

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON ROLF-PETER HORSTMANN,  
ANDREAS KEMMERLING UND TOBIAS ROSEFELDT

BAND 111



---

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

CHRISTIAN BARTH

Intentionalität und Bewusstsein in der  
frühen Neuzeit

Die Philosophie des Geistes von  
René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz



---

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Förderungs-  
und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2017

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem  
photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. ISO 9706

Satz: Marion Juhas, Aschaffenburg

Druck: betz-Druck GmbH, Darmstadt

Bindung: Litges & Dopf GmbH, Heppenheim

Printed in Germany

ISSN 0175-6508

ISBN 978-3-465-03950-1

# INHALT

Danksagung . . . . .	13
----------------------	----

## EINLEITUNG 15

1. Intentionalität und Bewusstsein: Systematische Einführung . . .	18
2. Intentionalität und Bewusstsein in der frühen Neuzeit: Descartes und Leibniz . . . . .	29
3. Die Ausgangshypothese . . . . .	33
4. Zweifel an der Ausgangshypothese . . . . .	38
5. Methodische Vorbemerkungen . . . . .	40
6. Konventionen der Abkürzung und Übersetzung . . . . .	45

## HAUPTTEIL I: DESCARTES ÜBER INTENTIONALITÄT UND BEWUSSTSEIN (*CONSCIENTIA*) 51

1. <i>Vorbemerkungen und Überblick</i> . . . . .	53
2. <i>Descartes' Ontologie der Substanzen</i> . . . . .	57
2.1. Attribute . . . . .	60
2.2. Substanzen . . . . .	63
2.3. Affektionen . . . . .	65
2.4. Die Relation des In-etwas-Seins . . . . .	69
2.5. Konzeptualismus . . . . .	77
2.6. Zusammenfassung . . . . .	80
3. <i>Das essentielle Merkmal von Denkakten</i> 83	
3.1. Die Frage nach dem essentiellen Merkmal von Denkakten . . . . .	83
3.2. Die <i>Conscientia</i> -Interpretation. . . . .	84
3.2.1. Die starke Variante . . . . .	84
3.2.2. Die schwache Variante . . . . .	87
3.3. Die Intentionalitäts-Interpretation . . . . .	91
3.3.1. Der reine Intellekt als Essenz denkender Substanzen . . . . .	91

3.3.2.	Intentionalität als Merkmal von Denkakten . . . . .	96
3.3.3.	Intentionalität als essentielles Merkmal von Denkakten . . . . .	103
4.	<i>Descartes' Theorie der Intentionalität</i> . . . . .	105
4.1.	Ideen: Die Analogie zu Bildern . . . . .	106
4.2.	Ideen: Materiale und objektive Betrachtungsweise . . . . .	109
4.3.	Ideen: Formale und objektive Realität . . . . .	113
4.4.	Ideen <sub>O</sub> : Objektive Realität . . . . .	116
4.5.	Ideen <sub>O</sub> : Objektive Existenz von Gegenständen . . . . .	119
4.6.	Ideen <sub>O</sub> : Die Ähnlichkeit zwischen objektiv und formal existierendem Gegenstand . . . . .	120
4.7.	Die internalistische Intentionalität von Ideen . . . . .	123
4.8.	Formale Wahrheit und Falschheit von Ideen . . . . .	126
4.9.	Materiale Falschheit von Ideen . . . . .	128
4.9.1.	Der allgemeine Begriff materialer Falschheit . . . . .	130
4.9.2.	Die spezielle materiale Falschheit von Ideen sekundärer Qualitäten . . . . .	132
4.9.3.	Die internalistische Erklärung materialer Falschheit . . . . .	135
4.9.4.	Die sinnliche Inhaltskomponente von Ideen sekundärer Qualitäten . . . . .	138
4.10.	Problematische ontologische Annahmen von Descartes' Theorie der Intentionalität . . . . .	141
5.	<i>Conscientia bei Descartes: Vorbemerkungen</i> . . . . .	145
5.1.	Der Begriff der <i>conscientia</i> bei Descartes: Begriffsneubildung oder Begriffstransfer? . . . . .	145
5.2.	Die Hauptpassage . . . . .	151
5.3.	Relationale Form, Gegenstand und Hinsicht der <i>conscientia</i> . . . . .	152
6.	<i>Conscientia bei Descartes: Die deflationäre Interpretation</i> . . . . .	159
6.1.	<i>Conscientia</i> als aktuelle Reflexion . . . . .	162
6.2.	<i>Conscientia</i> als dispositionale Reflexion . . . . .	166
6.3.	<i>Conscientia</i> als Selbstrepräsentation . . . . .	168
6.4.	<i>Conscientia</i> als Selbstreflexivität <i>sui generis</i> . . . . .	169
6.5.	Die deflationäre Interpretation . . . . .	172
6.5.1.	Denkakt, Perzeption und Form . . . . .	173
6.5.2.	Die für <i>conscientia</i> relevante Form von Denkakten . . . . .	175
6.5.3.	Die erste Komponente der deflationären Interpretation: <i>Conscientia</i> als unmittelbare Präsentation von Denkinhalten . . . . .	181

6.5.4.	Das Problemlösungspotential der deflationären Interpretation . . . . .	184
6.5.5.	Die zweite Komponente der deflationären Interpretation: <i>Conscientia</i> als eine Form von Selbstwissen . . . . .	185
7.	<i>Konklusion</i> . . . . .	189

## HAUPTTEIL II: LEIBNIZ ÜBER INTENTIONALITÄT UND BEWUSSTSEIN (*APPERCEPTION* UND *CONSCIENTIA*) 197

1.	<i>Vorbemerkungen und Überblick</i> . . . . .	199
2.	<i>Leibniz' Ontologie der Monaden</i> . . . . .	203
2.1.	Das innere Prinzip der Monaden: Aktive Kraft . . . . .	203
2.2.	Die Modifikationen der Monaden: Perzeption und Appetit . . . . .	204
2.3.	Körper in der Monadenmetaphysik . . . . .	206
2.4.	Dominierende Monaden und ihre Körper: Prästabilisierte Harmonie . . . . .	212
2.5.	Typologie der Monaden . . . . .	213
3.	<i>Leibniz' Begriff der Repräsentation</i> . . . . .	217
3.1.	Arten der Repräsentation . . . . .	217
3.2.	Die Frage nach dem gemeinsamen Merkmal von Repräsentationen . . . . .	223
3.3.	Die strukturalistische Interpretation . . . . .	226
3.4.	Problemfälle der strukturalistischen Interpretation . . . . .	229
3.4.1.	Erster Problemfall: Kausale Repräsentation von Monaden durch ihre Wirkungen . . . . .	229
3.4.2.	Zweiter Problemfall: Sprachliche Repräsentation . . . . .	230
3.5.	Reaktionen auf die Problemfälle . . . . .	232
3.5.1.	Kausale Repräsentation . . . . .	232
3.5.2.	Sprachliche Repräsentation . . . . .	234
4.	<i>Monadische Repräsentation: Intentionalität</i> . . . . .	237
4.1.	Disambiguierung von „perceptio“ und „perception“ . . . . .	239
4.2.	Die Definition der Perzeption . . . . .	241
4.3.	Einfache Perzeptionen, sinnliche Perzeptionen und Gedanken . . . . .	245

5. <i>Leibniz' Theorie der Intentionalität I: Die Repräsentationsleistung von Perzeptionen (im kontrastiven Sinn)</i> . . . . .	251
5.1. Wie Perzeptionen (im kontrastiven Sinn) den Körper repräsentieren: Strukturelle Modelle . . . . .	251
5.2. Die Ontologie der Inhaltseigenschaften von Perzeptionen (im kontrastiven Sinn) . . . . .	256
5.3. Unterschiedensein und Verworrensein von Perzeptionen (im kontrastiven Sinn) . . . . .	260
5.3.1. Herausgehobensein und Unterschiedensein . . . . .	261
5.3.2. Unterschiedensein und Verworrensein . . . . .	264
6. <i>Leibniz' Theorie der Intentionalität II: Die Repräsentationsleistung von Wahrnehmungen und Gedanken</i> . . . . .	267
6.1. Ideen . . . . .	267
6.1.1. Ideen und Begriffe . . . . .	270
6.1.2. Begriffe repräsentieren Ideen . . . . .	272
6.1.3. Drei Typen von Begriffen . . . . .	275
6.1.4. Die epistemischen Unterscheidungen im Hinblick auf Begriffe . . . . .	280
6.2. Bilder . . . . .	285
6.2.1. Was Bilder sind . . . . .	285
6.2.2. Bilder vs. begriffliche Inhalte . . . . .	291
6.2.3. Der Erwerb von sinnlichen Ideen . . . . .	294
6.2.4. Die Verbegrifflichung von Bildern in Wahrnehmungsgedanken . . . . .	296
6.3. Wie Ideen und Begriffe repräsentieren . . . . .	301
7. <i>Leibniz' Theorie der Intentionalität III: Gedanken und ihr Verhältnis zu Reflexionen und sinnlichen Akten</i> . . . . .	311
7.1. Gedanken und Reflexion . . . . .	311
7.2. Die Abhängigkeit des Denkens von sinnlichen Akten . . . . .	313
7.2.1. Sinnliche Perzeptionen als Materie für intellektive Gedanken . . . . .	315
7.2.2. Sinnliche Gedanken als Gelegenheit für die Erstaktualisierung angeborener, intellektiver Ideen und Wahrheiten . . . . .	321
7.2.3. Zeichenbasiertes Denken: Die Abhängigkeit intellektiver Gedanken von der Einbildungskraft . . . . .	328
7.3. Monadische Repräsentation: Ein Kurzüberblick . . . . .	332

8. <i>Leibniz' Theorie der Apperzeption I: Kritik an der Reflexionsinterpretation (RI)</i> . . . . .	335
8.1. Bewusstsein bei Leibniz und Descartes: Ein erster Vergleich . . . . .	335
8.2. Kritik an der philologischen These der Reflexionsinterpretation . . . . .	337
8.3. McRaes Version der Reflexionsinterpretation (RI-M) . . . . .	341
8.3.1. Der Verweis auf <i>Prinzipien der Natur und Gnade</i> §4 und <i>Monadologie</i> §14 . . . . .	343
8.3.2. McRaes Begründung der rückwirkenden Autorität von <i>Prinzipien der Natur und Gnade</i> §4 und <i>Monadologie</i> §14 . . . . .	345
8.3.3. Einwände gegen McRaes Variante der Reflexionsinterpretation . . . . .	348
8.3.3.1. Verwendungskontexte . . . . .	348
8.3.3.2. Das Tierproblem . . . . .	351
8.4. Kulstads Version der Reflexionsinterpretation (RI-K) . . . . .	354
8.4.1. Kulstads Kritik an McRae . . . . .	355
8.4.2. Kritik an Kulstads Lösung des Tierproblems. . . . .	359
9. <i>Leibniz' Theorie der Apperzeption II: Die Aufmerksamkeitsinterpretation (AI)</i> . . . . .	363
9.1. Zwei Desiderate und zwei Leitthesen . . . . .	363
9.2. Apperzeption und Aufmerksamkeit . . . . .	366
9.3. Aufmerksamkeit . . . . .	372
9.3.1. Die Bedingung des Unterscheidens . . . . .	374
9.3.2. Die Bedingung des Vorziehens . . . . .	376
9.3.2.1. Erkenntnisstrebungen im Fall der Wahrnehmung und der Wahrnehmungsgedanken . . . . .	378
9.3.2.2. Erkenntnisstrebungen im willentlich initiierten Denken . . . . .	385
9.3.2.3. Konkurrenzverhältnisse . . . . .	389
9.3.3. Aufmerksamkeit und Gedächtnis . . . . .	390
9.3.4. Zusammenfassung: Kognitive Aufmerksamkeit und Apperzeption . . . . .	395
9.4. Überprüfung der Aufmerksamkeitsinterpretation . . . . .	395
9.5. Nochmals: Apperzeption in den <i>Prinzipien der Natur und Gnade</i> §4 und der <i>Monadologie</i> §14 . . . . .	401
9.6. Apperzeption und phänomenales Bewusstsein . . . . .	401



10. <i>Conscientia bei Leibniz</i> . . . . .	407
10.1. Leibniz über Descartes' <i>conscientia</i> . . . . .	407
10.2. Leibniz' Ablehnung von Descartes' „Alle Denkkakte sind <i>consciuis</i> “-Doktrin . . . . .	409
10.3. Reflexion . . . . .	411
10.3.1. Gegenstände der Reflexion . . . . .	412
10.3.2. Reflexion und Erinnerung . . . . .	415
10.3.3. Wie ursprüngliche Reflexionen entstehen . . . . .	416
10.4. Leibniz' <i>Conscientia</i> . . . . .	418
10.4.1. <i>Conscientia</i> als ursprüngliche Reflexion . . . . .	418
10.4.2. Wann wir <i>conscientia</i> haben . . . . .	419
10.5. Zusammenfassung: <i>Conscientia</i> bei Leibniz . . . . .	421

### SCHLUSS:

DESCARTES' UND LEIBNIZ' PHILOSOPHIE DES GEIS- TES UND DARÜBER HINAUS	423
1. Kritik an der Ausgangshypothese . . . . .	423
2. Die Unterschiede zwischen Leibniz' und Descartes' Philosophie des Geistes: Tradition und Innovation . . . . .	428
3. Descartes und Leibniz im problemorientierten Vergleich . . . . .	431
4. Nach Leibniz . . . . .	435

### *Literaturverzeichnis* 443

1. Literatur vor 1800 . . . . .	443
2. Literatur nach 1800 . . . . .	445

*Für A.*



## DANKSAGUNG

Die vorliegende Studie resultiert aus einer mehrjährigen Beschäftigung mit zwei Kernthemen der frühneuzeitlichen Erforschung des Geistes: der Intentionalität und des Bewusstseins. Im Fokus der Untersuchung stehen die Auffassungen von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine frühere Fassung wurde im April 2013 als Habilitationsschrift von der philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Der vorliegende Text ist aus einer Überarbeitung und Kürzung der Schrift hervorgegangen. Einige Vorstudien zu dieser Arbeit habe ich bereits in Aufsätzen veröffentlicht (siehe Barth 2011a, 2011b, 2011/2013, 2014, 2016b). Die Überlegungen aus den Aufsätzen sind für diesen Band grundlegend überarbeitet und stellenweise revidiert worden.

Ohne die persönliche und institutionelle Unterstützung von vielen Seiten hätte die Studie nicht entstehen können. Dafür möchte ich den Beteiligten meinen herzlichen Dank aussprechen. Dominik Perler (Berlin), Tobias Rosefeldt (Berlin) und Johannes Haag (Potsdam) danke ich für ausführliche Fachgutachten, deren kritische Nachfragen und Anregungen für die Überarbeitung überaus wertvoll waren. Mein besonderer Dank gilt Dominik Perler und Johannes Haag. Sie haben die Entstehung der Habilitationsschrift mit stets konstruktiver Kritik begleitet und mir wichtige Anstöße gegeben. Zudem von der anregenden und immer unterstützenden Forschungsatmosphäre an Dominik Perlerts Lehrstuhl profitieren zu können, war ein großes Glück. Für zahllose inspirierende Gespräche in unterschiedlichen Phasen meiner Beschäftigung mit den frühneuzeitlichen Autoren danke ich insbesondere Max Barkhausen (New York), Sebastian Bender (Berlin), Julia Borchering (Yale), Stefanie Grüne (Potsdam), Till Hoepfner (Potsdam), Martin Lenz (Groningen), Paolo Rubini (Berlin), Stephan Schmid (Hamburg) und Pedro Stoichita (Berlin). Wichtige Impulse habe ich durch Donald Ainslies (Toronto) Kommentar auf dem Berlin-Toronto Workshop „Early Modern Philosophy of Mind“ (HU Berlin, 2011) erhalten. Die gilt auch für Gespräche mit Greg Brown (Houston), Michael Della Rocca (Yale), Larry Jorgensen (Skidmore College), Mark Kulstad (Houston), Jeff McDonough (Harvard), Peter Myrdal (Turku), Arnaud Pelletier (Brüssel), Marleen Rozemond (Toronto), Alison Simmons (Harvard) und Udo Thiel (Graz). Die freundschaftliche Zusammenarbeit mit Vili Lähtenmäki (Helsinki) hat

meine Sicht auf Descartes über die Jahre in vielerlei Hinsicht herausgefordert und geschärft. Ihnen allen sei herzlich gedankt. Zu besonderem Dank bin ich Martha Bolton (Rutgers) verpflichtet, deren herausragende Aufsätze mir nicht selten die Augen für wichtige Fragen und Lösungsansätze geöffnet haben. Ihre schriftlichen Kommentare zu Aufsätzen und Hinweise in vielen freundschaftlichen Gesprächen haben mich vor zahlreichen Sackgassen bewahrt. Auf Tagungen und bei Vorträgen in Berlin, Hannover, Helsinki, Houston, Kilpisjärvi, Montreal, München, Oxford, Potsdam und Yale konnte ich Ideen vorstellen, die in die Studie eingeflossen sind. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Veranstaltungen danke ich für viele anregende Wortmeldungen und Gespräche. Dies gilt ebenso für die Studierenden in Berlin und Jyväskylä, die an meinen Seminaren zur frühneuzeitlichen Philosophie teilgenommen haben.

Dominik Perler hat die Entstehung dieser Arbeit nicht nur ideell, sondern auch finanziell großzügig unterstützt. Der Workshop zur „Metaphysik der Kraft“ (November 2010, HU Berlin) und das Seminar mit Martha Bolton (Juni 2013, HU Berlin) wären ohne diese Unterstützung nicht möglich gewesen. Die Fritz Thyssen Stiftung hat 2011 die Tagung „Early Modern Conceptions of Consciousness“ an der HU Berlin freigiebig gefördert. Dem DAAD gilt mein Dank für die Finanzierung zweier Vortragsreisen nach Nordamerika in den Jahren 2010 und 2015. Eine Kooperation des DAAD mit der finnischen Akademie der Wissenschaften hat mir ein Stipendium für Forschungsreisen nach Finnland im Zeitraum 2013/14 ermöglicht. Während meiner Zeit im Exzellenzcluster *Topoi* konnte ich die Überarbeitung der Habilitationsschrift zum Abschluss bringen.

In unterschiedlichen Entstehungsstadien haben Christina Banditt, Sanja Dembic, Anna Jung, Noah Nasarek, Christopher Seiberth, Ramona Winter und Emilia Tschertkova Teile der Arbeit Korrektur gelesen. Für diese mühevollen Arbeit gilt ihnen mein herzlicher Dank. Schließlich danke ich der VG Wort für den Druckkostenzuschuss, der die Drucklegung der Arbeit ermöglicht hat.

## EINLEITUNG

Intentionalität und Bewusstsein bilden zwei Kernthemen der frühneuzeitlichen Philosophie des Geistes.<sup>1</sup> René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz haben entscheidende Beiträge zu beiden Themen geleistet. Ohne die Positionen von Descartes und Leibniz einzubeziehen, ist es unmöglich, die frühneuzeitliche Philosophie des Geistes und ihre prägende Wirkung, die bis heute spürbar ist, zu verstehen. Ziel dieser Studie ist, Interpretationen der Positionen beider Autoren zu liefern, die ein angemessenes Verständnis ihrer Beiträge zur frühneuzeitlichen Debatte ermöglichen.

Descartes ist ohne Frage die Schlüsselfigur der frühneuzeitlichen Philosophie des Geistes. Mit ihm ist der Initiator des ideentheoretischen Ansatzes in der Intentionalitätsdiskussion angesprochen. Zugleich erhält das Thema des Bewusstseins mit Descartes eine prominente Stellung in der philosophischen Diskussion. Keine Studie zur frühneuzeitlichen Philosophie des Geistes könnte darauf verzichten, auf Descartes ausführlich einzugehen. Angesichts der überbordenden Forschungsliteratur zu Descartes kann in dieser Arbeit nicht der Anspruch erhoben werden, eine völlig neue Interpretation von Descartes' Position zu liefern. Die Interpretationsoptionen zu einzelnen Sachfragen scheinen in vielen Fällen ausgereizt zu sein. Ein neues Ergebnis dieser Studie ist allerdings, dass sich Descartes' Konzeptionen der Intentionalität und des Bewusstseins (*conscientia*) im Lichte der Leitfrage nach dem essentiellen Merkmal<sup>2</sup> von Denkakten als eng miteinander verzahnt herausstellen. Dies ist in der

<sup>1</sup> Die Rede von einer Philosophie des Geistes war in der frühen Neuzeit nicht geläufig. Für Descartes gehören Untersuchungen des Geistes zur Metaphysik (siehe AT IXB 14). Leibniz ordnet sie der „pneumatologia“ (C 526) bzw. „pneumatique“ (AA 6.6.56 / PS 3.1 XXVII) zu, die einen Teilbereich der „psychologia“ ausmacht, welche nicht nur die Untersuchung der geistigen Seelen, sondern aller Seelen umfasst (siehe C 526). Ich werde in dieser Studie einheitlich den Ausdruck „Philosophie des Geistes“ verwenden, um mich auf Descartes' Untersuchungen zu denkenden Substanzen und Leibniz' Untersuchungen zu rationalen Monaden zu beziehen. Mit „Geist“ und „geistig“ werden wir uns entsprechend ausschließlich auf rationalen Seelen, also die denkenden Substanzen bei Descartes und die rationalen Monaden bei Leibniz beziehen.

<sup>2</sup> Ein *Merkmal* von Dingen eines bestimmten Typs ist eine Eigenschaft, die von *allen* Dingen dieses Typs instanziiert wird. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass auch Dinge, die nicht zu diesem Typ gehören, das Merkmal aufweisen. Das essentielle Merkmal von Dingen eines Typs trifft dagegen auf alle und *nur* auf Dinge dieses Typs zu. Zudem ist es

Forschung bisher nicht hinreichend herausgearbeitet worden. Wir werden in Hauptteil I dieser Studie sehen, dass eine Reihe textlicher Indizien dafür sprechen, dass Intentionalität und nicht Bewusstsein (*conscientia*) das essentielle Merkmal von cartesischen Denkakten ist. Jedoch werden wir auch erkennen, dass diese Lesart nur dann Bestand haben kann, wenn zusätzlich gezeigt wird, dass Bewusstsein (*conscientia*) ein *proprium* von Denkakten ist und aus deren Intentionalität folgt. Das entscheidende neue Forschungsergebnis zu Descartes besteht in dem Nachweis, dass genau dies der Fall ist: Bewusstsein (*conscientia*) ist für Descartes ein *proprium* der Intentionalität von Denkakten. Um diesen Nachweis zu erbringen, wird in Hauptteil I gezeigt,

- dass Descartes eine Konzeption der Intentionalität vertritt, die ontologisch fundiert ist und auf den basalen Begriffen der objektiven Existenz und der Ähnlichkeit fußt (Kapitel I.4),
- dass Bewusstsein (*conscientia*) bei Descartes deflationär zu verstehen ist (Kapitel I.6), und
- dass Bewusstsein (*conscientia*) im Sinn der deflationären Interpretation aus der Intentionalität von cartesischen Denkakten folgt und sich als ein *proprium* ihrer Intentionalität erweist (Kapitel I.6).

Doch soll es in dieser Studie nicht bei einer eingehenden Untersuchung der cartesischen Position bleiben. Vielmehr wird die Untersuchung der cartesischen Position dazu genutzt, den erforderlichen Hintergrund für eine ausführliche Darlegung von Leibniz' Philosophie des Geistes zu liefern. Dieses zweite Anliegen wird mit dem Anspruch verfolgt, zu einer vollständigeren und adäquateren Darlegung der Leibniz'schen Philosophie des Geistes zu gelangen, als dies bisher in der Forschungsliteratur geleistet worden ist.<sup>3</sup> Der Vergleich mit der cartesischen Position wird uns auch ermöglichen, die Innovationsleistungen von Leibniz im Vergleich zur cartesischen Position zu bestimmen. Aus der Untersuchung zu Leibniz resultieren mehrere neue Forschungsergebnisse:

- Leibniz hat eine komplexe Konzeption des Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Intellekt in der Wahrnehmung und im Denken ausgearbeitet. Es handelt sich um die interessanteste Position zu diesem Problemkomplex vor Kant (Kapitel II.6 und II.7).
- Anders als in der Forschungsliteratur zumeist behauptet wird, darf

dasjenige Merkmal, durch welches die Dinge solche dieses Typs sind. Als Dinge dieses Typs haben sie das Merkmal notwendigerweise.

<sup>3</sup> Die ausführlichsten Monographien hierzu sind Naert 1961, McRae 1976 und Kulstad 1991.

Apperzeption bei Leibniz nicht als Reflexion verstanden werden. Vielmehr bezeichnet der Begriff Akte des Aufmerksamseins auf etwas. Leibniz entwickelt eine Erklärung dieser Akte, die wesentlich mit dem Begriff der Erkenntnisstrebung und nicht mit dem Begriff der Reflexion operiert. Die Akte der Apperzeption umfassen bei Leibniz zudem die phänomenal bewussten Akte (Kapitel II.8 und II.9).

- Der Begriff der *conscientia* bezeichnet bei Leibniz weder phänomenales Bewusstsein noch Zugangsbewusstsein, sondern reflexives, propositionales Selbstbewusstsein (Kapitel II.10).

Die Arbeit verfolgt somit nicht nur das *historisch-exegetische* Ziel, zu einem adäquaten Verständnis der Positionen von Descartes und Leibniz zu gelangen. Zusätzlich werden *komparative* und *evaluative* Ziele anvisiert. Das komparative Ziel besteht darin, beide Positionen miteinander zu vergleichen und Übereinstimmungen wie Differenzen herauszuarbeiten. Hierzu werden die Positionen beider Autoren auch mit heutigen Erklärungsansätzen in Verbindung gesetzt und mit ihnen abgeglichen. Der evaluative Anspruch bezieht sich darauf, die Überzeugungskraft beider Erklärungsangebote in ihrem Kontext zu bewerten und Leibniz' Innovationsleistung vor dem Hintergrund der cartesischen Position einzuschätzen.

Im folgenden Abschnitt werden wir zunächst systematisch in die Themen der Intentionalität und des Bewusstseins einführen. Danach werden wir im zweiten Abschnitt kurz Descartes' und Leibniz' Beiträge in der frühneuzeitlichen Debatte verorten und die Beschäftigung mit beiden Autoren motivieren. Der dritte Abschnitt bildet das Kernstück dieser Einleitung. In ihm werden wir ein mögliches Bild des Verhältnisses zwischen Descartes' und Leibniz' Positionen skizzieren, zu der die Interpretation, die in dieser Studie entwickelt wird, ein Gegenentwurf darstellt. Ich werde dieses Bild als „Ausgangshypothese“ bezeichnen. Die Ausgangshypothese hat vornehmlich eine *heuristische* Funktion. Ihre Darlegung soll uns dazu verhelfen, die Konturen der in dieser Studie vertretenen Interpretation zu schärfen und in Absetzung von der Ausgangshypothese klar darzulegen. Die Ausgangshypothese ist also keine exegetische Position, die in dieser Form einer einzelnen Autorin oder einem einzelnen Autor zugeschrieben werden könnte. Sie setzt sich aber aus Versatzstücken zusammen, die aus der Forschungsliteratur durchaus bekannt sind. Darauf werden wir an den entsprechenden Stellen hinweisen. Im vierten Abschnitt werden wir Zweifel an der Ausgangshypothese säen. Dies wird die Zusammenfassung des Gegenentwurfs zur Ausgangshypothese vorbereiten, die im Schlusskapitel erfolgt und in welche



die Einzelergebnisse der Studie einfließen werden. Im fünften Abschnitt folgen methodische Vorbemerkungen, in Abschnitt sechs schließlich eine Übersicht über die Konventionen zu Abkürzungen und Übersetzungen, auf die wir in der Studie zurückgreifen.

### 1. *Intentionalität und Bewusstsein: Systematische Einführung*

Es ist eines der Ziele dieser Studie, Descartes' und Leibniz' Konzeptionen der Intentionalität und des Bewusstseins mit gegenwärtigen Erklärungsansätzen in Verbindung zu setzen, um sie auf diese Weise auch in einem aus der Gegenwartsdebatte geläufigen Vokabular verständlich zu machen und miteinander zu vergleichen. Dieser Abschnitt dient dazu, die Begrifflichkeiten und die Positionen aus der gegenwärtigen Debatte einzuführen, die wir später aufgreifen werden.

#### (a) *Intentionalität*

Geistige Akte<sup>4</sup> haben vielerlei Form. Eine übliche Einteilung unterscheidet zwischen *kognitiven* Akten wie Urteilen, Zweifeln und Vermutungen, *konativen* Akten wie Wünschen und Absichten, *emotiven* Akten wie Furcht, Liebe und Trauer, *Wahrnehmungen* wie Sehen, Hören und Schmecken sowie *körperlichen Empfindungen* wie Schmerz, Hunger und Durst. Es ist unumstritten, dass viele dieser Akte auf etwas *intentional gerichtet sind* oder – anders gesagt – dass sich viele dieser Akte auf etwas *intentional beziehen*. Dieser Aspekt geistiger Akte wird traditionell als ihre „Intentionalität“ bezeichnet. Wir urteilen, dass der Eiffelturm in Paris erbaut worden ist, wünschen uns Sonnenschein herbei und fürchten uns vor einem Flugzeugabsturz. Das vergangene Erbauen des Eiffelturms, der Sonnenschein und der Flugzeugabsturz sind das, worauf sich das Urteil, der Wunsch und die Furcht jeweils intentional beziehen.

Ein Merkmal der Intentionalität besteht darin, dass dasjenige, worauf ein intentionaler Bezug besteht, nicht existieren muss.<sup>5</sup> Der intentionale Bezug eines geistigen Akts kann ins Leere gehen, ohne dass dadurch der Bezug hinfällig würde. Der gewünschte Sonnenschein mag sich unter

<sup>4</sup> Dasselbe gilt für geistige Zustände, die Resultate geistiger Akte sind. Ich werde mich aus Gründen der Einfachheit zumeist nur auf geistige Akte beziehen.

<sup>5</sup> Die folgende Bestimmung der Merkmale von Intentionalität orientiert sich an Dretske 1995, 28–34.

Umständen zeigen, doch ganz unabhängig davon, ob der Wunsch erfüllt ist oder sich je erfüllen wird, bezieht er sich auf den Sonnenschein. Dieses Merkmal der *fehlenden Existenzgarantie*<sup>6</sup> tritt noch deutlicher in dem Fall von Gedanken an fiktionale Entitäten zutage wie etwa im Fall eines Gedankens an James Bond oder an das oft zitierte Einhorn.<sup>7</sup> Ein zweites Merkmal der Intentionalität ist ihr *Aspektcharakter*. Intentionaler Bezug auf Gegenstände erfolgt immer unter einem bestimmten Aspekt, d. h., auf Gegenstände wird immer als Gegenstände Bezug genommen, die in einer bestimmten Weise beschaffen sind. Wir beziehen uns auf den Turm als Eiffelturm und als in Paris erbaut, auf den Sonnenschein als etwas, das eintreten und uns erwärmen soll, und auf den Flugzeugabsturz als etwas, das eintreten und uns töten würde. Allerdings gibt es wie im Fall der Existenz des Bezugsobjekts auch hier keine Garantie, dass der Bezugsgegenstand (wenn er existiert) diesen Aspekt auch aufweist. Bei eiskalter Luft könnte es sein, dass auch ein auftretender Sonnenschein keine erwärmende Wirkung hätte. Intentionalität zeichnet sich somit auch durch eine *fehlende Aspektgarantie* aus. Schließlich ist auch in Rechnung zu stellen, dass der intentionale Bezug auf einen Gegenstand immer ein Bezug *für* ein Subjekt ist. Diese *Subjektbedingung* bringt zum Ausdruck, dass sich intentionale Akte nicht losgelöst von Subjekten auf Gegenstände beziehen, sondern intentionale Akte *eine Signifikanz für*

<sup>6</sup> Roderick Chisholm charakterisiert die Intentionalität mentaler Akte unter anderem über die sogenannte „Intensionalität“ der Sätze, die solche Akte be- oder jemandem zuschreiben. Dem Merkmal der fehlenden Existenzgarantie entspricht nach Chisholm auf der sprachlichen Ebene das Merkmal der fehlenden Existenzgeneralisierung (siehe Chisholm 1957).

<sup>7</sup> Gegen die Idee, dass fehlende Existenzgarantie ein Merkmal der Eigenschaft der Intentionalität sei, wird gemeinhin eingewendet, dass es *faktive* intentionale Akte und Zustände gebe, für die eine Existenzgarantie bestehe. Notorische Beispiele sind Akte des Sehens und Zustände des Wissens. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass es in diesen Fällen faktiver mentaler Akte und Zustände nicht die Eigenschaft der Intentionalität ist, die für die Existenzgarantie sorgt, sondern die Tatsache, dass es sich um Akte bzw. Zustände *erfolgreichen* intentionalen Bezugs handelt. In Fall des propositionalen Sehens und Wissens findet dies darin Ausdruck, dass sie notwendig wahr sind. Die Eigenschaft, intentional zu sein, beinhaltet die Existenzgarantie dagegen nicht. Aber einige Akte und Zustände, die intentional sind, können aufgrund weiterer Eigenschaften eine Existenzgarantie aufweisen. Analog verhält es sich mit Einwänden, die sich gegen das Merkmal der fehlenden Aspektgarantie wenden. Zudem ist anzumerken, dass nach unserem Verständnis Merkmale nur notwendige Bedingungen, nicht aber hinreichende Eigenschaften von etwas sind. Wir schließen also nicht aus, dass fehlende Existenzgarantie auch unabhängig von Intentionalität auftreten kann. Die Manifestation einer Disposition ist ein Beispiel für einen solchen Fall, denn auch wenn ein Glas zerbrechlich ist, ist nicht garantiert, dass es jemals zerbrechen wird.

*das Subjekt haben.*<sup>8</sup> Diese Signifikanz kann man so verstehen, dass der Akt dem Subjekt phänomenal bewusst sein muss. Diesen Begriff von Signifikanz hat etwa Franz Brentano in *Psychologie vom empirischen Standpunkt* im Sinn, denn bei ihm sind die intentionalen Akte immer auch dem Subjekt phänomenal bewusst.<sup>9</sup> Man kann die Signifikanz aber auch so verstehen, dass der Inhalt des Akts für kognitive Verarbeitung zugänglich sein muss; oder mit Signifikanz ist gemeint, dass der Inhalt für die Ausrichtung der inneren Aktivität des Subjekts maßgeblich ist (ohne bewusst oder kognitiv zugänglich sein zu müssen), sodass eine Erklärung dieser Aktivität auf die Inhalte der inneren Akte Bezug nehmen muss. In dieser Studie werde ich diese dritte, am wenigsten anspruchsvolle Lesart der Signifikanz für das Subjekt heranziehen. Der Grund hierfür ist ein *pragmatischer* und besteht darin, dass wir damit bei Leibniz die repräsentationalen Akte einfacher Monaden (etwa die Seelen von Pflanzen) als intentionale Akte ausweisen können. Dies wird uns die Darlegung von Leibniz' Position erleichtern, da wir andernfalls zwischen Monaden unterscheiden müssten, die repräsentationale, aber nicht-intentionale Akte vollziehen, und solchen, deren repräsentationalen Akte auch intentional sind (siehe Kapitel II.4). Allerdings bedeutet dies auch, dass wir einen recht weiten Begriff von Intentionalität anwenden, der Intentionalität sowohl von kognitiver Zugänglichkeit als auch von Bewusstsein löst. Auch Subjekte, die keinerlei kognitive Vermögen wie etwa ein Wahrnehmungsvermögen oder ein Gedächtnis besitzen und die nicht einmal Bewusstsein haben (wie Leibniz' einfache Monaden), können dennoch intentionale Akte aufweisen.

So trivial das Faktum ist, dass (zumindest einige) geistige Akte intentional sind, so werfen ihre alles andere als trivialen Merkmale der fehlenden Existenzgarantie, des Aspektcharakters, der fehlenden Aspektgarantie und der Subjektbedingung die Frage nach einer Erklärung auf. Darüber hinaus ist zu fragen, ob alle oder nur einige geistige Akte intentional sind und diese besonderen Merkmale aufweisen. Daher sind es vor allem zwei Fragen zur Intentionalität, die zum traditionellen Bestand philosophischer Problemstellungen gehören:

- (I1) Wie ist die Intentionalität geistiger Akte zu erklären?
- (I2) Sind alle oder nur einige geistige Akte intentional und, wenn ja, sind sie es in einem essentiellen oder nur in einem akzidentellen Sinn?

<sup>8</sup> Wenn wir in dieser Studie davon sprechen, dass sich *Akte* auf etwas beziehen, dann ist stets die Subjektbedingung als erfüllt zu betrachten.

<sup>9</sup> Siehe Brentano 1874, 118–119 und 127.

Die Frage I1 zielt auf die *Erklärung* der Intentionalität geistiger Akte ab. Ihre Beantwortung erfordert die Bestimmung einzeln notwendiger und gemeinsam hinreichender Bedingungen, deren Erfüllung erklärt, dass ein Akt ein intentionaler Akt ist. Sollten sich diese Bedingungen letztlich in einem nicht-intentionalen Vokabular angeben lassen, bestünde die Möglichkeit einer *reduktiven* Erklärung von Intentionalität. Wenn nicht, könnte immer noch eine *nicht-reduktive* Erklärung möglich sein, zumindest solange der explanatorische Zirkel nicht derart klein ist, dass die Angabe der Bedingungen nicht mehr informativ wäre. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass sich gar keine erklärenden Bedingungen für die Intentionalität geistiger Akte angeben lassen, Intentionalität also eine basale Eigenschaft geistiger Akte ist.

Die wohl bekanntesten Überlegungen zur Intentionalität in neuerer Zeit stammen von Franz Brentano. Unter ausdrücklichem Bezug auf die mittelalterliche Scholastik nimmt Brentano an, dass sich ein geistiger Akt dadurch auf ein Objekt bezieht, dass dieses Objekt *in dem geistigen Akt existiert*.<sup>10</sup> Brentano spricht in diesem Zusammenhang von einer „intentionalen Inexistenz“ bzw. „mentalenen Inexistenz“ von Objekten und meint mit dieser Formulierung, dass ein Objekt in dem geistigen Akt enthalten ist.<sup>11</sup> Brentanos Aussagen sind mehrdeutig, was insbesondere von seinem Schüler Kazimierz Twardowski hervorgehoben worden ist.<sup>12</sup> Doch nach der klassischen Lesart behauptet Brentano, dass die Bezugsobjekte von intentionalen Akten tatsächlich in besonderer Weise in diesen Akten existieren. Das Merkmal der fehlenden Existenzgarantie würde dann wie folgt erklärt werden können: Das Objekt, auf welches ein intentionaler Akt gerichtet ist, existiert in dem Akt auf intentionale Weise und nicht in realer Weise außerhalb des geistigen Akts. Das für Intentionalität charakteristische Merkmal der fehlenden Existenzgarantie ist demnach also strenggenommen das Merkmal der fehlenden *außergeistigen* Existenzgarantie. Diese Garantie fehlt im Fall eines intentionalen Bezugs auf Objekte, weil ein intentionaler Bezug nur die intentionale, nicht aber die außergeistige Existenz des Bezugsobjekts voraussetzt. Brentano schlägt nach dieser Lesart eine Erklärung der Intentionalität vor, die Intentionalität auf eine bestimmte Existenzweise von Objekten und somit auf einen ontologischen Sachverhalt zurückführt.<sup>13</sup> Wir werden in Haupt-

<sup>10</sup> Dass Brentanos Ansichten über die scholastischen Intentionalitätstheorien allerdings stark vereinfachend sind, zeigt Perler 2002, 7–11.

<sup>11</sup> Siehe Brentano 1874, 115.

<sup>12</sup> Siehe Twardowski 1894.

<sup>13</sup> Brentano weist allerdings dieses Verständnis von Intentionalität in der Einleitung

teil I sehen, dass Descartes' Konzeption der Intentionalität demselben Grundgedanken folgt (siehe Kapitel I.4). Leibniz hingegen verfolgt die Idee, dass Intentionalität auf struktureller Übereinstimmung beruht, die nicht erfordert, dass Dinge in besonderer Existenzweise in Denkakten gegeben sind (siehe Kapitel II.3 und II.4).

Weithin unabhängig von einer Antwort auf Frage I1 gestaltet sich die Bestimmung einer Antwort auf Frage I2. Unstrittig ist, dass viele Typen geistiger Akte intentional sind. Doch gilt dies für alle geistigen Akte? Notorische Streitfälle stellen Körperempfindungen und Stimmungen dar. Sind Schmerzempfindungen auf einen Gegenstand – einen schmerzhaften Zustand des eigenen Körpers – gerichtet oder bestehen sie in Akten des Empfindens, die nicht auf etwas gerichtet sind? Ist die Stimmung, bedrückt zu sein, immer ein Bedrücktsein in Bezug auf einen Gegenstand, oder handelt es sich um eine Stimmung, die nicht auf etwas Bestimmtes gerichtet ist? Sollte man der Ansicht sein, dass alle geistigen Akte intentional sind, folgt, dass Intentionalität ein *Merkmal* geistiger Akte ist. Diese These kann dahingehend verstärkt werden, dass Intentionalität als das *essentielle Merkmal* geistiger Akte betrachtet wird.<sup>14</sup> Auch in Bezug auf diese Frage werden wir die Positionen von Descartes und Leibniz untersuchen und feststellen, dass sie unterschiedliche Ansichten vertreten. Es wird sich zeigen, dass Intentionalität für Descartes das essentielle Merkmal von geistigen Akten ausmacht. Leibniz betrachtet Intentionalität ebenfalls als eine Eigenschaft, die allen geistigen Akten zukommt. Doch hat sie bei ihm nicht den Status eines Merkmals, das ausschließlich oder gar essentiell geistigen Akten zukommt, denn auch nicht-rationale Seelen haben intentionale Akte.

### (b) *Bewusstsein*

Geistige Akte zeichnen sich nicht nur durch Intentionalität aus, sondern weisen ein zweites Charakteristikum auf: Bewusstsein. Da die terminologische Situation rund um den Ausdruck „Bewusstsein“ vertrackt ist, müssen wir uns zuerst einen Überblick über die verschiedenen Begriffe des Bewusstseins verschaffen. Dies gilt sowohl für unsere alltäglichen Redeweisen

zur zweiten Auflage seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* aus dem Jahr 1911 zurück.

<sup>14</sup> Bekanntester Vertreter der letzteren Ansicht in moderner Zeit ist wiederum Brentano (siehe Brentano 1874). Diese These wird in der gegenwärtigen Debatte etwa von Tim Crane gegen Kritiker wie John Searle verteidigt (siehe Crane 2007; zu Searles Kritik siehe Searle 1983 und 1992).

als auch für die Verwendung der Ausdrücke „Bewusstsein“ und „bewusst“ in philosophischen und kognitionswissenschaftlichen Debatten:

(i) Subjektbewusstsein vs. Aktbewusstsein:

Die erste Gruppe von Unterscheidungen ergibt sich aus alltäglichen Redeweisen. Wenn wir von einer Person sagen, dass sie wach, d. h. bei Bewusstsein, ist, sprechen wir der Person ein *intransitives Subjektbewusstsein* zu. Wenn wir dagegen sagen, dass eine Person Bewusstsein von dem Gegenstand eines geistigen Akts hat bzw. sich des Gegenstands eines geistigen Akts bewusst ist, geht es um *transitives Subjektbewusstsein*. Darüber hinaus sprechen wir auch von *Aktbewusstsein*, etwa wenn wir von einer Schmerzempfindung sagen, dass sie einer Person bewusst ist. Aktbewusstsein ist immer intransitiv. Wir sagen nicht, dass ein Akt Bewusstsein von etwas hätte.

Die drei angeführten Redeweisen und die Unterscheidungen, zu denen sie Anlass geben, hängen miteinander zusammen: *Transitives Subjektbewusstsein* ist das Bewusstsein, das ein Subjekt von einem Gegenstand hat. Es kann sich auf äußerer Dinge beziehen oder auf das bewusste Subjekt bzw. dessen innere Akte. Im zweiten Fall liegt Selbstbewusstsein vor. Transitives Subjektbewusstsein kann in zwei Weisen erklärt werden. Es kann erstens einfach darauf zurückgeführt werden, dass das Subjekt einen intentionalen Akt vollzieht, der sich auf den fraglichen Gegenstand bezieht. Intentionalität allein bringt dann bereits transitives Subjektbewusstsein mit sich. Die zweite Erklärung fordert, dass für transitives Subjektbewusstsein ein *bewusster* Akt gegeben sein muss, der intentional auf die in Frage stehende Sache gerichtet ist. Im Unterschied zu der ersten eröffnet diese Erklärung Raum für die Position, dass sich intentionale Akte ereignen können, ohne dass das Subjekt dadurch schon Bewusstsein von den Gegenständen des Akts hat. Transitives Subjektbewusstsein bezüglich einer Sache besteht also entweder in dem Vollzug eines intentionalen Akts oder in dem Vollzug eines bewussten intentionalen Akts. Die Transitivität beruht in beiden Fällen auf der Intentionalität des Akts. *Intransitives Subjektbewusstsein* kann ohne bewusste Akte nicht vorliegen, denn ein Subjekt kann nicht wach sein, ohne bewusste mentale Akte zu haben. Ein bewusster Akt ist entweder intentional und dadurch transitiv oder nicht. Die zweite Option lässt die Möglichkeit zu, dass intransitives Subjektbewusstsein mit einem bewussten Akt einhergeht, der nicht intentional ist und der daher zu keinem transitiven Subjektbewusstsein führt. Denn zumindest aus vortheoretischer Sicht<sup>15</sup> beinhaltet intransi-

<sup>15</sup> Dies kann sich ändern, wenn wir von der vortheoretischen Ebene auf die Ebene

tives Subjektbewusstsein zunächst nicht, dass die gegebenen bewussten Akte intentional sein müssen. Intransitives Subjektbewusstsein könnte auch dadurch gegeben sein, dass ein Subjekt Akte vollzieht, die bewusst, aber nicht intentional sind. In diesem Fall liegt Aktbewusstsein vor. Körperempfindungen und Stimmungen sind Kandidaten für solche Akte.

(ii) Zugangsbewusstsein vs. phänomenales Bewusstsein:

In der fachwissenschaftlichen Debatte ist eine weitere begriffliche Unterscheidung virulent, die zwischen Zugangsbewusstsein und phänomenalem Bewusstsein differenziert. Die Rede von Zugangsbewusstsein und phänomenalem Bewusstsein dient der theoretischen Erläuterung dessen, wovon wir sprechen, wenn wir geistige Akte als bewusst kennzeichnen. Sie sind also Erläuterungen des *Aktbewusstseins*. Wenn in der gegenwärtigen Debatte gesagt wird, dass ein Akt einem Subjekt bewusst ist, dann ist entweder gemeint, dass der Akt dem Subjekt kognitiv zugänglich ist, oder, dass er ihm phänomenal bewusst ist. *Zugangsbewusstsein* liegt vor, wenn ein Subjekt einen kognitiven Zugang zu dem Inhalt des Akts hat, sodass dieser – Ned Blocks Charakterisierung des Begriffs folgend – für Rasonieren, Handlungssteuerung und (im Falle sprachfähiger Individuen) sprachlicher Aktivität zur Verfügung steht.<sup>16</sup> *Phänomenales Bewusstsein* besteht in dem erstpersionalen Erleben, das mit dem Vollzug eines geistigen Akts einhergeht.<sup>17</sup> Paradigmatische Beispiele sind das Erleben eines Zahnschmerzes oder das Erleben eines visuellen Roteindrucks in der Wahrnehmung. In der neueren Debatte wird vermehrt die Position vertreten, dass auch propositionale Denkakte wie Urteilen, Wünschen, Hoffen, Befürchten etc. phänomenal bewusst sind. Es wird dann von kognitiver Phänomenalität gesprochen.<sup>18</sup> Phänomenales Bewusstsein ist immer ein Erleben *durch ein Subjekt*. Zudem ist es immer ein Erleben *von* etwas wie dem Zahnschmerz, dem Roteindruck oder dem Urteil. Allerdings ist es umstritten, ob die „von“-Redeweise immer einen intentio-

der theoretischen Erklärung von phänomenalem Bewusstsein wechseln. Wie wir sehen werden, behaupten Repräsentationalisten Fred Dretske und Michael Tye, dass phänomenal bewusste, sinnliche Akte immer auch intentionale Akte sind (siehe Dretske 1995 und Tye 1995). Vertreter der These der phänomenalen Intentionalität behaupten sogar, dass alle phänomenal bewussten Akte intentional sein müssen (siehe Horgan / Tienson 2002 und Kriegel 2013).

<sup>16</sup> Siehe Block 1995.

<sup>17</sup> In der englischsprachigen Forschungsliteratur wird das Erleben, das mit dem Vollzug eines geistigen Zustands einhergeht, mit der berühmt-berüchtigten Formel „what it is like to be in that state“ umschrieben. Sie hat ihren Ursprung in Thomas Nagels Aufsatz „What Is It Like to Be a Bat?“ (siehe Nagel 1974).

<sup>18</sup> Siehe Kriegel 2013.



nenalen Bezug zum Ausdruck bringt, d. h., ob phänomenales Bewusstsein immer einen intentionalen Bezug auf Gegenstände beinhaltet. Darauf werden wir gleich noch näher eingehen.

Im Zentrum der gegenwärtigen Diskussion über das Bewusstsein steht vor allem das Aktbewusstsein, weniger das Subjektbewusstsein. Dies ist kein Zufall, da das intransitive und das transitive Subjektbewusstsein sekundäre Phänomene sind. Sie sind auf Intentionalität und Aktbewusstsein zurückführbar. Hierbei hat vor allem das phänomenale Bewusstsein die neuere Debatte bestimmt. Dies liegt zu einem gewichtigen Teil daran, dass es Schwierigkeiten bereitet, das phänomenale Bewusstsein physikalistisch zu erklären und somit in den häufig bevorzugten metaphysischen Rahmen des Physikalismus zu integrieren.<sup>19</sup> Zudem wird gewöhnlich angenommen, dass das Zugangsbewusstsein über die funktional-kognitive Rolle geistiger Akte erklärt werden kann. Indem die Akte bestimmte funktional-kognitive Rollen im kognitiven „Innenleben“ geistiger Subjekte spielen bzw. für diese Rollen zur Verfügung stehen, verfügt das Subjekt über einen kognitiven Zugang zu und somit über Zugangsbewusstsein von ihnen.<sup>20</sup> Zentral für die gegenwärtige Debatte zur Theorie des Bewusstseins ist folglich vor allem die folgende Frage:

(B1) Wie ist das phänomenale Bewusstsein mentaler Akte zu erklären?

Die Frage (B1) ist die Parallelfra­ge zu (I1) und ist, wie wir sehen werden, auch für die frühneuzeitliche Diskussion von Belang. Wie steht es aber mit der analogen Frage zu (I2)? Sie lautet:

(B2) Sind alle geistigen Akte bewusst und, wenn ja, sind sie es in einem essentiellen oder nur in einem akzidentellen Sinn?

Die Frage (B2) erscheint aus heutiger Perspektive wenig interessant. Zwar ist es nicht zu leugnen, dass phänomenales Bewusstsein ein markantes Merkmal geistiger Aktivität ist, doch als Merkmal geistiger Akte kommt es seit der Annahme von unbewussten geistigen Akten in der Philosophie des Geistes und Kognitionswissenschaft sowie der Annahme des Unbewussten in der Psychologie (spätestens durch Freud) nicht mehr in Frage.<sup>21</sup> Dies ist in der frühen Neuzeit – vor allem bei Descartes, den Car-

<sup>19</sup> Siehe Levine 1983 und Chalmers 1996.

<sup>20</sup> Siehe Block 1995.

<sup>21</sup> Wenn überhaupt, dann kommt die *Möglichkeit*, dass ein Akt phänomenal bewusst



tesianern und Locke – allerdings noch anders. Es ist eine von Leibniz' bedeutendsten Innovationen in der Philosophie des Geistes, unbewusste geistige Akte zu etablieren. (B2) wird daher in unseren Untersuchungen zu Descartes und Leibniz eine wichtige Rolle spielen.

(c) *Explanatorische Verbindungen zwischen Intentionalität und Aktbewusstsein*

Das Hauptaugenmerk der gegenwärtigen Debatte liegt auf der Erklärung des phänomenalen Bewusstseins. In der Debatte um das phänomenale Bewusstsein ist vor allem strittig, ob es unter Bezug auf die Intentionalität geistiger Akte erklärbar ist oder nicht. *Intentionalisten* in Bezug auf phänomenales Bewusstsein behaupten, dass dies der Fall ist, d. h., sie sind der Auffassung, dass phänomenales Bewusstsein ein intentionales Phänomen ist. *Anti-Intentionalisten* weisen diese Ansicht zurück und sehen phänomenales Bewusstsein und Intentionalität als vielleicht eng miteinander verknüpft an, lehnen aber die Idee ab, dass phänomenales Bewusstsein durch Intentionalität erklärt werden könnte.<sup>22</sup> In der gegenwärtigen Debatte wird die intentionalistische Position in drei Formen diskutiert:

(i) Metarepräsentation

Die Charakterisierung von phänomenalem Bewusstsein als das Erleben *von* einem geistigen Akt lässt sich für eine explanatorische Strategie ausbeuten, die phänomenales Bewusstsein erklärt, indem sie auf Metarepräsentationen, d. h. auf Repräsentationen des in Frage stehenden Akts, verweist. Dass ein geistiger Akt dem geistigen Subjekt phänomenal bewusst ist, wird dann dadurch erklärt, dass der Akt von einem weiteren Akt begleitet ist, welcher den ersten repräsentiert. Durch diese Repräsentation erlebt das Subjekt den repräsentierten Akt. Liegt eine solche Metarepräsentation nicht vor, dann ist der entsprechende Akt dem Subjekt nicht phänomenal bewusst. Da der begleitende Akt den begleiteten repräsentiert, ist er ein *Akt höherer Ordnung*. In der englischsprachigen Fachliteratur wird der metarepräsentationalistische Ansatz daher oftmals als „higher-order theory“ (HO) bezeichnet.

Der metarepräsentationalistische Erklärungsansatz liegt in zwei Spiel-

werden kann, als Kandidat für das essentielle Merkmal geistiger Akte in Frage. Diese Option favorisiert John Searle (siehe Searle 1992, Kap. 7).

<sup>22</sup> Die anti-intentionalistische Position kann weiter ausdifferenziert werden. Für eine Aufschlüsselung der unterschiedlichen Positionen siehe Siewert 2011.

arten vor, abhängig davon, wie die Metarepräsentation konzipiert wird. Von einigen Autoren werden die Metarepräsentationen als oder in Analogie zu Gedanken bzw. Urteilen konzipiert (higher-order thought theory (HOT)).<sup>23</sup> Andere Autoren meinen, dass die Metarepräsentationen eher in Analogie zu Wahrnehmungen äußerer Dinge zu verstehen sind und in „inneren Wahrnehmungen“ der eigenen geistigen Akte bestehen (higher-order perception theory (HOP)).<sup>24</sup> Nach dem metarepräsentationalistischen Ansatz erleben wir also geistige Akte, weil wir sie im Denken (HOT) oder in der innerlichen Wahrnehmung (HOP) repräsentieren.

Verbinden wir den metarepräsentationalistischen Ansatz mit der Idee, dass Intentionalität auf Repräsentation zurückführbar ist – dies wird in der Debatte zumeist stillschweigend unterstellt –, dann läuft dieser Ansatz darauf hinaus, dass phänomenales Bewusstsein auf intentionale Metaakte zurückführbar und ein intentionales Phänomen ist. Um phänomenales Bewusstsein zu erklären, ist nichts weiter erforderlich als die Annahme, es gebe bestimmte Akte, die auf niederstufige Akte intentional gerichtet sind.

#### (ii) Selbstrepräsentation

Ein notorisches Problem des metarepräsentationalistischen Ansatzes besteht darin, dass er phänomenales Bewusstsein fallibel erscheinen lässt. Repräsentationale Akte können fehlgehen und Dinge anders repräsentieren als sie tatsächlich beschaffen sind bzw. Dinge repräsentieren, die gar nicht existieren. Doch es erscheint merkwürdig, dass ein phänomenales Bewusstsein von einem Zahnschmerz auftreten kann, der gar nicht existiert. Der *selbstrepräsentationalistische* Erklärungsansatz möchte diesem Problem entgehen, indem er behauptet, dass phänomenal bewusste Akte für das phänomenale Bewusstsein ihrer selbst sorgen, indem sie sich selbst repräsentieren. Dieser Grundgedanke lässt sich zum einen dahingehend ausbuchstabieren, dass ein repräsentationaler Akt *zwei repräsentationale Inhalte* aufweist. Der erste Inhalt repräsentiert etwas von dem Akt Verschiedenes; der zweite Inhalt repräsentiert den Akt selbst. An die Stelle der Idee von zwei hierarchisch getrennten Akten tritt also die Auffassung, dass ein Akt zwei Inhalte aufweist, von denen einer niederstufig und der andere höherstufig ist.<sup>25</sup> Zum anderen lässt sich der Grundgedanke auch in Anlehnung an den metarepräsentationa-

<sup>23</sup> Siehe Rosenthal 1986 und 1993 sowie Carruthers 2000.

<sup>24</sup> Siehe Lycan 1987 und 1996.

<sup>25</sup> Victor Caston meint, dass Aristoteles eine solche Theorie vertreten habe (siehe Caston 2002).

listischen Ansatz entwickeln. Hierzu nimmt man an, dass der Akt niederer Ordnung und der Akt höherer Ordnung essentielle Bestandteile *eines komplexen Akts* sind, der phänomenal bewusst ist. Dieser komplexe Akt repräsentiert aufgrund seiner inneren Doppelaktstruktur zugleich etwas von dem Akt Verschiedenes (vermöge des niederen Akts) und sich selbst (vermöge des höheren Akts).<sup>26</sup> Aufgrund der zweiten Aktkomponente, ist der komplexe Akt phänomenal bewusst.

### (iii) Repräsentation

Autoren wie Fred Dretske und Michael Tye setzen sich in anderer Weise von dem metarepräsentationalistischen Ansatz ab. Sie sind der Auffassung, dass das Erleben geistiger Akte dadurch zu erklären ist, dass diese Akte erstens einen nicht-begrifflichen Inhalt sinnlichen Ursprungs aufweisen, der zweitens aufgrund seiner funktionalen Rolle für kognitive Operationen zugänglich ist.<sup>27</sup> Nur sinnliche Akte sind ihrer Auffassung nach daher phänomenal bewusst. Der zentrale Gedanke dieses Ansatzes ist, dass phänomenale Erlebniseigenschaften in nichts anderem als den repräsentierten Eigenschaften äußerer Dinge bestehen. Der *phänomenale Charakter* wird durch die repräsentierten Eigenschaften festgelegt. Dieser *repräsentationalistische* Erklärungsansatz zieht auch eine Form von Zugangsbewusstsein heran, um phänomenales Bewusstsein zu erklären. Denn ein sinnlicher Akt ist nur dann phänomenal *bewusst*, wenn sein Inhalt für kognitive Operationen zugänglich ist.<sup>28</sup> Der repräsentationalistische Erklärungsansatz hält – im Unterschied zum metarepräsentationalistischen Ansatz – einen Bezug auf geistige Akte höherer Ordnung nicht für erforderlich, um phänomenales Bewusstsein zu erklären. Auch eine Selbstrepräsentation nimmt dieser Ansatz nicht an. Phänomenales Bewusstsein wird stattdessen auf funktionale Eigenschaften und den repräsentationalen Inhalt des sinnlichen Akts zurückgeführt.

Repräsentationalistische Konzeptionen werden den sogenannten „same-order theories“ (SO) des phänomenalen Bewusstseins zugeordnet. Zu diesen können auch die selbstrepräsentationalistischen Theorien gezählt werden.<sup>29</sup> Allerdings sind nicht alle „same-order theories“ repräsentationalistische oder selbstrepräsentationalistische Theorien. Einige

<sup>26</sup> Siehe Gennaro 1996 und Kriegel 2006.

<sup>27</sup> Siehe Dretske 1995 sowie Tye 1995 und 2000.

<sup>28</sup> Eine Mischposition vertritt Ned Block, der meint, dass die phänomenalen Erlebniseigenschaften teilweise repräsentational, teilweise aber auch nicht-repräsentational seien (siehe Block 1995).

<sup>29</sup> Zum Teil werden die selbstrepräsentationalistischen Theorien der zweiten Variante, die von einem komplexen Akt ausgeht, auch den „higher-order theories“ zugeschla-

„same-order theories“ betrachten die phänomenalen Erlebnisqualitäten geistiger Akte als Eigenschaften *sui generis* der Akte selbst (sogenannte „Qualia“) und nicht als repräsentierte Eigenschaften äußerer Dinge. Phänomenal bewusst zu sein, heißt dann für einen Akt ganz einfach, Qualia zu instanziiieren.

Die Erklärungsansätze zum phänomenalen Bewusstsein werden wir in Kapitel I.6 aufgreifen und die Interpretationsvorschläge zu Descartes' Verständnis von *conscientia* auf sie beziehen. Die verschiedenen Bewusstseinsbegriffe aus der gegenwärtigen Debatte werden wichtig sein für unsere Einordnung der cartesischen *conscientia* im Lichte der deflationären Interpretation, die wir entwickeln werden (Kapitel I.7). Im zweiten Hauptteil werden wir sie heranziehen, um in Abschnitt II.9.6 die Aufmerksamkeitsinterpretation der Leibniz'schen Apperzeption und in Kapitel II.10 Leibniz' Konzeption der *conscientia* zu konturieren. Schließlich werden wir die gegenwärtigen Bewusstseinsbegriffe und Erklärungsansätze im Schlusskapitel wieder thematisieren.

Nach dieser systematischen Einführung in die Themen der Intentionalität und des Bewusstseins werden wir uns im nächsten Abschnitt der historischen Dimension beider Themen zuwenden. Denn die Fragen nach der Intentionalität und dem Bewusstsein sind keineswegs neu. Vielmehr haben sie tief reichende historische Wurzeln.

## 2. Intentionalität und Bewusstsein in der frühen Neuzeit: *Descartes und Leibniz*

Trotz aller Kontinuitäten zur antiken und mittelalterlichen Philosophie zeichnet sich die frühneuzeitliche Philosophie durch wichtige Innovationen in der philosophischen Theoriebildung aus. Es ist vor allen Dingen eine Neuerung, die heraussticht und deren Auswirkungen in alle Teilgebiete der Philosophie ausstrahlen. Diese besteht in der Ablösung der scholastischen Ontologie, die durch die hylemorphistische Dualität von Materie und Form geprägt ist. Substanzen werden in der Scholastik als Zusammensetzungen aus Materie und substantieller Form konzipiert. Während die substantielle Form die essentiellen Eigenschaften einer Substanz festlegt, werden die nicht-essentiellen Eigenschaften von Substanzen als akzidentelle Formen konzipiert, die in Substanzen inhärieren. Diese Ontologie gerät in der frühneuzeitlichen Philosophie unter Druck und

gen. Gennaro, der eine solche Theorie vertritt, versteht sich etwa als Vertreter einer HOT (siehe Gennaro 1996).

wird in vielfältiger Weise kritisiert. So lehnt Descartes die scholastischen Begriffe der Materie und der (substantiellen wie akzidentellen) Form als unverständlich ab.<sup>30</sup> Zudem ist Descartes der Ansicht, dass das scholastische Erklärungsprogramm weit hinter ihren Erklärungsansprüchen zurückbleibe und sogar explanatorisch zirkulär sei. Die scholastische Begrifflichkeit erweise sich somit als theoretisch nutzlos.<sup>31</sup> Descartes ersetzt in der Folge die hylemorphistische Dualität von Materie und Form durch die Dualität von Substanz und Affektion, wobei Affektionen zum einen Attribute (Aspekte) und zum anderen Modifikationen (Zustandsweisen) von Substanzen umfassen.<sup>32</sup> Diese ontologische Neuordnung hat tiefgreifende Auswirkungen auf die Naturphilosophie. Denn die scholastische Erklärung natürlicher Veränderungen, die mit dem Grundschema der Aktualisierung von Potentialitäten operiert, kann nun nicht mehr greifen. Ihren Platz nimmt in der frühen Neuzeit die mechanistische Erklärung ein, die zu Erklärungszwecken nur auf den mereologischen Aufbau von Körpern, deren geometrisch-kinematische Modifikationen und später (vor allem bei Leibniz und Newton) auf ihre dynamischen Eigenschaften Bezug nimmt. Die Zurückweisung der hylemorphistischen Dualität von Materie und Form hat zudem für die frühneuzeitliche Philosophie des Geistes weitreichende Konsequenzen. Denn die scholastischen Theorien der Intentionalität beruhen auf der Annahme, dass intentionale Akte eine Aufnahme der Formen des Bezugsgegenstands erfordern.<sup>33</sup> Doch mit der Zurückweisung des Formbegriffs wird auch dieser Erklärungsansatz hinfällig. An die Stelle der Erklärung von Intentionalität durch Formaufnahme tritt die Vorstellung, dass intentionale Akte wirkkausal durch innere oder äußere Vorgänge verursacht werden, ohne dass hierbei eine Aufnahme von Formen des Bezugsgegenstands erfolgt. Mit der weit verbreiteten Ablehnung eines jeglichen (ob platonischen oder aristotelischen) Universalienrealismus in der frühen Neuzeit wird zudem von der etwa bei Thomas von Aquin wirkmächtigen Idee Abstand genommen, Intentionalität bestehe in der Identität zwischen aufgenommenener Form im Geist und der Form im Bezugsgegenstand. Stattdessen wird – wieder ausgehend von Descartes – Intentionalität in der frühen Neuzeit generell als eine Relation der *Reprä-*

<sup>30</sup> Zu Descartes' Kritik am Begriff der ersten Materie siehe AT III 212 und AT XI 35, zu seiner Kritik am Begriff der substantiellen Form siehe AT III 506.

<sup>31</sup> Siehe AT VIII B 26.

<sup>32</sup> Die realen Qualitäten der Scholastiker finden in Descartes Kategorie der Affektionen kein Gegenstück mehr (siehe Menn 1995). Zu Descartes' Ontologie allgemein siehe Kapitel I.2.

<sup>33</sup> Siehe zu den verschiedenen Varianten der scholastischen Intentionalitätstheorie Perler 2002.

sentation erklärt, die ohne formale Identität auskommt. Intentionale Akte zeichnen sich vielmehr dadurch aus, dass sie im Geist als Stellvertreter für außergeistige Dinge fungieren, ohne formal identisch mit den außergeistigen Dingen zu sein. Zur Bezeichnung dieser repräsentationalen Akte etabliert Descartes den Ausdruck „idea“. Die Ideentheorie bildet das Rückgrat der frühneuzeitlichen Theorien der Intentionalität. Mit Descartes hält aber auch eine zweite Neuerung Einzug in die Philosophie des Geistes, welche unabhängig von der ontologischen Umwälzung aufzutreten scheint. Diese Neuerung besteht darin, dass bei Descartes ein Ausdruck eine signifikante Rolle in der Philosophie des Geistes übernimmt, der zuvor fast ausschließlich für die Moralphilosophie reserviert war: der lateinische Ausdruck „conscientia“. Descartes verwendet „conscientia“ im Kontext der Philosophie des Geistes allerdings nicht im bereits etablierten moralischen Sinn von „Gewissen“, sondern in einem anderem Sinn, der psychologisch ist.<sup>34</sup> Descartes' Begriff der *conscientia* stellt einen frühneuzeitlichen Vorläufer des modernen Bewusstseinsbegriffs dar.<sup>35</sup> Mit dem Begriff der *conscientia* betritt ein neuer Zentralbegriff die theoretische Bühne, der in Descartes' Nachfolge die Theoriebildung in der Philosophie des Geistes entscheidend beeinflusst hat.

Mit der Ideentheorie und seinem Begriff der *conscientia* sind zwei zentrale Neuerungen genannt, die Descartes in die Philosophie des Geistes eingeführt hat. Diese Studie kann nicht das Ziel verfolgen, einen vollständigen Überblick über die Entwicklung der Philosophie des Geistes in der frühen Neuzeit zu geben. Dieses Unterfangen wäre viel zu umfangreich. Im Fokus dieser Arbeit stehen „nur“ René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz. Dass die Wahl unter anderem auf Descartes fällt, ist wenig erstaunlich. Denn mit den beiden genannten Innovationen fixiert Descartes die theoretische Agenda, auf die sich alle nachfolgenden frühneuzeitlichen Autoren beziehen und in Auseinandersetzung mit welcher sie ihre Positionen definieren. Jede Untersuchung von Theorien der Intentionalität und des Bewusstseins in der frühen Neuzeit muss daher zumindest auch auf Descartes eingehen. Dies kann natürlich in unterschiedlichem Umfang erfolgen. Dass wir Descartes ausführlich be-

<sup>34</sup> In Kapitel I.5 werden wir sehen, wie diese Neuerung durch Descartes genau zu verstehen ist und in welchem psychologischen Sinn Descartes den Ausdruck „conscientia“ in der Philosophie des Geistes verwendet.

<sup>35</sup> Allerdings ist es nicht offensichtlich, welchem modernen Bewusstseinsbegriff er am ehesten entspricht. Ist die cartesische *conscientia* eher ein Subjekt- oder ein Aktbewusstsein? Oder kann die cartesische *conscientia* keinem der verschiedenen modernen Bewusstseinsbegriffe zugeordnet werden? Diese Fragen werden in Kapitel I.7 eine Antwort finden.

handeln werden, ist daher nicht selbstverständlich. Der Grund für die Ausführlichkeit ist der, dass wir Descartes' Positionen nicht einfach nur zum besseren Verständnis von Leibniz' Auffassungen anführen werden. Vielmehr wird im ersten Hauptteil der Arbeit für eine eigenständige Interpretation der Intentionalität, des Bewusstseins und ihres Zusammenhangs bei Descartes argumentiert. Denn trotz der umfangreichen Forschungsliteratur zu Descartes, ist es weiterhin der Fall, dass Interessantes und Neues zu Descartes gesagt werden kann. Dies soll Hauptteil I der Arbeit zeigen.

Dabei werden wir es in dieser Studie aber nicht belassen, denn die weitere frühneuzeitliche Theorieentwicklung ist philosophisch einfach viel zu interessant, als dass wir sie unberücksichtigt lassen sollten. Es wäre nun naheliegend, von Descartes ausgehend die cartesianische Schule mit Vertretern wie Antoine Arnauld, Nicolas Malebranche und Louis de la Forge zu untersuchen. Alternativ böte sich an, sich ausgehend von Descartes Empiristen wie John Locke und George Berkeley zuzuwenden. Und auch wenn dies sicherlich reizvolle und fruchtbringende Themenstellungen gewesen wären, hätten sie doch einen entscheidenden Nachteil gehabt: Wir hätten die komplexeste und zugleich interessanteste Position zur Intentionalität und zum Bewusstsein in der vorkantischen Philosophie außen vor lassen müssen, nämlich die Position von Gottfried Wilhelm Leibniz. Im Vergleich zu Descartes und vielen anderen frühneuzeitlichen Autoren wirken Leibniz' Positionen – abgesehen von einigen nicht unbeträchtlichen metaphysischen Sonderbarkeiten – recht modern und bieten die Möglichkeit zu vielfältigen Brückenschlägen zu gegenwärtigen Erklärungsansätzen.<sup>36</sup> Zudem ist es überraschend, dass Leibniz' Überlegungen zur Philosophie des Geistes verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erfahren haben. Zwar ist Leibniz dafür bekannt, unbewussten geistigen Akten Raum in der Philosophie des Geistes verschafft zu haben. Doch die Erforschung seiner Auffassungen von der Intentionalität, dem Bewusstsein und ihrem Zusammenspiel ist unterentwickelt. Ausnahmen bilden die Monographien *Mémoire et Conscience de Soi selon Leibniz* von Émilienne Naert (1961), *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought* von Robert McRae (1976) und *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection* von Mark Kulstad (1991). Doch insbesondere die wirkungsmächtigen Monographien von McRae und Kulstad stellen wichtige Aspekte von Leibniz' Philosophie des Geistes unvollständig oder gar verzerrt dar. Dies wird sich in Hauptteil II dieser Arbeit zeigen.

<sup>36</sup> Dazu mehr im Schlusskapitel.



Die beiden Teile dieser Arbeit – der erste zu Descartes, der zweite zu Leibniz – sind in mehreren Hinsichten miteinander verknüpft. Denn zum einen ist es für eine angemessene Rekonstruktion von Leibniz' Ansichten – wie für frühneuzeitliche Positionen generell – unerlässlich, Descartes' Positionen exakt vor Augen zu haben. Der erste Hauptteil zu Descartes hat somit zwei Funktionen: Zum einen soll in ihm die enge Verzahnung der Theorie der Intentionalität und des Bewusstseins (*conscientia*) aufgewiesen und dadurch eine gewinnbringende Perspektive auf Descartes' Philosophie des Geistes geworfen werden. Zum zweiten dient Descartes als Referenzpunkt für die rekonstruktive Arbeit des zweiten Hauptteils zu Leibniz, da sich Leibniz in Sachen Intentionalität und Bewusstsein auf Descartes bezieht und zugleich von ihm absetzt. Aber darin wird sich das Zusammenspiel beider Teile nicht erschöpfen. Vor allem im Schlusskapitel wird ein komparativer Blick auf die Theorien beider Autoren geworfen werden, der es uns nicht nur erlaubt, Übereinstimmungen und Unterschiede dingfest zu machen, sondern sie zugleich zu bewerten und die Innovationsleistungen von Leibniz zu bestimmen.

### 3. Die Ausgangshypothese

Zur Konturierung einiger wichtiger – wenn auch keineswegs aller – Aspekte der Interpretation, die wir in dieser Studie entwickeln werden, werden wir in diesem Abschnitt eine mögliche und keineswegs fernliegende Sichtweise auf das Verhältnis von Descartes' und Leibniz' Philosophie des Geistes skizzieren. Diese Sichtweise – die *Ausgangshypothese* – hat vornehmlich *heuristische* Funktion. Sie findet sich in dieser Form bei keiner Autorin oder Autor. Dennoch ist sie aber auch kein Produkt reiner Phantasie, da sie in weiten Teilen das Kondensat von Einzelthesen ist, die sich in der Forschungsliteratur finden lassen.<sup>37</sup> Die Ausgangshypothese umfasst zwei Thesen zu Descartes, dann zwei Thesen zu Leibniz und schließlich Behauptungen über das Verhältnis der Positionen beider Autoren zueinander.

Wie schon erwähnt kann Descartes eine zweifache Innovationsleistung auf dem Feld der Philosophie des Geistes zugeschrieben werden:

<sup>37</sup> Mehrere Elemente der Ausgangshypothese finden sich etwa in Alison Simmons' Aufsatz „Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness“ (Simmons 2001). Auf Simmons' Aufsatz werden wir uns daher im Folgenden mehrfach beziehen. Simmons hat ihre Position mit Blick auf Leibniz inzwischen in Simmons 2011/13 modifiziert.



*Erstens* kommt er in der Intentionalitätstheorie ohne den scholastischen Formbegriff und ohne die scholastische Idee einer Formaufnahme aus. An die Stelle dieser scholastischen Theorieelemente tritt die Ideentheorie und sein repräsentationalistisches Verständnis der Intentionalität. *Zweitens* erhält der Term „*conscientia*“ bei Descartes eine psychologische Verwendung in der Philosophie des Geistes, in der er zum Vorläufer des heutigen Bewusstseinsbegriffs wird. Doch nach der Ausgangshypothese erschöpft sich Descartes' Innovationsleistung auf dem Gebiet der Philosophie des Geistes keineswegs in diesen beiden Neuerungen. Vielmehr sind sie nur Vorboten einer noch tiefergehenden Absetzbewegung von der Scholastik. Diese *dritte* Absetzbewegung betrifft die Frage, worin das *essentielle Merkmal* geistiger Akte besteht. Nach klassisch-aristotelischer und scholastischer Auffassung besteht der Geist in der rationalen Seele bzw. in einem rationalen Seelenbestandteil. Diese ist wiederum vornehmlich durch die Fähigkeit zur Aufnahme essentieller Formen, der Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten über sie und zur Wissenschaft im aristotelischen Sinn ausgezeichnet. Nach der Ausgangshypothese revidiert Descartes dieses scholastische Bild und setzt an seine Stelle die Idee, dass Bewusstsein die Essenz des Geists ausmacht. Geistige Akte werden von Descartes nicht mehr über ihre Erkenntnisleistung als solche charakterisiert, sondern darüber, dass sie denkenden Substanzen bewusst sind.<sup>38</sup> Daher könne Descartes auch so unterschiedliche geistige Akte wie Emotionen, Wahrnehmungen und rein intellektive Akte unter einen Begriff – den Begriff des Denkakts (*cogitatio*) – bringen. Denn sie alle seien der denkenden Substanz bewusst. Zudem führe Descartes den Ausdruck „*conscientia*“ in seine Philosophie des Geistes ein, um sich auf dieses Bewusstsein zu beziehen. Damit können wir den ersten Teil der Ausgangshypothese benennen:

AH-D1: Für Descartes besteht das essentielle Merkmal geistiger Akte darin, der denkenden Substanz bewusst zu sein. Descartes verwendet „*conscientia*“ und verwandte Ausdrücke, um sich auf dieses Bewusstsein zu beziehen.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Siehe dazu die in Abschnitt I.3.2 genannten Vertreter dieser These.

<sup>39</sup> Die These AH-D1 ist zwar eine Innovation gegenüber der scholastischen Tradition, die eine neue Perspektive auf den Geist wirft. Zugleich handelt sich Descartes aber auch neue Schwierigkeiten ein, denen scholastische Positionen nicht ausgesetzt sind. Für eine Liste von Problemen, die sich Descartes einhandelt, siehe Rodis-Lewis 1950, Wilson 1978 und Simmons 2001, 35. Für eine ausführliche Diskussion und positive Einschätzung von Descartes' Ressourcen zur Lösung zumindest einiger dieser Probleme siehe Simmons 2012.

Die cartesische *conscientia* wird von vielen Autoren als phänomenales Bewusstsein interpretiert.<sup>40</sup> Setzen wir diese Lesart in die erste Teilthese der Ausgangshypothese ein, erhalten wir die folgende zweite Teilthese:

AH-D2: Descartes versteht unter *conscientia* phänomenales Bewusstsein.

Aus beiden Teilthesen folgt, dass geistige Akte essentiell phänomenal bewusst sind, d. h., es ist das essentielle Merkmal geistiger Akte, dass sie von denkenden Substanzen erlebt werden. Da jeder Geist nach Descartes permanent denkt, folgt zudem, dass sein geistiges Erleben nie ruht. Der cartesische Geist ist sich immer eigener Denkakte phänomenal bewusst.

Hinsichtlich der Frage, welche Erklärung Descartes für das phänomenale Bewusstsein anbietet, ist die Ausgangshypothese auf keine bestimmte Lesart festgelegt und kann mit den verschiedenen Angeboten aus der Forschungsliteratur kombiniert werden. Wie wir ausführlich in Kapitel I.6 sehen werden, wird Descartes sowohl als Intentionalist als auch als Nicht-Intentionalist verstanden. An Descartes wird sowohl die Position herangetragen, der zufolge phänomenales Bewusstsein durch Metarepräsentation oder Selbstrepräsentation erklärbar ist, als auch die Ansicht, phänomenales Bewusstsein hätte für Descartes nichts mit der Intentionalität geistiger Akte zu tun. Die Ausgangshypothese ist mit allen diesen Interpretationsansätzen kombinierbar.

Nach der Ausgangshypothese trifft Descartes' Konzeption des essentiellen Merkmals geistiger Akte sowohl auf entschiedenen Zuspruch als auch auf radikale Kritik. So wird Descartes' Position auf der einen Seite von seinen Anhängern Antoine Arnauld, Nicolas Malebranche, Louis de la Forge u. a. im Kern geteilt, auch wenn unter den Cartesianern scharfe Kontroversen darüber geführt werden, wie Descartes' Theorie des Geistes richtig auszubuchstabieren ist.<sup>41</sup> Auch Locke bezieht sich in seiner Konzeption des Geistes auf Descartes. Er übernimmt die These, dass jeder geistige Akt bewusst ist.<sup>42</sup> Allerdings vertritt er nicht die These, dass *conscientia* (engl. *consciousness*) das *essentielle* Merkmal geistiger Akte ausmacht. Eine schärfere Kritik erfährt Descartes' bewusstseinstheoretische Auffassung durch Leibniz. Nach der Ausgangshypothese distanziert sich auch Leibniz von Descartes' Konzeption des Geistes und

<sup>40</sup> Siehe etwa Simmons 2001, 36, Simmons 2012, 4 und Nadler 2011/2013, 132–133.

<sup>41</sup> Siehe für eine bündige Zusammenfassung der cartesianischen Schule Simmons 2001, 33–39 und Nadler 2011/2013.

<sup>42</sup> Siehe Essay II.i.10–11.

geistiger Akte. Dies mag auf den ersten Blick überraschend klingen, da Leibniz wie Descartes den Geist als eine immaterielle, einheitliche und unsterbliche Substanz versteht. Zudem teilt Leibniz mit Descartes einen Innatismus intellektiver Ideen.<sup>43</sup> Doch der Ausgangshypothese zufolge trägt dieser Schein. Leibniz' Sicht auf den Geist unterscheidet sich ihr zufolge radikal von der cartesischen, denn Leibniz weist die Auffassung zurück, nach der Bewusstsein das essentielle Merkmal geistiger Akte ausmacht. Stattdessen vertritt er die Ansicht, dass nicht alle geistigen Akte bewusst sind. Es gibt für Leibniz auch unbewusste geistige Akte.<sup>44</sup> Und nach der Ausgangshypothese geht Leibniz noch einen Schritt weiter, indem er meint, dass der Geist nicht immer Bewusstsein von geistigen Akten hat. Im Unterschied zu Descartes geht er davon aus, dass der Geist phasenweise (traumloser Schlaf, Koma usw.) ohne Bewusstsein ist, obwohl er durchgängig geistige Akte vollzieht. Worin besteht dann aber das essentielle Merkmal geistiger Akte nach Leibniz? Nach der Ausgangshypothese besteht es in dem zweiten, von Descartes ebenfalls hervorgehobenen Merkmal von Denkakten, nämlich ihrer repräsentationalistisch verstandenen Intentionalität:<sup>45</sup>

AH-L1: Das essentielle Merkmal geistiger Akte besteht nach Leibniz in ihrer Intentionalität. Diese ist repräsentationalistisch zu verstehen.<sup>46</sup> Nach der Ausgangshypothese meint Descartes, dass Bewusstsein (*conscientia*) das essentielle Merkmal von Denkakten ist. Zudem sei Descartes der Ansicht, dass er unter diesem Bewusstsein (*conscientia*) phänomenales Bewusstsein verstehe. Laut der Ausgangshypothese weist Leibniz diese Position kategorisch zurück. Leibniz versteht zudem unter *conscientia* etwas Anderes als Descartes. Er begreift *conscientia* nicht als phänome-

<sup>43</sup> Siehe für diese und weitere Übereinstimmungen Simmons 2001, 31. Vgl. auch Furth 1967, 101–103.

<sup>44</sup> Siehe etwa Furth 1967, 101 und Phemister 2011, 24–25. In Übereinstimmung mit Locke nimmt Leibniz somit gegen Descartes die alltägliche Ansicht ernst, dass ein Geist phasenweise ohne Bewusstsein ist (traumloser Schlaf, Koma usw.). Allerdings unterscheidet er sich von Locke dahingehend, dass er an Descartes' These der permanenten Aktivität des Geistes festhält. Während Locke somit Phasen der Bewusstlosigkeit mit einer Inaktivität des Geistes erklärt, verweist Leibniz auf unbewusste geistige Akte (siehe dazu Simmons 2001, 43–44). Diese Überlegung liefert allerdings nur einen von mehreren Gründen, aus denen Leibniz unbewusste geistige Akte annimmt (siehe Simmons 2001, 44–47).

<sup>45</sup> Siehe AT III 566–567 und AT VII 37, wo Descartes die repräsentationale Funktion von Ideen anhand der berühmten Analogie zu materiellen Bildern illustriert. Wir werden diese Passagen in den Kapiteln I.3 und I.4 analysieren.

<sup>46</sup> Siehe Simmons 2001, 32 und 41–42.

nales Bewusstsein, sondern als reflexives Selbstbewusstsein von eigenen mentalen Akten. Dieses Selbstbewusstsein wird durch einen propositionalen Akt der Reflexion konstituiert, der einen Inhalt der Form „Ich denke an X“ oder „Ich denke, dass p“ aufweist. Laut der Ausgangshypothese führt Leibniz in den NA zudem eine terminologische Neuerung ein, indem er den Neologismus „apperception“ zur Bezeichnung dieser reflexiven Akte in die französische Sprache einführt.<sup>47</sup> Selbstbewusstsein (lat. *conscientia* / frz. *conscience*) von einem geistigen Akt liegt demnach für Leibniz dann und nur dann vor, wenn der geistige Akt Gegenstand einer Apperzeption ist.<sup>48</sup> Leibniz revidiert somit der Ausgangshypothese zufolge nicht nur Descartes' bewusstseinstheoretische Konzeption des essentiellen Merkmals geistiger Akte. Er versteht zudem unter *conscientia* reflexives, propositionales Selbstbewusstsein und nicht phänomenales Bewusstsein, wobei er sich auf die entsprechenden Akte der Reflexion mit dem neuen Ausdruck „apperception“ bezieht:

AH-L2: Leibniz versteht unter *conscientia* reflexives, propositionales Selbstbewusstsein. Für die Akte der Reflexion, in denen Akte der *conscientia* bestehen, führt Leibniz in den NA den Neologismus „apperception“ ein.

Fassen wir zusammen: Die Ausgangshypothese präsentiert eine griffige Rekonstruktion der Differenzen, die in der Theoriebildung bei Descartes und Leibniz vorliegen. Sie gibt uns ein einprägsames Interpretationsraster an die Hand.<sup>49</sup> Descartes führt der Ausgangshypothese zufolge die wirkmächtige Idee ein, dass das phänomenale Bewusstsein (lat. *conscientia* / frz. *conscience*) das essentielle Merkmal geistiger Akte und des Geistes ist. Er rückt damit einen Aspekt des Geistes ins Zentrum der theoretischen Aufmerksamkeit, der zuvor nur stiefmütterlich behandelt worden ist. Die von den Scholastikern als essentielles Merkmal des Geistes angeführten epistemischen Leistungen verlieren dagegen bei ihm an theoretischer Bedeutung. Die Einführung des Terminus „*conscientia*“ markiert diese Neuerung auch terminologisch in Descartes' Philosophie. Zudem etabliert Descartes mit seiner Ideentheorie ein neues Paradigma in der Erklärung von Intentionalität, in welchem die scholastische An-

<sup>47</sup> Siehe McRae 1976 und Kulstad 1991.

<sup>48</sup> Siehe die Liste von Vertretern dieser Interpretation in Abschnitt II.8.1.

<sup>49</sup> Dass sich die Ausgangshypothese auch auf textliche Belege stützen kann, können wir hier in der Einleitung nicht nachweisen. Textliche Belege finden sich aber in der in den Fußnoten angegebenen Forschungsliteratur sowie an entsprechenden Stellen in den beiden Hauptteilen dieser Studie.

nahme einer Formaufnahme keine Rolle mehr spielt. Leibniz wiederum rückt nach der Ausgangshypothese Descartes' Fokussierung auf das phänomenale Bewusstsein zurecht. Seiner Ansicht nach ist nicht das phänomenale Bewusstsein, sondern die Intentionalität das essentielle Merkmal geistiger Akte. Zudem steht bei Leibniz nicht der Begriff des phänomenalen Bewusstseins im Zentrum des Interesses, sondern der Begriff des reflexiven und propositionalen Selbstbewusstseins. Da aber nicht alle geistige Akte Gegenstand des Bewusstseins sind, „entdeckt“ Leibniz gewissermaßen das Reich unbewusster geistiger Aktivität. Damit eröffnet er ein neues Feld für theoretische Untersuchungen und gewinnt gänzlich neue Ressourcen zur Erklärung geistiger Phänomene.<sup>50</sup> Alison Simmons fasst diese theoretische Differenz zwischen Descartes bzw. den Cartesianer und Leibniz prägnant zusammen:

The Cartesians take *consciousness* to be the distinguishing mark of thought, and so of the mind. Leibniz emphatically rejects this view, maintaining that *representationality* of some sort is the mark of the mental. This is no minor alteration. Leibniz's theory of mind is meant to replace, not simply amend, the Cartesian theory. (Simmons 2001, 33)

#### 4. Zweifel an der Ausgangshypothese

Trotz mancher Vorzüge der Ausgangshypothese werden wir in dieser Arbeit dafür argumentieren, dass sie grundlegend revisionsbedürftig ist. Im Schlusskapitel werden wir die Erträge der detaillierten Analysen und Rekonstruktionen aus den beiden Teilen der Arbeit zusammenführen und einen Gegenentwurf zur Ausgangshypothese präsentieren. Erste Zweifel an der Ausgangshypothese, die wir später genauer ausführen, werden wir aber bereits in diesem Abschnitt benennen. Beginnen wir mit zwei Einwänden gegen die These AH-D1:

(a) Die Argumente aus der Forschungsliteratur für die These, dass das phänomenale Bewusstsein für Descartes das essentielle Merkmal geistiger Akte darstelle, stützen sich vor allen Dingen auf Descartes' Definitionen des Ausdrucks „*cogitatio*“ in den *Zweiten Erwiderungen* und den *Prinzipien der Philosophie*. Diese Definitionen lauten:

I. Unter dem Namen des *Denkakts* [*cogitatio*] fasse ich all jenes, was so in uns ist, dass wir uns seiner unmittelbar *consciis* sind. So sind alle Operationen des

<sup>50</sup> Diese hebt vor allem Simmons hervor (siehe Simmons 2001, 47, 60–61, 66 und 71–73).

Willens, des Verstandes, der Einbildungskraft und der Sinne Denkakte. (AT VII 160 / Wohlers; Übersetzung verändert)

Unter dem Namen des *Denkakts* [*cogitatio*] verstehe ich all jene <Dinge>, die, für uns *conscius*, in uns geschehen, insofern von ihnen in uns *conscientia* ist. (AT VIII-A 7 (Pr I 9) / Wohlers; Übersetzung verändert)

Doch diese Definitionen müssen nicht zwingend als *Realdefinitionen* verstanden werden, wie dies in der Ausgangshypothese geschieht, sondern können auch als *Nominaldefinitionen* gelesen werden. Für letztere Deutung der beiden Passagen spricht die Beobachtung, dass Descartes in ihnen explizit einen sprachlichen Ausdruck („*cogitatio*“) definieren möchte und nicht das essentielle Merkmal von Denkakten. Werden diese Definitionen als Nominaldefinitionen interpretiert, gehen entscheidende Textbelege zugunsten der AH-D1 verloren.

(b) Es bestehen textliche Belege dafür, dass Descartes das Bewusstsein (*conscientia*) als etwas betrachtet, dass er auf Akte des Intellekts, d. h. auf Perzeptionen, zurückführt. Hierfür spricht vor allem die „Hauptpassage“, die wir in den Kapiteln I.5 und I.6 genauer in Augenschein nehmen werden.<sup>51</sup> Im Lichte dieser Belege erscheint das Bewusstsein (*conscientia*) bei Descartes als ein derivatives Phänomen, das durch grundlegendere Aspekte des Geistes erklärbar ist, die dem Intellekt zuzusprechen sind. Diese Vermutung wird gestützt durch weitere textliche Hinweise darauf, dass für Descartes der Intellekt Essenz des Geistes ist und ein Vermögen zu intentionalen Akten darstellt. Diese textlichen Beobachtungen sprechen ebenfalls gegen die These, dass laut Descartes das Bewusstsein (*conscientia*) essentielles Merkmal geistiger Akte ist.

Die genannten kritischen Einwürfe, die in Hauptteil I ausführlich entwickelt werden, unterminieren die Ausgangshypothese im Hinblick auf Descartes. Da sich die textlichen Hinweise werden untermauern lassen, werden wir sehen, dass bei Descartes die Intentionalität und nicht das phänomenale Bewusstsein als Essenz geistiger Akte angesehen werden muss. Dies wird das Bild, das die Ausgangshypothese von Descartes' Philosophie des Geistes zeichnet, entscheidend berichtigen. Aber auch der Teil der Ausgangshypothese, der sich mit Leibniz beschäftigt, stößt auf ernsthafte Schwierigkeiten:

<sup>51</sup> Die Hauptpassage besagt: „II. Unter dem Namen der *Idee* verstehe ich jene Form eines beliebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Perzeption ich mir eben desselben Gedankens *conscius* bin; [...]“ (AT VII 160 / Wohlers; Übersetzung verändert).

(c) Der These AH-L1 zufolge besteht das essentielle Merkmal geistiger Akte für Leibniz in ihrer repräsentationalistisch zu verstehenden Intentionalität. Dies scheint allerdings nicht richtig sein zu können, denn Leibniz unterscheidet die immateriellen Substanzen, die über einen Geist und geistige Akte verfügen, von solchen, für die dies nicht gilt, die aber dennoch intentionale Akte aufweisen. Intentionalität ist daher – wenn überhaupt – essentielles Merkmal der Akte *aller* immateriellen Substanzen und nicht nur der Akte derjenigen immateriellen Substanzen, die über einen Geist verfügen. Daher kann das essentielle Merkmal geistiger Akte für Leibniz nicht in der Intentionalität bestehen.

(d) Ein weiteres Problem betrifft die reflexive Deutung des Apperzeptionsbegriffs in der These AH-L2. Denn diese Deutung trifft auf das notorische Problem, dass Leibniz auch Tieren Apperzeptionen zuschreibt, zugleich aber behauptet, Tiere seien zu Akten der Reflexion nicht in der Lage. Diese Beobachtung spricht dafür, dass Leibniz unter Apperzeptionen keine Akte der Reflexion versteht und er Apperzeption nicht mit *conscientia*, die er tatsächlich als bestimmte Akte der Reflexion auffasst, gleichsetzen will. Dieses „Tierproblem“ wird in den Kapiteln II.8 und II.9 ausführlich besprochen werden. Da Apperzeptionen für Leibniz keine Akte der Reflexion sind, gerät auch die Annahme ins Wanken, dass er unter Apperzeption ein propositionales Selbstbewusstsein verstehe. Dies eröffnet Raum für eine andere Interpretation der Form von Bewusstsein, für die Apperzeption aufkommen soll. Wir werden sehen, dass Leibniz unter Bezug auf die Apperzeption das erklären will, was wir heutzutage als phänomenales Bewusstsein verstehen.

An allen vier Thesen der Ausgangshypothese sind somit Zweifel angebracht. Wir werden in den beiden Hauptteilen dieser Arbeit sehen, dass sich diese Zweifel an der Ausgangshypothese erhärten lassen und ein gänzlich anderes Bild des Verhältnisses zwischen Descartes' und Leibniz' Auffassungen entwickelt werden muss.

### 5. Methodische Vorbemerkungen

Die philosophischen Werke von Descartes und Leibniz lassen unterschiedliche Zugänge zu. Traditionell wird das Werk von Descartes vor allem aus der Perspektive seiner Erkenntnistheorie betrachtet. Dieser Perspektive liegt die Ansicht zugrunde, Descartes unterscheide sich von der scholastischen Philosophie durch eine neue erkenntniskritische Haltung, nach der wir zuerst unsere epistemischen Fähigkeiten untersuchen



und klären müssen, bevor wir metaphysische und naturphilosophische Erkenntnisansprüche stellen dürfen. Entsprechend gelten die *Meditationen* mit der Methode des Zweifels und dem fundamentalistischen Erkenntnisprogramm als *der* Grundlagentext für Descartes' Philosophie. Im Rahmen des erkenntnistheoretischen Zugangs wird Descartes zudem oftmals als Subjekt- und Bewusstseinsphilosoph verstanden, der das individuelle Subjekt als Erkenntnisträger in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt. Dieses Subjekt sei über sein unmittelbares Bewusstsein der eigenen Existenz und des eigenen geistigen Innenlebens in der Lage, zu dem sicheren Fundament des Wissens vorzustoßen. Diese sicherlich einseitige Sicht ist in den letzten Dekaden zunehmend durch ausgewogenere Zugänge zu Descartes ergänzt oder ersetzt worden, die Descartes' philosophisches Gesamtprojekt in den Blick nehmen. In seiner berühmten Darstellung des philosophischen Wissens als einen Baum unterscheidet Descartes die Metaphysik (Wurzeln) von der Physik (Stamm) und den drei grundlegenden Einzelwissenschaften der Medizin, der Mechanik und der Ethik (Äste).<sup>52</sup> In den letzten drei Dekaden ist vermehrt der Stamm des Wissensbaums in den Mittelpunkt der Rezeption gestellt und Descartes als Naturphilosoph untersucht worden.<sup>53</sup> Die *Meditationen* sind vorwiegend als Werk zur Metaphysik des Geistes und nicht als epistemisches Werk gelesen worden.<sup>54</sup> In den letzten Jahren sind schließlich Descartes' Theorien der Emotionen, des freien Willens und der Moral verstärkt in das Zentrum des Forschungsinteresses gerückt.<sup>55</sup>

Die Vielfalt an Zugängen ist im Fall von Leibniz noch umfangreicher. Während für lange Zeit im 20. Jahrhundert der von Russell und Couturat initiierte logische Zugang vorherrschend war, in dem behauptet wird, Leibniz habe seine Metaphysik aus logischen Prinzipien abgeleitet,<sup>56</sup> wird er von vielen Autoren inzwischen als einseitig zurückgewiesen. Auch wenn man Leibniz nicht vorschnell jeglichen Systemgedanken absprechen sollte,<sup>57</sup> ist klar, dass sein philosophisches Werk aufgrund seiner internen Entwicklungsschritte, Themenvielfalt, dichten Verzahnung von Problemstellungen und einer fehlenden Gesamtdarstellung aus Leibniz' Hand nicht so einfach in die Form eines Systems zu bringen ist. Es ist

<sup>52</sup> Siehe AT IXB 14.

<sup>53</sup> Siehe Clarke 1982, Garber 1992, Gaukroger 1995, Gaukroger / Schuster / Sutton 2000, Garber 2001 und Gaukroger 2002.

<sup>54</sup> Siehe Carriero 2009.

<sup>55</sup> Siehe Marshall 1998, Williston / Gombay 2003, Brown 2006, Naaman-Zauderer 2010 und Perler 2011.

<sup>56</sup> Siehe Russell 1900 und Couturat 1901.

<sup>57</sup> Siehe Wilson 1999.



daher nicht überraschend, dass sich in den letzten Jahrzehnten ein ganzer Strauß an Interpretationsansätzen entwickelt hat, die mehr darauf aus sind, bestimmte Teilbereiche von Leibniz' Philosophie zu untersuchen und ihre Verknüpfungen mit anderen Gebieten zu bestimmen, als zu behaupten, Leibniz' Philosophie lasse sich aus einer bestimmten und nur aus dieser Perspektive überhaupt verstehen. Ein besonderes Augenmerk haben unter anderem Leibniz' Naturphilosophie<sup>58</sup>, seine Theologie und ihr Verhältnis zur Metaphysik<sup>59</sup>, sein Rationalismus<sup>60</sup>, seine Theorie der Modalität<sup>61</sup>, seine Geometrie und ihr Verhältnis zur Metaphysik<sup>62</sup>, seine Rechtsphilosophie<sup>63</sup> und seine Biologie<sup>64</sup> gefunden.

In dieser Arbeit steht die Philosophie des Geistes beider Autoren im Vordergrund. Damit geht aber nicht die Behauptung einher, dass Descartes' und Leibniz' philosophische Gesamtwerke vor allem oder gar ausschließlich aus der Betrachtung von ihnen als Philosophen des Geistes erschließbar sind. Diese Behauptung wäre schlicht falsch. Die Fokussierung auf die Philosophie des Geistes ist nur eine unter vielen möglichen Schwerpunktsetzungen. Es wird somit „nur“ darum gehen, einen Aspekt der Theoriegebäude beider Autoren genauer in den Blick zu nehmen.

Diese Schwerpunktsetzung lädt natürlich zu der Kritik ein, dass sie gar nicht möglich sei, da die jeweilige Philosophie des Geistes ohne andere wesentliche Bestandteile des philosophischen Werks beider Autoren nicht verstanden werden könne. Die Annahme, auf welcher diese Kritik beruht, ist vollkommen richtig. Die Philosophie des Geistes von Descartes und von Leibniz ist nicht ohne einen Blick in andere Bereiche ihrer Theoriegebäude verständlich. Doch die Kritik trifft nicht die hier vorgelegte Studie. Mit der Schwerpunktsetzung setzen wir uns keine Scheuklappen auf, die jeglichen Blick in andere Bereiche der beiden Theoriegebäude versperren würden. Ganz im Gegenteil: Wenn es nötig ist, werden erforderliche Ausflüge in andere Teilbereiche der Werke beider Autoren vorgenommen. Unumgänglich ist vor allem ein Blick in ihre ontologischen Auffassungen, weshalb sowohl der Hauptteil zu Descartes als auch der zu Leibniz mit einem Kapitel zur Ontologie beginnt.

Der methodische Zugang, der in diesem Buch gewählt wird, orientiert sich an philosophischen *Problemstellungen* und versucht, historische

<sup>58</sup> Siehe Garber 1985 und 2009.

<sup>59</sup> Siehe Rutherford 1995a und Jolley 2005.

<sup>60</sup> Siehe Dascal 2008.

<sup>61</sup> Siehe Nachtomy 2007 und Bender 2016.

<sup>62</sup> Siehe De Risi 2007

<sup>63</sup> Siehe Armgardt 2001, Berkowitz 2005 und Artosi et al. 2013.

<sup>64</sup> Siehe Smith 2011 und Smith / Nachtomy 2011.

Antworten auf diese detailliert zu rekonstruieren. Die Problemstellungen, die uns interessieren, betreffen die Erklärung der Intentionalität, des Bewusstseins sowie des Verhältnisses beider zueinander. Die rekonstruktive Arbeit erfolgt mit gebotener historischer Sensibilität, auch wenn die historisch-soziale und -politische Situierung beider Autoren nicht behandelt wird. Darüber hinaus sind die Interpretationen, die wir entwickeln werden, an den Prinzipien der *Textnähe*, des *Wohlwollens* und der *Festlegungsbestimmung* ausgerichtet. Es ist das Ziel, bei enger Textanalyse zu sachlich möglichst überzeugenden Positionen zu gelangen (Wohlwollen), und selbst dann Thesen auszubuchstabieren, auf welche die Autoren aufgrund anderer Behauptungen festgelegt sind, wenn diese nicht explizit ausgesprochen werden (Festlegungsbestimmung).

Diese Arbeit ist *historisch-exegetisch* ausgerichtet, d. h., es wird nicht darum gehen, Überlegungen und Erklärungsansätze von Descartes und Leibniz heranzuziehen, um auf ihrer Grundlage systematische Antworten auf philosophische Fragestellungen zu entwickeln. Vielmehr wird es um ein problemorientiertes Verständnis der Positionen gehen, die Descartes und Leibniz in ihren Schriften entwickeln. Darüber hinaus wird die historisch-exegetische Ausrichtung um *Bewertungen* der Positionen ergänzt. Diese Bewertungen erfolgen jedoch vor dem historischen Hintergrund der Autoren und nicht aus einer späteren, zum Beispiel kantischen, nachkantischen oder gegenwärtigen Perspektive. Damit soll nicht gesagt sein, dass eine solche Einschätzung nicht legitim wäre, nur setzt sie eine genaue Rekonstruktion der historischen Positionen voraus. Diese Arbeit hat das Ziel, genau dies in Bezug auf Descartes' und Leibniz' Philosophie des Geistes zu leisten.

Im Rahmen des in dieser Studie gewählten Zugangs werden wir uns Descartes' und Leibniz' Positionen nähern, indem wir sie als Antworten auf die *Probleme* der Intentionalität und des Bewusstseins rekonstruieren. Insbesondere in den Untersuchungen von Descartes' Begriff der *conscientia* und Leibniz' Begriff der Apperzeption werden aber auch *philologische* Überlegungen eine wichtige Rolle spielen, d. h., der problemorientierte Ansatz wird – wenn nötig – philologisch unterfüttert. Nicht im Vordergrund stehen dagegen rezeptionsgeschichtliche Fragen danach, welche früheren Erklärungsansätze Descartes und Leibniz in ihren Konzeptionen beeinflusst haben. Und obwohl die Adressierung zweier Autoren dazu Anlass geben könnte, eine Entwicklungsgeschichte der Theoriebildung darzulegen, in der genau festgestellt wird, mit welchen Texten des früheren Autors der spätere vertraut war, wie er sie rezipiert hat und wie er seine eigene Position aus dieser Rezeption entwickelt, wird auch dies nicht im Vordergrund stehen. Für eine Entwicklungsgeschichte

wäre es erforderlich, die Vielzahl an einflussreichen Autoren zwischen Descartes und Leibniz mit zu berücksichtigen. Wenn die Positionen von Descartes und Leibniz miteinander in Beziehung gesetzt werden, dann wird es ausschließlich um eine Bestimmung von sachlichen Übereinstimmungen und Unterschieden gehen sowie um die Frage, welche der Positionen als Antworten auf philosophische Problemstellungen welche Vorteile beziehungsweise Nachteile aufweist.

Um den problemorientierten Zugang an die *Gegenwartsdebatte* anzuschließen, wird nicht nur der Versuch unternommen, Descartes' und Leibniz' Positionen in deren eigenem Vokabular verständlich zu machen. Dies geschieht auch im Lichte von Begrifflichkeiten und Positionen aus der *Gegenwartsdebatte*. Die oben gegebene systematische Einführung in die Themen dieser Arbeit dient dazu, das systematische Terrain aus den *Gegenwartsdebatten* abzustecken, mit dem Descartes' und Leibniz' Konzeptionen abgeglichen werden sollen. Dieses Vorgehen setzt sich dem notorischen Anachronismuseinwand aus, der behauptet, auf diese Weise stülpe man historischen Autoren nur gegenwärtiges Gedankengut über. Die vorliegende Studie ist im vollen Bewusstsein dieser Gefahr geschrieben. Das Ziel des beschriebenen Vorgehens ist nicht, Descartes und Leibniz auf Biegen und Brechen auf eine der *Gegenwartspositionen* festzulegen. Vielmehr ist die Erwartungshaltung die, dass beide Autoren Ansichten vertreten, die eben *nicht* einfach in das Raster der *Gegenwartsdebatte* eingeordnet werden können. Dennoch ist ein Abgleich mit gegenwärtigen Positionen unabdingbar, um die Eigenheiten der historischen Positionen zum Vorschein kommen zu lassen. Gerade weil wir die Positionen beider Autoren mit *Gegenwartsdebatten* und –terminologien in Verbindung bringen, wird es uns möglich sein, Differenzen in Begrifflichkeit und Erklärungsansatz zwischen früher und heute zu erkennen.

Diese Arbeit beinhaltet neben der Einführung und dem Schlusskapitel zwei Hauptteile, die jeweils mit Descartes' und Leibniz' Philosophie des Geistes befasst sind. Da es uns die jeweiligen Entwicklungen, die Descartes' und Leibniz' Auffassungen genommen haben, in dieser Arbeit nicht gehen wird, werden wir uns auf Schriften beider Autoren beschränken, in denen sich ihre reife Philosophie des Geistes findet. In der Rekonstruktion der Position von Descartes werden daher vor allem die *Meditationen* (1641) und spätere Schriften herangezogen. Im Fall von Leibniz betrachten wir hauptsächlich Schriften aus der Zeit nach 1695. Dieses Jahr bietet sich zum einen deshalb als zeitlichen Einschnitt an, weil Leibniz in diesem Jahr die Texte *Nouveau Systeme* und *Specimen Dynamicum* veröffentlicht hat, die entscheidende schriftliche Zeugnisse seiner These der prästabilierten Harmonie und seines metaphysischen

Kraftbegriffs darstellen, die seine Spätphase wesentlich charakterisieren. Zudem setzt sich Leibniz ab 1695 verstärkt mit Lockes *Essay concerning Human Understanding* auseinander. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung sind die *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1703-05), welche die wichtigste Quelle für Leibniz' reife Philosophie des Geistes darstellen. Schließlich besteht zudem ein weitgehender Konsens darüber, dass Leibniz seine berühmte monadische Metaphysik ab 1695, zumindest aber ab 1700 vertritt. Die Monadenlehre wird daher den metaphysischen Hintergrund für die Untersuchung von Leibniz' Philosophie des Geistes bilden. Trotz des Fokus auf die Zeit ab 1695 werden wir auch Texte heranziehen, die aus Leibniz' früherem Schaffen stammen, sofern sie in Kontinuität mit der späteren Zeit stehen.

## 6. Konventionen der Abkürzung und Übersetzung

(a) Abkürzungen im Fließtext für Titel von Descartes' Schriften

*Meditationen* = *Meditationen über die erste Philosophie* (in: AT VII)

*Prinzipien* = *Prinzipien der Philosophie* (in: AT VIII A)

*Einwände* = *Einwände einiger Gelehrter gegen die Meditationen* (in: AT VII)

*Erwiderungen* = *Erwiderungen auf die Einwände einiger Gelehrter gegen die Meditationen* (in: AT VII)

(b) Abkürzungen im Fließtext für Titel von Leibniz' Schriften

DM = *Metaphysische Abhandlung* (AA 6.4.1529-1588)

M = *Monadologie* (GP VI 607-623)

NA = *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (AA 6.6)

PNG = *Prinzipien der Natur und Gnade* (GP VI 598-606)

*Überlegungen* = *Überlegungen zu Erkenntnis, Wahrheit und Ideen* (AA 6.4.585-592)

(c) Abkürzungen im Fließtext für andere Titel

*Dictionnaire 1694* = *Dictionnaire de l'Academie françoise*

*Essay* = Lockes *Essay concerning human understanding*