Nun hatte es überregionale Handelsbeziehungen freilich auch schon vor dem 17. Jahrhundert gegeben (zu denken ist etwa an das Handelsnetz der Medici). Timothy Brook (Ebd.: 27) urteilt jedoch: „Immer mehr Menschen betrieben Geschäfte mit anderen, deren Sprache sie nicht kannten und deren Kultur ihnen völlig fremd war. [...] Die Zeit der flüchtigen Bewegungen war weitgehend vorbei. Im 17. Jahrhundert verstetigten sich die Kontakte zwischen den Kontinenten.“

Eine zweite auffällige Parallele ist die Ausbreitung von Kommunikationsmedien im 17. Jahrhundert (vgl. Würzler 2009). Gemeint sind hiermit die Entfaltung eines Zeitungs- und Zeitschriftenmarktes und die zunehmende Bedeutung von Büchern, die nicht zuletzt durch die Erfindung der Buchpresse bereits im 15. Jahrhundert durch Johannes Gutenberg ermöglicht wurde. Besonders interessant sind die Zeitschriften, die vielfach Zuschriften der Leserschaft abdruckten und die dadurch – wie Würzler (Ebd.: 49) anmerkt – „zweifelloso das interaktivste Medium vor dem Internet“ waren. Für die gesellschaftliche und politische Entwicklung spielte freilich die wachsende Buchkultur eine bedeutende Rolle. Nicht nur zirkulierten durch die Rezeption von Büchern philosophische, wissenschaftliche, theologische und politische Ideen, es entstanden quasi um die Bücher herum Institutionen, die zu einem wesentlichen Träger aufklärerischen Gedankenguts wurden: Salons, Debattierclubs, Lesegesellschaften und Kaffeehäuser (letztere nicht unabhängig von globalen Handelsbeziehungen) (vgl. Körber 2006: 185 ff.). Diese Institutionen zeichneten sich durch eine (dem Anspruch nach) ständeübergreifende (weniger: geschlechterübergreifende) Zusammensetzung und eine hohe Diskussionskultur aus. Sie bildeten den Kern einer bürgerlichen Öffentlichkeit, von der Jürgen Habermas (1962/1996: 119) behauptet: „In der bürgerlichen Öffentlichkeit entfaltet sich ein politisches Bewusstsein, das gegen die absolute Herrschaft den Begriff und die Forderung genereller und abstrakter Gesetze artikuliert, und schließlich auch sich selbst, nämlich öffentliche Meinung, als die einzig legitime Quelle dieser Gesetze zu behaupten lernt.“ Und wenngleich das Ideal der ständeübergreifenden Zusammensetzung der oben genannten Institutionen der Realität nicht standhält, so kann doch behauptet

werden, dass im Zusammenspiel zwischen der Ausbreitung von Kommunikationsmedien und Institutionen, die sich um diese Medien herum konstituieren, tatsächlich der Gedanke einer öffentlich-demokratisch kontrollierten Machtausübung entsteht, der die politische Entwicklung Europas im weiteren Verlauf entscheidend beeinflussen wird.

Flankiert wird dieser Prozess durch einen bürgerlichen Lebensstil, der sich durch Privatheit und Individualisierung charakterisiert und der sicherlich mit der liberalistischen Idee eines autonomen Staatsbürgerpublikums korrespondiert. Manifestiert wird dieser Lebensstil unter anderem in einer Veränderung der Wohnsituation: „Es handelt sich hier um einen fundamentalen Vorgang in der Entwicklung des bürgerlichen Wohnens: um die Trennung von Wohn- und Arbeitsbereich als Ausdruck einer spezifischen Privatheit, die sich gegenüber den profanen, notwendigen Dingen der Ökonomie abgrenzt und einen eigenen Raum gegenüber dem öffentlichen und der mit ihm verbundenen sozialen Kontrolle beansprucht.“ (Roeck 1991: 21) Gleichzeitig findet, wie Norbert Elias (1969/1994) herausgearbeitet hat, eine Internalisierung von Verhaltenskontrollen statt, die sich im Lebensstil niederschlägt und die zu einem veränderten Verhältnis der Menschen untereinander führt: „es wird freier von momentanen Emotionen: es psychologisiert sich.“ (Ebd. Bd.2: 372) Zusammengefasst können die Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit und eines Individualisierungsprozesses als begünstigende Hintergrundfolie für die Thematisierung des Subjekts begriffen werden. Dieses sollte schließlich erstens dem autonomen Bürger zugrunde liegen (oder anders herum: der autonome Bürger drängt auf eine Subjektphilosophie) und zweitens macht die Entdeckung der Privatheit das Subjekt zu einem neuartigen Untersuchungsgegenstand, an dem ausgewiesen werden muss, dass es tatsächlich zu einem individualistischen Lebensstil jenseits sozialer Kontrolle befähigt ist, ohne dass es zu (bürger-)kriegsähnlichen Zuständen kommt, die im 17. Jahrhundert Thomas Hobbes in seinem Naturzustandsmodell thematisiert.

Die Kontrastfolie für einen solchen Zustand waren die Religionskriege dieser Zeit, allen voran der Dreißigjährige Krieg (vgl. Kampmann 2008). Wenngleich es in diesem Krieg auch um Erbfolgen, Rechtsansprüche, territorialen Einfluss und Besitztümer ging, war dieser Krieg oberflächlich religiös motiviert. Als Hauptkontrahenten traten der Protestantismus und die katholische Kirche auf. Und noch etwas charakterisiert diesen Krieg. Wenngleich er hauptsächlich auf dem Gebiet des damaligen deutschen Reichs ausgetragen wurde, war es ein europäischer Krieg, der sich aus diversen Konflikten an unterschiedlichen Orten Europas entwickelt hat und schließlich in einer Katastrophe endete, die Egon Friedell (1927-31/2009: 487) mit den Worten zusammengefasst hat: „Unter den vielen langen und sinnlosen Kriegen, von denen die Weltgeschichte zu berichten weiß, war der Dreißigjährige Krieg einer der längsten und sinnlosesten, wahrscheinlich gerade darum, weil er so sinnlos war.“

Das 17. Jahrhundert hat nun allerdings auch einen gravierenden Unterschied zur Gegenwart: Es ist, trotz der Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges, ein optimistisches Jahrhundert, das sich – wohl auch als Reaktion auf den Krieg – von religiösem oder kirchlich-dogmatischem Denken zu emanzipieren beginnt und religiöse Toleranz einfordert (etwa Locke 1685/1957). An die Stelle der göttlichen Offenbarung tritt „das natürliche Licht der Vernunft“, so dass dieses Zeitalter auch als „enlightenment“, „l'âge des lumières“ oder

als „el siglo des luces“ (vgl. Schneider 2004: 16) bezeichnet wurde bzw. wird. Dies betrifft natürlich die Stellung religiösen Denkens, trifft aber im Zusammenhang damit auch auf andere Bereiche zu: Naturwissenschaften, Menschenbild, Moral und Politik. In den Naturwissenschaften dominiert ein mechanistisches Weltbild, das unter anderem Descartes stark mitgeprägt hatte und das dazu führte, den menschlichen Körper oder die Dinge der Außenwelt mit einem rein medizinischen oder physikalischen Blick zu betrachten. Weder der Mensch als Naturwesen noch die Natur galten länger als zweckgerichtet und konnten so mittels wissenschaftlicher Methoden beschrieben werden, die auf die Annahme animistischer oder spiritueller Kräfte verzichteten. Für die Entwicklung der Medizin zweifelsohne ein gewichtiger Fortschritt, der allerdings den Preis zu zahlen hatte, dass mit ihm das berühmte Leib-Seele-Problem die Agenda philosophischen Denkens betrat, das die Diskussionen im 17. Jahrhundert beschäftigte: Wenn der Mensch als Naturwesen rein mechanistisch zu beschreiben und erklären ist, wie ist dann das Verhältnis dieses Wesens zu mentalen Eigenschaften (Bewusstsein) zu verstehen? Dass diese mentalen Eigenschaften das 17. Jahrhundert bewegt haben, macht der Terminus „natürliches Licht der Vernunft“ deutlich, der moralisch und politisch impliziert, dass grundsätzlich alle Menschen unabhängig ihres Standes vernunftbegabt sind und damit auch gleichermaßen Anspruch auf politische Teilhabe einfordern können. Nun ist die Demokratie zwar keine Erfindung des 17. Jahrhunderts, das philosophische Weltbild dieser Zeit drängte jedoch dahin, sich die Demokratie neu anzueignen. Und dieses Drängen kann als einer der starken Impulse für die Hinwendung zur Subjektphilosophie gelesen werden, denn, so kann vermutet werden: Ohne Subjekte macht die Demokratie keinen rechten Sinn.

2.1.1 Unhintergebarkeit des Subjekts

René Descartes beginnt seinen „Discours de la méthode“ mit den Worten: „Der gesunde Menschenverstand ist die bestverteilte Sache der Welt“. (Descartes 1637/1990: 3) Nun braucht hier nicht zu interessieren, dass der Begriff des „gesunden Menschenverstandes“ seitdem (und insbesondere nach dem Holocaust) nicht mehr unkritisch verwendet werden kann. Interessant ist vor allem der zweite Teil der Aussage. Er zielt darauf ab, dass die Vernunft (gesunder Menschenverstand) grundsätzlich allen Menschen gleichermaßen zukommt und diese Annahme wird schließlich zu einem bedeutenden Argument für die formalrechtliche Gleichstellung jenseits der sozialen Herkunft. Zwar macht Max Horkheimer (1927/1987) Zweifel an der Aussage geltend, Descartes sei der Begründer der neuzeitlichen Philosophie. Dagegen kann allerdings konstatiert werden: Das cartesianische Cogito ist der Ausgangspunkt für die moderne Diskussion um das Subjekt und dessen politisch-moralische Implikationen. Gedacht war dieses Cogito nun allerdings hauptsächlich als Figur der Erkenntnistheorie – eine elaborierte Moraltheorie oder Ethik hat Descartes nicht vorgelegt¹ – oder genauer: der rationalistischen Erkenntnistheorie, die bezogen auf die hier zugrunde

1 Überlegungen zur Moral finden sich in Descartes (1637/1990: 37ff.)

gelegte Leitunterscheidung deutlich dem Pol der Aktivität zuneigt, so dass Descartes hier als Vertreter eines aktiv gedachten Erkenntnissubjekts präsentiert werden soll.

Hintergrund für die cartesianische Philosophie ist zum einen die Renaissance des antiken Skeptizismus (vgl. Ricken 1994; Perler 2003) und zum anderen die rasante Zunahme naturwissenschaftlichen Wissens, an der Descartes durchaus seinen Anteil hatte (vgl. Perler 2006). Ziel der cartesianischen Philosophie war es, einen sicheren Maßstab zu generieren, mit dem entschieden werden konnte, welches Wissen als wahr bezeichnet werden kann. Die Methode, um dieses Ziel zu erreichen, war der radikale Zweifel. Sollte dieser zunächst nur gegen Aberglaube und Vorurteile in Stellung gebracht werden, weitet Descartes dessen Reichweite in seinen „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ (Descartes 1641/1994) so aus, dass nicht weniger als alles auf dem Spiel steht. War der griechisch-antike Skeptizismus noch vor allem ein Lebensstil, der durch die Urteilsenthaltung zu einem glücklichen Leben führen sollte, und war diese Urteilsenthaltung noch eine Begrenzung des Skeptizismus, der eine totale Negation der Existenz der Außenwelt verhinderte, so radikalisiert Descartes den Zweifel und erhöht damit den Anstrengungsbedarf, den Skeptizismus zu überwinden. Denn den Skeptizismus zu überwinden, war schließlich das Ziel der cartesianischen Philosophie, sollte doch ein Fundament für wahres Wissen gefunden werden. In diesem Sinne war Descartes auch kein Skeptizist: Der radikale Zweifel ist als Methode zu verstehen, sich den argumentativ stärksten Opponenten zu suchen, diesen zu widerlegen und anschließend die eigene Position als begründet anzunehmen. Descartes selbst weist darauf hin, dass es ihm „nicht auf ein Handeln, sondern nur ein Erkennen ankommt“ (Ebd.: 16) und er macht damit deutlich: Der Skeptizismus ist nicht alltagstauglich, sondern eben eine wissenschaftliche Methode (vgl. auch Descartes 1644/1992: 1).

Nun wäre es ein kaum einlösbares Unterfangen, jeden Wissensinhalt einzeln auf seinen Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Zudem wäre es ein Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt wäre: Schließlich soll der Maßstab für Wahrheit erst gefunden werden. Descartes zielt mit seinem Zweifel daher auf die unterschiedlichen Wissensarten, die bezüglich ihrer Gewinnung qualifiziert werden. Zunächst betrachtet Descartes jenes Wissen, das über die Sinne vermittelt ist. Zwar räumt Descartes freimütig ein, dass der Großteil des Wissens über diese erworben wird, er konstatiert jedoch, dass unsere Sinne uns zuweilen täuschen. Das antike Beispiel dafür ist etwa die wahrnehmbare Krümmung eines geraden Stabes, der in ein durchsichtiges Behältnis mit Wasser gesteckt wird. Zwar kann diese Täuschung aufgeklärt werden, indem etwa mit der Hand der Stab abgetastet wird. Allerdings gibt es keine Garantie bzw. keinen Maßstab zur Beurteilung dafür, dass diese taktile Sinneserfahrung täuschungsfrei oder gegenüber der optischen Sinneserfahrung täuschungsfreier ist. Aber mit einem solchen möglichen Argument begnügt Descartes sich auch nicht. Er macht, um die Sinneserfahrung als Quelle wahrer Aussagen vollständig zu disqualifizieren, sein Traumargument geltend. Träumend stellen wir uns unwahrscheinliche Dinge vor, wie etwa, wir wären Napoleon oder könnten (ohne Hilfsmittel) fliegen. Während wir dies träumen, kommen uns solche Dinge real vor, so dass nicht einwandfrei entschieden werden kann, ob wir uns in einem Schlaf- oder einem Wachzustand befinden. Selbstverständlich geht Descartes nicht davon aus, wir würden in einem permanenten Traumzustand verharren

und alle Erkenntnisse wären bloße Phantasiegebilde. Es ist ihm nur darum zu tun, zu zeigen, dass es (widerspruchsfrei) möglich ist, anzunehmen, Traumobjekten könnte der gleiche Realitätsstatus zukommen wie Objekten der Sinneserfahrung und andersherum. Wir könnten uns also bezüglich unserer Sinnesdaten täuschen, das heißt, wir träumen sie nur. Mit diesem Theoriemanöver ist nun nicht nur eine allgemeine Skepsis gegenüber unseren Sinnen formuliert: Die Objekte der Sinneserfahrung stehen damit ebenfalls zur Disposition. Wenn die Möglichkeit besteht, dass unsere durch die Sinne vermittelten Verstandesinhalte bloße Phantasieprodukte sind, dann beziehen sie sich auch nicht auf äußere, denkunabhängige Objekte. Anders formuliert: Descartes zerschneidet das Band zwischen Subjekt und Objekt und legt so einen reinen, objektunabhängigen Bewusstseinsbegriff frei. Übersehen werden darf allerdings nicht, dass das Traumargument eben „nur [eine, R.B.] explikative, nicht demonstrative Funktion“ (Röd 1999: 58) hat.

Wenn nun jegliche Sinneserfahrung als Quelle wahrer Aussagen diskreditiert ist, verbleiben immer noch jene Wissensinhalte, die explizit unabhängig von der Erfahrung generiert werden: die mathematisch-logischen Wissensinhalte. Diese gelten seit der Antike als sicheres Wissen, gerade weil sie empirieunabhängig sind oder eben den Status einer definitorischen Wahrheit (Nominaldefinition) haben. Und auch Descartes (1628/1993) macht bezüglich dieser Einordnung mathematisch-logischen Wissens keine Ausnahme. Dennoch weitete er seine skeptische Methode auch auf diese Wissensinhalte aus. Er bedient sich dazu der Annahme eines trügerischen, bösartigen Gottes. Dieser, so Descartes, könnte uns glauben machen, die Sätze der Mathematik seien wahr, während tatsächlich unsere Mathematik falsch ist. Und da die Annahme eines solchen trügerischen Gottes widerspruchsfrei ist, hat Descartes damit die radikalste Form der Skepsis erreicht: Alles Wissen könnte falsch sein und es gibt streng genommen überhaupt keine Sicherheiten. Er hat methodisch erreicht, was er erreichen wollte. Er hat sich mit seiner Skepsis den denkbar stärksten Opponenten aufgebaut, weil nunmehr kein Wissen beanspruchen kann, wahr zu sein.

Er hat allerdings nicht jeglicher Gewissheit den Boden entzogen. Zu fragen wäre angesichts der radialen Skepsis: Wird der Sinn der Skepsis nicht selbst zweifelhaft, wenn jegliche Evidenz verloren geht? Wird mit der denkbar radikalsten Form der Skepsis nicht die Möglichkeit des Zweifels selbst zweifelhaft? Die Antwort auf diese Fragen führt argumentationslogisch zum cartesianischen Cogito. Die Gewissheit wird nämlich keineswegs vollständig suspendiert, sie wird nur auf eine psychologische oder subjektinterne Form der Gewissheit reduziert. Angezweifelt wird nur der objektive, realitätskorrespondierende Wahrheitsgehalt sowohl empirischer als auch logischer Aussagen. Als subjektinterne Gewissheiten bleiben sämtliche Wissensinhalte ein psychologisches Faktum, das nicht sinnvoll bezweifelt werden kann. Anders formuliert: Dass ich glaube, hier zu sitzen und zu schreiben, kann ich nicht bezweifeln, wenn ich dies tatsächlich glaube. Dass ich realiter hier sitze und schreibe, das kann und muss ich nach der cartesianischen Methode als unsicheres Wissen zurückweisen. Descartes hat also mit seiner skeptischen Methode die Existenz der Außenwelt „eingeklammert“, er hat aber gleichzeitig ein Bewusstsein gewonnen, dessen Inhalte als gesichert gelten können. Mit den Worten Descartes: „Indem wir so alles irgend Zweifelhafte zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können

wir leicht annehmen, dass es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; dass wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, dass wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, dass das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich (*ego cogito, ergo sum*) die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse, die sich jedem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet.“ (Descartes 1644/1992: 2)

Was bedeutet dies für die Subjekttheorie? Descartes Subjektbegriff sieht explizit von körperlichen Attributen ab und begreift das Subjekt einzig als intellektuelles Prozessieren (gemeint sind: Einsehen, Wollen, Einbilden und Wahrnehmen). Problematisch ist daher nur ein möglicher Bezug der Denkinhalte auf eine subjektunabhängige Wirklichkeit. Rein subjektinterne Vorstellungen können nicht falsch sein oder, weil sie nicht falsch sein können, verfehlen sie jede Wahrheitsfunktion und entziehen sich skeptischen Einwänden (vgl. dazu auch Davidson 2004, der freilich keine cartesianische Position einnimmt). Erkenntnisse basieren dann konsequenterweise nicht so sehr auf einem Affiziert-Werden durch außenweltliche Objekte (wenngleich auch Descartes der Erfahrung einen bedeutenden Stellenwert einräumt, vgl. Perler 2006), sondern sie sind „eine Einsicht einzig und allein des Verstandes [...]“. (Descartes 1641/1994: 27) Überspitzt formuliert bzw. Kant vorwegnehmend: Das Subjekt ist konstitutiv für die Erkenntnis.

Der Schnitt, den Descartes mit seiner Methode zwischen das Subjekt und der Außenwelt gelegt hat, produziert nun zwei Anschlussprobleme. Wird Descartes zugestanden, dass er mit seinem *Cogito* ein sicheres und fundierendes Wissen gefunden hat, stellt sich die Frage, was mit diesem Wissen in Bezug auf wissenschaftliche Erkenntnisse über die Welt, um die es Descartes geht, erreichbar ist. Bislang ist möglicherweise plausibel geworden, dass jegliche Bewusstseinsinhalte notwendig wahr sind, solange sie bewusstseinsintern gehandelt werden. Erkenntnisse über die Welt setzen aber einen Bezug zu dieser voraus, den Descartes preisgeben musste, um sein *Cogito* herleiten zu können. Er braucht eine Zusatzannahme, die eine Subjekt-Objekt-Korrespondenz ermöglicht und findet diese in Gott. Dieser, so Descartes, sei keineswegs jener böse Schöpfergott, den Descartes methodisch unterstellt hatte, sondern aufgrund seiner Allmächtigkeit gutmütig (zum Gottesbeweis und zur Gottesidee vgl. Oeing-Hanhoff 1997), so dass der Grund für den Zweifel an den mathematisch-logischen Wahrheiten aufgehoben ist. Und nicht nur dies. Auch der Zweifel an der Sinneserfahrung wird durch die Gutmütigkeit Gottes irrelevant, weil dieser Gott als Schöpfergott die vom Subjekt wahrgenommene Realität geschaffen hat, diese also existiert und vom Subjekt klar und deutlich wahrgenommen werden kann.² Wenn das Subjekt, so die Konsequenz aus diesen Annahmen, zwar erkenntniskonstitutiv ist, ist es dies nicht in einem absoluten Sinne. Es bedarf einer intermediären Entität, die den Erkenntnisprozess flankiert. Dies meint nicht, dass der Mensch nicht frei wäre (vgl. Descartes 1644/1992: 12) und Irrtümer nicht ihm (bzw. seinem verstandesverzehrendem Willen) anzulasten seien (vgl. Ebd.: 11). Dies meint aber, dass ohne Gott ein außenweltkorrespondierender Wahrheitsbezug den skeptizistischen Einwänden nicht standhalten könnte.

2 Eine ähnliche Theoriearchitektur findet sich bei Berkeley (1710/1979).

Das zweite Anschlussproblem an den Begriff des Cogito ist der Leib-Seele-Dualismus. Der radikale Schnitt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen *res cogitans* und *res extensa*, betrifft nicht nur die Außenwelt, er bezieht sich auch auf den menschlichen Körper. Dieser gehört als ausgedehnte Substanz schließlich per *definitionem* nicht zum Subjekt, sondern ist dessen Außenwelt. Wie kann dann aber per Verstandesentschluss das Subjekt seinen Körper zu spezifischen Handlungen animieren? Und wie sind etwa Bewusstseinsstörungen aufgrund körperlicher Zustände (z. B. Fieber) zu erklären? Die Antwort auf diese Fragen lautet: Der menschliche Körper unterscheidet sich von den unbelebten Gegenständen der Außenwelt. Er bzw. die Zirbeldrüse (vgl. Descartes 1649/1996) ist der Sitz der unsterblichen Seele (*res cogitans*) und dieser Umstand erklärt, wieso mentale und körperliche Zustände korrelieren können, wie Descartes ausführlich am Beispiel von Leidenschaften wie Liebe, Begehren, etc. demonstriert. Descartes konnte mit dieser „Lösung“ des Problems an seinem mechanistischen Körperverständnis festhalten und, was aufgrund der religiösen Verhältnisse seiner Zeit politisch nicht unwichtig war, die Idee der Unsterblichkeit der Seele bewahren. Aus heutiger Sicht auf den ersten Blick problematisch an dieser Lösung ist freilich die Annahme einer unsterblichen Seele, die zudem in der Zirbeldrüse lokalisiert sein soll.³ Empirisch ist das naturwissenschaftliche Menschenbild Descartes überholt. Geblieben ist der philosophische Cogitobegriff, der mit dem Problem des Leib-Seele-Dualismus behaftet bleibt. Dennoch: Descartes hat einen Subjektbegriff offeriert, der das neuzeitliche Denken über das Subjekt stark geprägt und dem bürgerlichen Selbstverständnis während der Aufklärung die philosophische Fundierung gegeben hat. Denn das Subjekt bei Descartes ist nicht nur ein Begriff, der auf die gleiche Vernunftbegabung aller Menschen verweist und damit die Forderung nach „Egalité“ rechtfertigt. Er ist auch ein Begriff, der wesentlich die Freiheit und Aktivität des Subjekts pointiert. Der Verstand kann sich mittels Kreativität über ihm inhärente Vorstellungen hinwegsetzen und Phantasiegebilde produzieren, und der Verstand ist in Form eines frei gedachten Willens der Urheber unserer Handlungen, für die wir dann konsequenterweise auch selbst verantwortlich sind (Begründung des bürgerlichen Rechtsverständnisses). Diese Willensfreiheit bedeutet allerdings erkenntnistheoretisch nicht, dass das Subjekt im Erkenntnisprozess voluntaristisch agieren könnte (vgl. Halbach 2002). Gemäß dem *Credo* Descartes, Erkenntnisse sind dann wahr, wenn sie klar und distinkt erkannt werden können, können wir nicht umhin, ihnen entsprechend zuzustimmen, wenn wir sie klar und distinkt erkennen.

Descartes wurde angeführt als exemplarischer Vertreter eines aktiven Erkenntnis-subjekts. Zwei Momente werden dabei im Sinne der Überspitzung ignoriert. Zum einen wird die Stellung Gottes ausgeblendet. Es könnte argumentiert werden, die Aktivität des Erkenntnissubjekts schrumpfe auf ein Minimum zusammen, da es doch Gott ist, der einen außenweltkorrespondierenden Bezug überhaupt erst ermöglicht. Die Aktivität des Subjekts wäre dann eine eingerahmte. Nun könnte Descartes zwar erwidern, er schreibe Gott den Entschluss zu, dem Subjekt Freiheit zu gewähren und er postuliert an mehre-

3 Leibniz (1710/1985) wird auch im Fall des Leib-Seele-Dualismus Gott bemühen, der eine prästabilisierte Harmonie zwischen Leib und Seele inklusive einer Prädestination installiert hat.

ren Stellen die Willensfreiheit des Subjekts. Er lastet damit Erkenntnisirrtümer diesem an, so dass Gott, metaphorisch gesprochen, eher die Stellung eines Fangnetzes hat, das Subjekt aber eigenständig und aktiv den Balanceakt der Erkenntnis durchführen muss. Die Einwände werden dadurch jedoch nicht in toto entkräftet, um aber einen – ganz im Sinne Descartes – distinkten Begriff der Aktivität zu gewinnen, soll diese Diskussion hier ausgeblendet werden.

Zum anderen, und damit zusammenhängend, operiert Descartes mit der These angeborener Ideen. Dies ist etwa die Idee Gottes oder auch die Idee der Willensfreiheit. Ideen, die angeboren sind, müssen zwar auch erkannt werden, lassen aber streng genommen keinen Raum für Interpretationen. Descartes betont, dass die Vorstellung Gottes, „die wahrste, klarste und deutlichste aller in mir vorhandenen ist“ (Descartes 1641/1994: 38), so dass er nicht umhin kann, Gott als notwendig existierend anzunehmen. Nun könnte auch hier eingewandt werden, der Status der Angeworbenheit desavouiert die aktive Leistung des Subjekts, ähnlich wie ein hohes Erbe die Leistungsbereitschaft des Erben redundant werden lässt. Da aus heutiger, nachmetaphysischer Sicht die These angeborener Ideen ohnehin nicht mehr zu überzeugen vermag, soll auch diese These invisibilisiert werden.

Was bleibt dann übrig? Was kann im Anschluss an Descartes für den Begriff eines aktiven Erkenntnissubjekts festgehalten werden? Zunächst ist für das cartesianische Cogito konstitutiv, dass es von einem radikalen Zweifel her gedacht wird. Dementsprechend bezeichnet das Cogito einen Bereich der Intrasubjektivität, der anders als die Erkenntnisobjekte nicht ausgedehnt und immateriell ist. Das cartesianische Subjekt ist vor allem denkendes Subjekt, wenngleich der Körper eine entscheidende Rolle in der Außenweltvermittlung spielt. Daran anschließend zeichnet sich der Erkenntnisprozess in erster Linie als intellektuelles Prozessieren aus. Die Dinge der Außenwelt müssen nicht erkannt, sie müssen begriffen werden. Dies schließt natürlich auch bei Descartes die Notwendigkeit der Sinneserfahrung nicht aus. Die beiden wichtigsten Methoden, die Descartes (1637/1990) benennt, sind jedoch die Intuition und die Deduktion; also das Ausgehen von einfachen, klaren und distinkten Ideen und den möglichen Ableitungen daraus. Damit steht er im Gegensatz zur empiristisch favorisierten Induktion. Sein Subjekt basiert nicht so sehr auf der interaktiven Auseinandersetzung mit der dinglichen (und sozialen) Umwelt, sondern auf einem skeptischen Denkkakt. In diesem Sinne kann gelten: Das cartesianische Subjekt ist die entscheidende Konstituente für den Erkenntnisprozess und als solche ist sie notwendig aktiv zu denken. Das Subjekt generiert wahre Aussagen aus sich bzw. seinem Denken heraus und es kommt nur darauf an, den eigenen Verstand richtig zu gebrauchen.

Dies ist natürlich eine Übertreibung, weil, wie mehrfach angeführt, auch Descartes die Sinneserfahrung nicht vollständig diskreditiert, also kein Solipsist ist. Damit hat er jedoch ein Einfallstor für das empiristische Theorieparadigma geliefert, das geltend machen konnte, dass Aussagen über die Außenwelt nur dann einen (korrespondierenden) Wahrheitsgehalt haben, wenn diese Außenwelt existiert und das Subjekt diese über die Sinne auch wahrnehmen kann.

Erkenntnis und Gesellschaft

Zur Rekonstruktion des Subjekts in emanzipatorischer
Absicht

Beer, R.

2016, VI, 354 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-10446-7