

# Zeitschrift für philosophische Forschung

Herausgegeben von Otfried Höffe  
zusammen mit Christof Rapp  
Berichte und Buchbesprechungen: Nico Scarano

BAND 60  
2006



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Johannes Haag, München

## Descartes über Willen und Willensfreiheit<sup>1</sup>

Die systematische Rolle, die Descartes' Theorie des Willens innerhalb des philosophischen Projekts der *Meditationen* und insbesondere in seiner Erkenntnistheorie einnimmt, hat in jüngerer Zeit viel Aufmerksamkeit erfahren. Dabei wurde insbesondere die Frage diskutiert, ob Descartes' Konzeption der Willensfreiheit ihn tatsächlich auf einen doxastischen Voluntarismus festlegt, den ihm einige zeitgenössischen Erkenntnistheoretiker unterstellen.<sup>2</sup>

Unter doxastischem Voluntarismus verstehe ich die These, dass unser epistemisches Verhalten direkt unserem Willen unterworfen ist, der hinsichtlich der Wahl dieses Verhaltens frei ist.<sup>3</sup> Im Rahmen der cartesianischen Erkenntnistheorie formuliert hieße das, dass unsere Zustimmung und Ablehnung zu Ideen in einem Urteil direkt der Wahlfreiheit unseres Willens unterworfen wären.

Trotz teils erheblicher exegetischer Schwierigkeiten wird Descartes vor dem Vorwurf des beschriebenen radikalen doxastischen Voluntarismus überwiegend in Schutz genommen.<sup>4</sup> Wenn überhaupt, so wird Descartes als doxastischer Voluntarist hinsichtlich einer Teilklasse unseres episte-

<sup>1</sup> Ich danke dem anonymen Gutachter dieser Zeitschrift, Daniel Dohrn, Volker Halbach, Richard King und Holger Sturm für zahlreiche wertvolle Hinweise.

<sup>2</sup> Halbach verweist in Halbach 2002 für den Voluntarismusvorwurf auf Goldman 1978 und Goldman 1980.

<sup>3</sup> Ich übernehme den ersten Teil der Definition von Halbach. Vgl. Halbach 2002, 548. Allerdings scheint es mir wesentlich, sie um den Zusatz der Wahlfreiheit des Willens zu erweitern. Andernfalls wäre beispielsweise Descartes kraft seiner Urteilstheorie trivialer Weise Voluntarist: Urteilen ist das paradigmatische epistemische Verhalten. Urteilen ist aber notwendig dem Willen unterworfen – andernfalls käme überhaupt kein Urteil zustande. Erst der Zusatz, dass der Wille im Akt des Urteilens wahlfrei ist, macht aus einer derartigen Position einen doxastischen Voluntarismus.

Halbach betont, dass die These heute meist nur mit Bezug auf *reflektiertes* epistemisches Verhalten vertreten wird. Die Descartes unterstellte Position wäre allerdings radikaler: Wäre der Wille hinsichtlich seines Zustimmungsverhaltens grundsätzlich wahlfrei, so wäre *jedes* Urteil der Wahlfreiheit des Willens unterworfen, da jedes Urteil dem Willen unterworfen ist.

<sup>4</sup> Vgl. die in Halbach 2002 in Fn. 29 angegebene Literatur.

mischen Verhaltens beschrieben, nämlich beispielsweise hinsichtlich der Urteilsenthaltung<sup>5</sup> oder etwa der Urteile im Zustand der Indifferenz.<sup>6</sup>

Die exegetischen Schwierigkeiten bleiben allerdings bestehen. Sie entstehen aus zwei prima facie unvereinbaren Aspekten der offiziellen cartesischen Doktrin: der *überstarken Neigung zur Zustimmung zu einer klar und deutlich perzipierten Idee* auf der einen und der *unbegrenzten Freiheit des Willens* auf der anderen Seite. Und diese Schwierigkeiten treten, wie wir sehen werden, nicht erst dann auf, wenn man den Text der *Principia* (1644) und den Briefwechsel der 40er Jahre heranzieht, sondern betreffen bereits den Text der lateinischen Erstausgabe der *Meditationen* von 1641.

Ich will im Folgenden eine Interpretation von Descartes' Theorie des Willens und der Willensfreiheit vorschlagen, die eine Integration auch derjenigen Äußerungen über die Freiheit des Willens in den *Meditationen* selbst und auch in den späteren Texten erlaubt, die einer anti-voluntaristischen Lesart *prima facie* zu widersprechen scheinen. Der Schlüssel zu einer angemessenen Interpretation besteht in einer Differenzierung zweier Begriffe von Willensfreiheit. Ich werde versuchen zu zeigen, dass sich die unbegrenzte Freiheit des Willens in beiden Bedeutungen von Willensfreiheit erhalten lässt, ohne dass Descartes deshalb zum doxastischen Voluntaristen würde.

### 1. Verstand, Wille und Urteil

Der Wille ist für Descartes eines der beiden grundlegenden Vermögen des menschlichen Geistes, der *res cogitans*. Von Vermögen spricht Descartes auch im Zusammenhang mit Erinnerung und Vorstellungskraft – für unsere Zwecke sind diese allerdings nicht interessant. Wichtiger ist da schon ein weiteres Vermögen, das Urteilsvermögen. Dieses Vermögen kann, wie Descartes in der *Dritten Meditation* deutlich macht, kein grundlegendes Vermögen sein, sondern ist wohl am besten als hybrides Vermögen zu charakterisieren, das sich erst im Zusammenwirken der beiden grundlegenden Vermögen, Wille und Verstand, zeigt.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Curley 1975. Kritisch dazu Cottingham 1988.

<sup>6</sup> Dies ist die Position die Halbach in Halbach 2002, 557 vertritt und die ich in dieser Hinsicht für überzeugend halte.

<sup>7</sup> Vgl. [AT VII, 37]. (Eine Bemerkung zur Zitierweise: Die Angaben mit dem Kürzel [AT] beziehen sich auf die von Adam und Thannery besorgte Ausgabe der Werke

Dieses Vermögen ist für mich im Folgenden deshalb von besonderem Interesse, weil sich in der Anwendung des Willens auf die Produkte des Verstandes Descartes' Vorstellung davon, was den Willen charakterisiert, in besonders problematischer und erläuterungsbedürftiger Weise zeigt.

Der *Verstand* oder das Vermögen des Verstehens [facultas intelligendi] ist das wesentlich passive<sup>8</sup> Vermögen der *Perzeption*<sup>9</sup> von Ideen.<sup>10</sup> Obwohl Descartes immer wieder die Endlichkeit und Beschränktheit dieses Vermögens hervorhebt<sup>11</sup>, ist diese Endlichkeit doch immer nur Negation und nicht Mangel oder Privation [AT VII, 60]. Das heißt, die Endlichkeit des Verstandes ändert nichts an seiner Vollkommenheit: Der Verstand ist in der Lage klare und deutliche, also adäquate Ideen zu perzipieren und damit die Grundlage für Wissen zu liefern – allerdings eben nur soweit es uns Menschen zusteht. Die meisten Ideen werden doch immer bis zu einem gewissen Grade dunkel und verworren sein – mithin nicht adäquat.

Solche inadäquaten Ideen sind für sich genommen ebenso wenig falsch, wie adäquate Ideen für sich genommen wahr sind.<sup>12</sup> Damit die Frage von Wahrheit oder Falschheit im Hinblick auf Ideen oder Repräsentationen überhaupt gestellt werden kann, müssen diese erst auf die Objekte bezogen werden, die sie repräsentieren, d.h. sie müssen als Re-

Descartes'. (Adam, C. & Thannery, P. (Hrsg.) *Oeuvres de Descartes*, Paris (1897–1910)). Bei den Übersetzungen handelt es sich um von mir selbst unter Zuhilfenahme der üblichen deutschen und englischen Übersetzungen angefertigte Übertragungen.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. den Brief an Regius, Mai 1641: „*Volitio vero & intellectio differunt tantum, ut diversi circa diversa obiecta agendi modi, malem: differunt tantum ut actio & passio eiusdem substantiae*“ [AT III, 372].

<sup>9</sup> ‚Perzeption‘ benennt bei Descartes nicht einfach eine Wahrnehmung von etwas. Er verwendet diesen Ausdruck vielmehr meist als *terminus technicus* für das Haben einer Vorstellung. Descartes kann deshalb die Formulierungen „eine Idee in bestimmter Art und Weise perzipieren“ und „eine Idee mit bestimmten Eigenschaften haben“ synonym verwenden. Vgl. hierzu und auch allgemein zur cartesischen Ideenkonzeption Kemmerling 1996, 17–76.

<sup>10</sup> Eine umfassende und überzeugende Darstellung von Descartes' Theorie der Ideen gibt Dominik Perler in Perler 1996.

<sup>11</sup> Vgl. die Erwiderungen auf Gassendi [AT VII, 377] und das Gespräch mit Burman [AT V, 158]. Und in der *Dritten Meditation* dient die Endlichkeit des Verstandes als Kontrastbegriff zur Illustration von Gottes Vollkommenheit [AT VII, 47].

<sup>12</sup> „*Iam quod ad ideas attinet, si sola in se spectentur, nec ad aliud illas referam, falsae proprie esse non possunt; nam sive capram, sive chimaeram imaginer, non minus veram est me unam quam alteram*“ [AT VII, 37].

präsentationen betrachtet werden. Diesen Bezug kann das passive Verstandesvermögen selbst nicht herstellen; dazu bedarf es, Descartes' Ansicht nach, eines wesentlich aktiven Vermögens, das die Idee ‚auf etwas anderes bezieht‘<sup>13</sup>. Dieses Vermögen ist der *Wille*.

Für sich genommen sind die Akte des Willens [voluntas], oder des Wahlvermögens [facultas eligendi; AT VII 56], oder der Freiheit der Willkür [arbitrii libertas; AT VII 57] genauso wenig wahr oder falsch, wie die Ideen.<sup>14</sup> Dennoch ist die wesentliche – wenn auch nicht die einzige – *epistemische* Funktion des Willens nichts anderes als den perzipierten Ideen zuzustimmen, sie abzulehnen oder Zustimmung und Ablehnung gleichermaßen zurückzuhalten.<sup>15</sup>

In der *Vierten Meditation* gibt Descartes folgende Kennzeichnung des Willens, die ich im Weiteren als die offizielle Definition bezeichnen werde:

Der Wille besteht nämlich nur darin, dass wir dasselbe tun oder auch nicht tun (d.h. bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden) können; oder vielmehr, dass wir uns von keiner äußeren Macht dazu gezwungen fühlen, zu bejahen oder zu verneinen, zu erstreben oder zu vermeiden, was uns der Verstand vorhält. [AT VII, 57]<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Diese Formulierung findet sich in der *Dritten Meditation* neben dem in der vorhergehenden Fn. genannten Zitat auch noch in folgendem Zusammenhang: „nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent“ [AT VII, 37; Hervorhebung J.H.].

<sup>14</sup> „Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quae nusquam sunt, possim optare, non tamen ideae non verum est illa me optare“ [AT VII, 37].

<sup>15</sup> Perler spricht in diesem Zusammenhang von dem ‚Behauptungsmodus‘, der durch die bloße Perzeption einer Idee noch nicht gegeben ist und für den das Vermögen des Willens erforderlich ist. Vgl. Perler 1996, 267 f.

Der Wille ist übrigens strenggenommen nicht nur das Vermögen, dessen Funktion es ist „... zuzustimmen oder abzulehnen, Zustimmung zu geben oder zu verweigern“ [„cuius sit affirmare aut negare, assentiri aut dissentire“, VII, 314], also das Urteilsvermögen, wie Gassendi es in seinen Einwänden formuliert, da dies nicht die einzigen Willensakte sind. Eine allgemeinere Charakterisierung gibt Descartes in den *Principia* (1644) [cf. AT VIII A, 17] und in den *Passions de l'ame* (1649) [cf. AT XI, 343; AT XI, 359 ff.]. Dort wird der Wille auch charakterisiert als das Vermögen anderer mentaler Akte, wie beispielsweise des Wünschens und Zweifelns; und – noch wichtiger – er wird als das Vermögen der Produktion körperlicher Bewegungen beschrieben.

<sup>16</sup> „Quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosquendum vel

Alles, was wir mit Willen tun, wird, wie Descartes schreibt, *willentlich* [AT VII, 166] getan, was etwas weniger tautologisch klingt, wenn wir es als eine Art Unterstreichung der wesentlichen Aktivität und Spontaneität des Willens verstehen [AT VII, 59]: Willensakte sind niemals bloß Wirkungen, sondern immer aktiv und spontan – und damit frei. So heißt es in den Erwiderungen auf Hobbes, dass „etwas mit Willen tun und Freiheit ein und dasselbe“ [AT VII, 191] sind.<sup>17</sup>

Der Wille ist das Vermögen der Selbstbestimmung. Die Fähigkeit zur Selbstbestimmung aber ist ein Charakteristikum vernünftiger Wesen und damit eine Fähigkeit, hinsichtlich deren sich der Mensch vom Tier unterscheidet, wie Descartes in einem Brief vom Mai 1644 an Mesland betont [2.5.1644; AT IV, 116/7].

Doch nicht nur Aktivität oder Spontaneität in seinem Einnehmen von Haltungen gegenüber den perzipierten Ideen gehören zum Wesen des Willens. Er ist weiterhin *unendlich* frei<sup>18</sup> oder unbegrenzt und er ist „gleichsam unteilbar“ [AT VII, 60]. In der *Vierten Meditation* heißt es dazu:

Ich kann mich auch nicht beklagen, dass Gott mir einen Willen, eine Freiheit der Willkür gegeben habe, die nicht weit genug ausgelegt und genügend durchgebildet wäre; ich merke vielmehr, dass diese Freiheit ohne alle Grenzen ist. Als sehr bemerkenswert fällt mir dabei auf, dass nur der Wille in mir so vollkommen oder so groß ist, dass ich ihn mir nicht noch vollkommener oder größer denken könnte. [AT VII, 56/7]<sup>19</sup>

Im hybriden *Urteilsvermögen* [facultas iudicandi; AT VII, 53] schließlich nimmt das denkende Subjekt kraft seines aktiven und spontanen Wahlvermögens oder Willens eine bestimmte Haltung, eine propositionale Einstellung, gegenüber dem Inhalt der Ideen, ihrem propositionalen Gehalt, ein, die es kraft seines wesentlich passiven Verstandesvermögens in einem ersten Schritt perzipiert hat. Auf diese Weise bezieht das denkende Subjekt seine Ideen auf ihre formalen Gegenstücke, d.i. auf die ihnen korrespondierenden Objekte oder Sachverhalte.

fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus“ [AT VII, 57].

<sup>17</sup> „nemo [...] non experitur unum et idem esse voluntarium & liberum“ [AT VII, 191]. Vgl. auch *Principia*, Buch I, art. 37 [AT VIII A, 18].

<sup>18</sup> Vgl. den Brief an Mersenne vom 25.12.1639 [AT II, 628] und die *Principia*, Buch I, art. 35 [AT VIII A, 18].

<sup>19</sup> „Nec vero etiam queri possum, quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim, nam sane nullis illam limitibus circumscribere experior. Et quod valde notandum mihi videtur, nulla alia in me sunt tam perfecta aut tanta, quin intelligam perfectiora sive majora adhuc esse posse“ [AT VII, 56/7].

Bislang muss Descartes wohl als lupenreiner Voluntarist erscheinen. Doch das ändert sich, wenn man einbezieht, was unter epistemologischen Gesichtspunkten der Idealfall einer Ideenperzeption ist: Den Fall, in dem wir eine bestimmte Idee klar und deutlich perzipieren. Denn in diesem Fall

[...] wird der Wille eines denkenden Dinges *willentlich und frei* – denn dies ist das Wesen des Willens – nichtsdestotrotz aber unfehlbar zu dem von ihm klar erkannten Gut *gezogen*. [Anhang zu den zweiten Erwiderungen, AT VII, 166; Hervorhebung des Verf.]<sup>20</sup>

Inwiefern, so muss man sich fragen, handeln wir *frei*, wenn wir doch gleichzeitig *gezogen* werden? Sollte es einer denkenden Substanz nicht wenigstens im Prinzip möglich sein, sich für eine alternative Einstellung zur klar und deutlich perzipierten Idee zu entscheiden – angesichts der Vollkommenheit, Unendlichkeit und Unteilbarkeit seines Willens?

Die Schwierigkeit, die – wie wir sehen werden<sup>21</sup> – keineswegs auf die zitierte Stelle beschränkt ist, entsteht offenbar aus zwei *prima facie* unvereinbaren Aspekten der offiziellen cartesischen Doktrin: der *unbegrenzten Freiheit des Willens* auf der einen und der *überstarken Neigung zur Zustimmung zu einer klar und deutlich perzipierten Idee* auf der anderen Seite.

## 2. Wille als Spontaneität vs. Wille als Wahlfreiheit

Eine Möglichkeit mit dieser Problematik umzugehen besteht in der Beschränkung auf die Charakterisierung der Willensfreiheit als reine Spontaneität oder Aktivität und die Vernachlässigung der Konzeption von Willensfreiheit als Wahlfreiheit: Damit der Wille frei genannt zu werden verdient, ist es nicht notwendig, dass sich das denkende Subjekt jederzeit für die eine wie für die andere Handlungsoption entscheiden kann. Und für Descartes' Vorhaben in den *Meditationen* genügt es doch wohl, dass der Wille in diesem schwachen Sinne frei ist.

Als Beleg für diese Interpretation kann man auch die offizielle Definition lesen. Denn was im zweiten Teil der Definition, der immerhin mit einem

<sup>20</sup> „Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem & libere (hoc enim est de essentia voluntatis), sed nihilominus infallibiliter, in bonum sibi clare cognitum“ [Anhang zu den zweiten Erwiderungen, AT VII, 166].

<sup>21</sup> Vgl. unten S. 8 ff.

ersetzend klingenden ‚vel potius‘ eingeleitet wird, über den Willen gesagt wird, scheint der faktischen Wahlfreiheit geradezu zu widersprechen.

[...] oder vielmehr, dass wir uns von keiner äußeren Macht dazu gezwungen fühlen, zu bejahen oder zu verneinen, zu erstreben oder zu vermeiden, was uns der Verstand vorhält. [AT VII, 57]<sup>22</sup>

Hier scheint auf den ersten Blick eine psychologische Wende in Descartes' Auffassung vorzuliegen: Dafür, dass wir frei sind, genügt es scheinbar, dass wir uns frei *fühlen*.

Doch das ist mit Sicherheit nicht richtig: Das Gefühl der Freiheit allein reicht für die Freiheit, um die es Descartes in diesem Zusammenhang gehen muss, nicht aus. An zahlreichen anderen Stellen insistiert er, dass wir tatsächlich frei sind. Es gehört zu den „allgemeinsten begrifflichen Wahrheiten, dass der Wille frei *ist*“, wie es in den *Principia* heißt. [AT VIII A, 19; Hervorhebung des Verf.]<sup>23</sup>

Eine andere Formulierung in diesem zweite Teil der Definition ist da schon vielversprechender: Descartes' Hervorhebung des Umstands, dass es keine *äußere* Kraft sein darf, die uns zu einem Willensakt zwingt. Wir sprechen in der Tat oft so, als seien Verstand und Wille gleichsam eigenständig handelnde Entitäten, doch das ist natürlich irreführend: Volitionen und Ideen sind gleichermaßen Modifikationen ein und derselben denkenden Substanz und damit Volitionen und Ideen eben dieser Substanz. Nicht der Verstand perzipiert Ideen, sondern die denkende Substanz; und nicht der Wille wünscht etwas, sondern die denkende Substanz.<sup>24</sup> Die Kraft, die uns durch die Perzeption einer klaren und deutlichen Idee zur Zustimmung zwingt, kann also nicht als äußerliche Kraft bezeichnet werden. Wir folgen vielmehr unserer *eigenen*, ‚innersten‘<sup>25</sup> Neigung, wenn wir auf die Perzeption einer klaren und deutlichen Idee mit Zustimmung reagieren. Wir tun dies willentlich und absolut spontan – und damit frei.

<sup>22</sup> „[...] vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus“ [AT VII, 57].

<sup>23</sup> „voluntate libertas [...] inter primas & maxime communes notiones [...] sit recensendum“ [AT VIII A, 19]. Vgl. auch [Erwiderung auf Gassendi; AT VII, 378] und [Gespräch mit Burman; AT V, 159].

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen in Chappell 1994, 185/6, sowie Perler 1996, 265. In einem Brief an Mersenne (28.1.1644) identifiziert Descartes die Willensakte mit Ideen. Vgl. [AT III, 295].

<sup>25</sup> Vgl. [AT VII, 58].

Die skizzierte Antwort hat sicherlich ihre Berechtigung.<sup>26</sup> Dennoch vermag sie unser Problem für sich genommen noch nicht zu lösen. Zunächst ist festzustellen, dass die Konzeption von Willensfreiheit als *Wahlfreiheit* sich in Descartes' Überlegungen zum Willen immer wieder findet und dass sie, wie wir gleich sehen werden, durchaus eine wesentliche systematische Rolle spielt, die die vorgeschlagene Identifikation von Willensfreiheit und Spontaneität nicht zu übernehmen vermag.

Die deutlichsten Äußerungen in dieser Richtung finden sich nicht in den *Meditationen* selbst – genauer: nicht in ihrer lateinischen Ausgabe –, sondern in den *Principia* von 1644, in Briefen von 1645, in der französischen Übersetzung der *Meditationen* von 1647 und im Gespräch mit Burman vom April 1648.<sup>27</sup>

So heißt es in dem bereits erwähnten art. 39 des ersten Buches der *Principia*:

Dass aber unser Wille frei ist und wir nach Willkür vielem zustimmen oder nicht zustimmen können, ist so offenbar, dass es zu den ersten und gemeinsten der uns eingebohrenen Begriffe zu zählen ist. [AT VIII A 19]<sup>28</sup>

Im Gespräch mit Burman äußert sich Descartes so:

<sup>26</sup> Diese Antwort ist im Wesentlichen die, die Volker Halbach in seiner eingangs erwähnten Verteidigung Descartes' gegen den Vorwurf des doxastischen Voluntarismus hinsichtlich der klar und deutlich perzipierten Ideen und der Urteilsenthaltung gibt (vgl. Halbach 2002, 556–558).

In diesem Sinne wäre Descartes gegenüber zeitgenössischen Ansätzen, die den doxastischen Voluntarismus vertreten, geradezu der Antipode: Diese akzeptieren ja voluntaristische Positionen ausdrücklich nur für reflektiertes epistemisches Verhalten und gerade nicht für unreflektiertes, unmittelbares epistemisches Verhalten (vgl. Lehrer 1990). Bei Descartes verhält sich das genau umgekehrt.

<sup>27</sup> Dieser Umstand hat in jüngerer Zeit Michelle Beyssade dazu veranlasst, bezüglich der Frage der Willensfreiheit eine Entwicklung Descartes' anzunehmen, von einer Konzeption von Willensfreiheit als Spontaneität in den *Meditationen* hin zu einer Auffassung als Wahlfreiheit – unter jesuitischem Einfluss – im Verlauf der ersten Hälfte der 40er Jahre (vgl. Beyssade 1994).

Ich halte das nicht für überzeugend, da sich m.E. zum einen bereits in der ursprünglichen Ausgabe der *Meditationen* wichtige exegetische Belege und systematische Gründe für die Wahlfreiheitsauffassung finden lassen und auch in den späteren Arbeiten und Briefen – insbesondere den für diese Debatte zentralen Briefen an den Jesuiten Denis Mesland – die Spontaneitätsauffassung an zentralen Stellen zu finden ist.

<sup>28</sup> „Quod autem sit in nostra voluntate libertas, & multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas & maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum“ [AT VIII A, 19].

[...] nun haben wir aber ein inneres Bewusstsein unserer Freiheit und dass wir ... unsere Zustimmung zurückhalten können, wann immer wir wollen. [AT V, 159]<sup>29</sup>

Und in einem wichtigen Brief an Mesland vom Februar 1645 heißt es bezüglich des positiven Vermögens „sich zu einem oder dem anderen von zwei Gegenteilen zu bestimmen, d.i. zuzustimmen oder abzulehnen“ [AT IV, 173]:

Ich denke, dass er [der Wille] es [das positive Vermögen] nicht nur hinsichtlich der Handlungen besitzt bezüglich deren er nicht durch irgendwelche überzeugenden Gründe nach der einen Seite eher hingelenkt wird, als zur anderen, sondern auch hinsichtlich aller anderen Handlungen; so dass wir, wenn uns ein sehr überzeugender Grund nach der einen Seite hinlenkt, – obwohl wir uns moralisch gesprochen kaum nach der anderen Seite wenden können –, absolut gesprochen dazu fähig sind. [ebd.; Hervorhebung des Verf.]<sup>30</sup>

Aber auch in den *Meditationen* selbst finden sich bei näherem Hinsehen Belege für die Bedeutung der Wahlfreiheit. Ein systematischer Beleg ist, dass das Projekt des radikalen Zweifels in der *Ersten Meditation* ohne eine solche Freiheit gar nicht durchführbar wäre. Wir entschließen uns dort nicht nur zur Zurückhaltung Aussagen gegenüber, die Zweifelsgründe zulassen; um den naiven, vor-meditativen Vorurteilen etwas entgegenzusetzen und so ein reflektives Äquilibrium herzustellen, greifen wir vielmehr zum radikalen Mittel, jede naive Überzeugung zu verneinen, zu der sich Zweifelsgründe denken lassen.<sup>31</sup> Ohne die Ausübung unseres Vermögens der Wahlfreiheit, das uns erlaubt den Weg des radikalen Zweifels zu gehen, würden wir unseren Geist gar nicht erst in die Verfassung bringen, die Descartes' Ansicht nach nötig ist, um unserem Wissen ein sicheres Fundament zu verschaffen.

<sup>29</sup> „Jam autem nos intime nobis conscii sumus nostrae libertatis, et nos ita posse cohibere assensum, cum volumus“ [AT V, 159].

<sup>30</sup> Das vollständige lateinische Zitat lautet: „Sed fortasse ab aliis per indifferentiam intelligitur positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis, hoc est ad prosequendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum. Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntatem. Imo illam in eam esse arbitror, non modo ad illos actus ad quos a nullis evidentibus rationibus in unam partem magis quam in aliam impellitur, sed etiam ad alios omnes; adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, esti, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus“ [AT IV, 173].

(Diese Passage ist nur wenige Monate nach seinem ersten Brief an Mesland geschrieben, in dem Descartes insistiert, dass es „solange wir im selben Gedanken verharren, unmöglich ist, die Umsetzung unseres Wunsches aufzuhalten“ einer klar und deutlich perzipierten Idee zuzustimmen. [AT IV, 116] Eine gelungene Interpretation muss diese Spannung m.E. erklären können – Beyssade kann dies nicht).

<sup>31</sup> Vgl. [AT VII, 22] und [AT VII, 59].

Zweitens ist da das systematische Prinzip, dass es nicht in der Macht des Verstandes stehen sollte, die Entscheidung des Willens zu bestimmen. In seinen Erwiderungen auf Gassendi weist Descartes darauf hin, dass die systematische Vermeidung des Irrtums

[...] überhaupt nicht ohne jene Freiheit des Willens möglich ist, sich selbst ohne Bestimmung von Seiten des Verstandes nach der einen oder anderen Seite zu neigen [...]. [AT VII, 378]<sup>32</sup>

Schließlich darf man, drittens, nicht vergessen, dass wir uns, auch nach dem Durchlaufen des meditativen Prozesses in den allermeisten Fällen den perzipierten Ideen gegenüber im strengen cartesischen Sinne *indifferent* verhalten werden. In Fällen der Indifferenz – die zwar Freiheit in einem sehr niedrigen Grad, aber doch immerhin Freiheit ist – haben wir laut der *Vierten Meditation* aber Freiheit als Wahlfreiheit.<sup>33</sup>

Und, viertens, ist die Lesart des „vel potius“ in der offiziellen Definition der *Vierten Meditation* als Ersetzungsklausel zwar natürlich, aber sicherlich nicht zwingend. Ich schlage vor, sie nicht als Ersetzung, sondern als Ergänzung zur ersten Klausel der Definition zu lesen; denn diese erste Klausel führt Freiheit als Wahlfreiheit ein:

Der Wille besteht nämlich nur darin, dass wir dasselbe tun oder auch nicht tun (d.h. bejahen oder verneinen, erstreben oder meiden) können. [AT VII, 57]

Das „vel potius“, das die zweite Klausel einleitet, wäre dann eher zu lesen als Unterstreichung der Tatsache, dass der zweite Sinn von Freiheit für den Akt des gerechtfertigten Urteilens sehr viel wichtiger ist, um den es Descartes in der *Vierten Meditation* ja vor allem zu tun ist.

Diese Überlegungen zeigen, dass Descartes beide Freiheitsbegriffe – Freiheit als Spontaneität und Freiheit als Wahlfreiheit – braucht

<sup>32</sup> „quod omnino fieri nequit absque illa voluntatis libertate, se ipsam sine determinatione intellectus in unam aut alteram partem movendi [...]“ [AT VII, 378].

Dass es Descartes hier um Wahlfreiheit geht, wird im weiteren Verlauf der Argumentation gegen Gassendi noch offensichtlicher. Er betont in diesem Zusammenhang, dass der Streit sich ja wohl nur darum drehe, ob der Wille [...] auf ein Objekt gerichtet werden kann [ferri], zu das ihn der Verstand nicht hinneigt – was du verneint hast und was allein strittig ist“ [AT VII, 378].

<sup>33</sup> Ein weiterer Grund für die Betonung des in der zweiten Klausel zum Ausdruck gebrachten Sinnes von Freiheit mag darin zu sehen sein, dass diese Verwendung des Ausdrucks „frei“ Descartes' Zeitgenossen weitaus problematischer erscheinen musste, als der erste. Descartes befand sich in einer defensiven Position als er etwas als Freiheit bezeichnete, was der jesuitischen Auffassung des (positiven) Begriffs von Freiheit als Wahlfreiheit scheinbar entgegenstand.

und bewusst mit beiden Freiheitsbegriffen operiert – und zwar sowohl in den *Meditationen* als auch in seinen anschließenden Werken.

Zum oben skizzierten exegetischen *Problem* wird dies allerdings erst, wenn er *beide* Arten von Freiheit für *unendlich* hält. Denn nur falls auch die Wahlfreiheit unendlich ist, steht die erzwungene Zustimmung zu klaren und deutlichen Ideen mit ihr im Konflikt. Mit einer Wahlfreiheit in bestimmten Fällen – etwa im Zustand der Indifferenz oder zu heuristischen Zwecken am Beginn der *Meditationen* – ergäbe sich keine echte Schwierigkeit.<sup>34</sup>

Ich will im Folgenden allerdings dafür argumentieren, dass Descartes auch unsere Wahlfreiheit tatsächlich für unbegrenzt hält. Ich will also die diesbezügliche Kontinuität von Descartes' metaphysischem System von den *Meditationen* bis in die späten 40er Jahre hinein stark machen: Die Differenz der beiden Freiheitsbegriffe war ihm 1640 ebenso klar wie 1645 (oder 1647, dem Erscheinungsjahr der französischen Ausgabe der *Meditationen*). Und er war meines Erachtens von der Vereinbarkeit der beiden Begriffe mit den wesentlichen anderen Thesen der *Meditationen* zur Zeit ihrer Abfassung genauso überzeugt, wie in den darauffolgenden Jahren.<sup>35</sup>

### 3. Anwendungsbereiche: Eine notwendige Differenzierung

Ein erster wesentlicher Schritt besteht darin, jedem der beiden Begriffe seinen angemessenen *Anwendungsbereich* zuzuweisen. Die Unterscheidung, die diese Anwendungsbereiche voneinander abgrenzt, wird von Descartes explizit erst im bereits erwähnten Brief von 1645 an Mesland getroffen. Dort unterscheidet Descartes zwei Stadien innerhalb der komplexen Handlung des Urteilens.

Man muss beachten, [...] dass Freiheit bezüglich der Willensakte entweder vor oder aber nachdem sie hervorgerufen werden betrachtet werden kann. [AT IV, 173]<sup>36</sup>

Im Brief an Mesland betont Descartes die begriffliche Wahrheit, dass Wahlfreiheit – sofern wir sie überhaupt haben – nur zur Debatte steht,

<sup>34</sup> Aus diesem Grund hält es wohl auch Halbach zu Recht für unproblematisch, Descartes hinsichtlich des Zustands der Indifferenz als Voluntaristen zu bezeichnen. Vgl. Halbach 2002, 557.

<sup>35</sup> Die *Passions de l'ame* werde ich in diesem Zusammenhang nicht diskutieren.

<sup>36</sup> „Notandum etiam libertatem considerari posse in actionibus voluntatis, vel antequam eliciantur, vel dum eliciantur“ [AT IV, 173].

bevor der Willensakt hervorgerufen wurde, d.h. nach der Perzeption der Idee und vor der Aktivität des Willens hinsichtlich dieser Idee.

Freiheit als Spontaneität oder Willentlichkeit ist hingegen das Kennzeichen des Stadiums *nach* dem Hervorrufen des Willensaktes, d.h. das Kennzeichen der Aktivität des Willens selbst.

Dass diese Unterscheidung nicht erst Jahre nach den *Meditationen* eingeführt wurde, um interne Probleme des Textes zu beheben<sup>37</sup>, macht die implizite Bezugnahme Descartes' auf diese Unterscheidung in seinen Erwidern auf Hobbes deutlich. Dort differenziert Descartes in der 13. Erwiderung den Zeitpunkt unmittelbar vor der tatsächlichen Zustimmung – an dem die Frage „Willst Du zustimmen oder nicht?“ noch sinnvoll ist – von dem Zeitpunkt nach dem Beginn des tatsächlichen Vollzugs des Willensaktes, zu dem Zustimmung oder Ablehnung nicht mehr in Frage stehen. Seine spöttische Antwort auf Hobbes' Einwand bezieht sich auf diesen zweiten, späteren Zeitpunkt:

Wenn übrigens hier gesagt wird, dass wir dem klar Durchschauen unsere Zustimmung geben, ob wir wollen oder nicht, so ist das dasselbe, wie wenn man sagte, dass wir das klar erkannte Gute erstreben, ob wir wollen oder nicht; dieser Ausdruck „oder nicht wollen“ ist in solchen Fällen nicht am Platze, da es widersprechend ist, dass wir dasselbe wollen und auch nicht wollen. [AT VII, 192]<sup>38</sup>

Hobbes' Fehler besteht demnach aus Descartes' (etwas ungnädiger) Sicht darin, dass dieser nicht die nötige Differenziertheit in der Beurteilung unserer Freiheit im Zustimmungs- und Ablehnungsverhalten an den Tag legt und deshalb die Frage der Wahlfreiheit unangemessener Weise bezüglich des aktuellen Vollzugs des Aktes des Zustimmens thematisiert.<sup>39</sup>

#### 4. Zweifache Unendlichkeit

Wenden wir uns nun der Frage nach der Unendlichkeit unserer beiden Arten von Freiheit zu. Zunächst kurz zum unproblematischen Fall: Für

<sup>37</sup> Wie Michelle Beyssade in dem erwähnten Aufsatz behauptet. Vgl. Beyssade 1994, 196.

<sup>38</sup> „Cum autem hic dicitur nos rebus clare perspectis volentes nolentes assentiri, idem est ac si diceretur nos bonum clare cognitum volentes nolentes appetere: verbum enim, *nolentes*, in talibus non habet locum, quia implicat nos idem velle & nolle“ [AT VII, 192].

<sup>39</sup> Ob diese Reaktion dem Einwand von Hobbes angemessen ist oder ihn vielmehr absichtlich oder unabsichtlich missversteht, will ich hier nicht entscheiden.

Descartes ist es, wie wir bereits gesehen haben, eine begriffliche Wahrheit, dass etwas bewusst zu tun bedeutet, es willentlich zu tun.

Jeder Willensakt ist einfach als Willensakt frei im Sinne von spontan. Und damit ist auch jeder Akt des Zustimmens oder Ablehnens frei als Willensakt. Also kann es kein Urteil geben, das nicht frei im Sinne von willentlich oder *spontan* wäre.

Nun aber zur *Wahlfreiheit*, d.h. dem Zeitpunkt, kurz bevor das denkende Subjekt sich kraft seines Willens entscheidet. Die Frage ist, ob wir diese Wahlfreiheit tatsächlich *immer* haben. Denn Descartes scheint hier, wie ich bereits erwähnt habe, eine für seine Zwecke ganz wesentliche *Ausnahme* zu machen: Im Falle der klaren und deutlichen Ideen können wir scheinbar nicht anders als zustimmen. Unsere Wahlfreiheit wäre mithin *nicht unendlich*, sie wäre *begrenzt*.

Hier sind zwei wichtige Zitate, die dies zu belegen scheinen, eines aus einem Brief an Mesland im Mai 1644 und eines aus der *Vierten Meditation*. In der *Vierten Meditation* heißt es:

[...] da *konnte ich nicht anders* als urteilen, es sei wahr, was ich so klar erkannte [nämlich das *cogito*] ... und so war mein Fürwahrhalten umso spontaner und *freier*, je weniger ich dagegen indifferent war. [AT VII 58/9; Hervorhebung des Verf.]<sup>40</sup>

So eindeutig dieses Zitat klingen mag, es beendet die Diskussion über die Unendlichkeit unserer Wahlfreiheit nicht. Die Folge einer klaren und deutlichen Perzeption ist sicherlich eine sehr starke Neigung des Willens. Aber Neigungen sind nicht Vollzüge, und Neigungen kann man blockieren, man kann ihnen widerstehen.<sup>41</sup>

Stärker noch formuliert Descartes allerdings in seinem ersten Brief an Mesland:

[Wenn] wir sehr klar sehen, dass etwas gut für uns ist, dann ist es sehr schwierig, – und meiner Ansicht nach unmöglich, solange man im selben Gedanken verharret – die Umsetzung unseres Wunsches aufzuhalten. [An Mesland, 2.5.1644; AT IV, 116]<sup>42</sup>

<sup>40</sup> „... non potui quidem non iudicare illud quod tam clare intelligebam verum esse; ... atque ita tantomagis sponte&libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferent“ [AT VII, 58/9].

<sup>41</sup> An dieser Stelle scheint eine Ambiguität im Neigungsbegriff auf, die ich nicht weiter vertiefen will, weil sie für meine Zwecke nicht relevant ist: Neigungen sind entweder psychische Zustände oder sie sind Dispositionen. Ersteren kann man widerstehen, letztere kann man blockieren.

<sup>42</sup> „... voyant tres-clairement qu'une chose nous est propre, il est tres mal'aisé, & mesme, comme ie croy, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrester le cours de nostre desir“ [AT IV, 116].

Doch schon in seinem nächsten Brief an Mesland betont Descartes bald darauf gerade wieder die Wahlfreiheit selbst in solchen Fällen: Je stärker die Neigung, desto größer die Chance für den Willen, seine Stärke zu *beweisen*. Denn eine starke Neigung erfordert „eine größere Verwendung der positiven Kraft des Willens, die wir besitzen, um dem Schlechteren zu folgen, obwohl wir das Bessere erkennen.“ [AT IV, 174]<sup>43</sup> Die beste Gelegenheit für diese Art der Demonstration von Stärke wäre also der Widerstand gegenüber dem stärksten Licht des Verstandes, das in der Perzeption einer klaren und deutlichen Idee aufscheint.

Was nun die Möglichkeit einer derartigen Demonstration der Wahlfreiheit im Extremfall der Perzeption einer klaren und deutlichen Idee angeht – und damit die faktische Unendlichkeit dieser Freiheit –, sind zwei Fragen zu beantworten: Erstens, *wie* soll diese Demonstration konkret vollzogen werden? Und *weshalb* sollten wir sie, zweitens, vollziehen?

#### 5. Wahlfreiheit und Rationalität: Die Kontextabhängigkeit des Urteilsprozesses

Ich will mich für den Rest meiner Ausführungen vorwiegend auf die zweite Frage konzentrieren und eine Antwort auf die erste nur zum Schluss kurz skizzieren.

Um einer klaren und deutlichen Idee die Zustimmung zu verweigern, ihr zu widerstehen, brauchen wir einen *Grund*. Die Verbindung zwischen Freiheit und Rationalität, dem Handeln aus Gründen, ist für Descartes nämlich sehr eng. So heißt es beispielsweise im ersten Brief an Mesland:

Was aber Tiere angeht, die ja nicht vernunftbegabt sind, so ist es offensichtlich, dass sie nicht frei sind, da sie das positive Vermögen sich selbst zu bestimmen nicht besitzen; was sie haben ist eine reine Negation, nämlich das Vermögen, nicht gezwungen oder eingeschränkt zu sein. [An Mesland, 2.5.1644; AT IV, 117]<sup>44</sup>

<sup>43</sup> „Maior enim libertas consistit ... maiori usi positivae illius potestatisquam habemus, sequendi deteriora, quamvis meliora videamus“ [AT IV, 174].

<sup>44</sup> „Por les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer; mais c'est en eux une pure negation, de n'estre pas forcez nu contraints“ [An Mesland, 2.5.1644; AT IV, 117]. Die Selbstbestimmung als Bestimmung aus Gründen tritt in diesem Brief an Mesland übrigens explizit im Kontext der *Unmöglichkeit* auf, sich dem Gegenteil zuzuwenden. Damit wird aber die Interpretation dieser Stelle durch Beyssade fragwürdig,

Die Abgrenzung vernunftbegabter Lebewesen von unvernünftigen Tieren liegt also unter anderem in der Fähigkeit zur vernunftgemäßen Selbstbestimmung. Der Wille ist die Fähigkeit sich aus Gründen selbst zu bestimmen, nicht bloß das negative Vermögen, nicht gezwungen zu sein, das auch Tieren zu eigen ist, die ‚keine Vernunft haben‘. Das positive Vermögen, uns selbst zu bestimmen, ist ein *Vermögen aus Gründen zu handeln*.

Dazu ist es nicht notwendig, dass die Gründe Teil des Entscheidungsprozesses sind. Es genügt, dass das denkende Subjekt zur Angabe von Gründen in der Lage ist, die sein Handeln rechtfertigen würden. Diese Rechtfertigung muss nicht selbst immer tatsächlicher Bestandteil des Vorgangs sein, der in einer Handlung resultiert. Deshalb ist selbst eine Handlung frei, in der wir zunächst nur einer von Gott in uns gelegten Neigung folgen, sofern wir die Fähigkeit haben, diese Handlung zu rechtfertigen.

Wahlfreiheit muss also verstanden werden als *Freiheit der begründeten oder begründbaren Wahl*. Doch welchen Grund könnte es geben, einer klar und deutlich perzipierten Idee<sup>45</sup> zu widerstehen?

Es gibt in der Tat Situationen, wo solche Gründe nicht denkbar sind. Doch dies ist nicht so allein aufgrund der Eigenschaften der perzipierten Idee, sondern weil die Situation, der *Kontext*, in den die Perzeption der Idee eingebettet ist, bestimmte Eigenschaften hat.

Nehmen wir beispielsweise Descartes' Verweis auf das *cogito* in der *Vierten Meditation*, den ich weiter oben zitiert habe.<sup>46</sup> In der Tat konnten wir der Neigung, dem *cogito* zuzustimmen, nicht widerstehen, weil wir keine Gründe mehr finden konnten, die Zustimmung zu verweigern. Doch dies geschah natürlich in dem speziellen Kontext, der die ganzen *Meditationen* kennzeichnet und der dadurch charakterisiert ist, dass das denkende Subjekt, dass die *Meditationen* unternimmt, sich bewusst und explizit leiten lässt von dem bedingungslosen Wunsch nach Wahrheit. Unter diesen Umständen konnte das denkende Subjekt tatsächlich nicht anders, als das, was es so klar verstand, als wahr zu beurteilen – eben weil es keinen Grund dagegen mehr anführen konnte, der mit seinem

die diese Bemerkungen als Beleg dafür liest, dass wir Descartes' reifer Ansicht nach – und eben in klarer Abgrenzung von der eigenen Position in den *Meditationen* – immer die Möglichkeit haben, jedem von zwei Gegenteiligen zuzustimmen. Vgl. Beyssade 1994, 201.

<sup>45</sup> Es kann nicht um die Zurückweisung einer klar und deutlich erkannten *Wahrheit* gehen, da diese Prädikation durch das denkende Subjekt Zustimmung impliziert.

<sup>46</sup> [AT VII 58/9] Vgl. oben S. 13.

Streben nach Wahrheit vereinbar wäre. Es handelt sich hier mit anderen Worten um einen Kontext in dem das Subjekt sich dafür *entschieden* hat, alle und nur die *Wahrheitsgründe* für Zustimmung oder Ablehnung sprechen zu lassen.<sup>47</sup>

Die Frage ist nun, ob wir uns einen Kontext denken können, innerhalb dessen wir Gründe hätten, dem klar und deutlich Perzipierten zu widerstehen. Descartes scheint in seinem Brief an Mesland einen solchen Grund zu nennen, nämlich den Wunsch, die absolute Freiheit unseres Willens unter Beweis zu stellen:

Denn es steht uns immer frei, ein klar erkanntes Gut nicht zu verfolgen, oder eine klar perzipierte Wahrheit nicht einzuräumen; vorausgesetzt wir halten es für eine gute Sache, dadurch die Freiheit unseres Willens unter Beweis zu stellen. [AT IV, 173]<sup>48</sup>

Doch dieser Grund kann eigentlich kein guter Grund sein: Denn *erstens* haben wir andere Mittel und Wege diesen Beweis der Unbegrenztheit durchzuführen – nämlich die klare und deutliche Perzeption der Unbegrenztheit des Willens im Rahmen des meditativen Prozesses; und *zweitens* ist ein derartiger Beweis der Unbegrenztheit nur dann sinnvoll, wenn wir an der Wahrheit über den Willen interessiert sind: Wenn wir unser Handeln, mit anderen Worten, von dem Wunsch nach Wahrheit leiten lassen. Gerade in einem derartigen Kontext ist dieses Widerstehen aber, wie wir gesehen haben, nicht mehr möglich.

Was wir also brauchen ist ein Kontext, in dem unser Handeln von einem anderen Wunsch geleitet wird. Wie sieht es mit dem entgegengesetzten Willensakt aus?

Ich will, dass der Wunsch nach Falschheit mein Handeln bestimmt.

Dies könnte der Kontext sein, den Descartes im Sinn hat, wenn er Mesland gegenüber trotz der moralischen Unmöglichkeit die begriffliche Möglichkeit einräumt, auch dem klar erkannten Guten zu widerstehen.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Die Abhängigkeit wichtiger Aussagen in den *Meditationen* vom spezifischen Kontext, der mit der *Ersten Meditation* hergestellt wird, betont auch Peter Schouls. Vgl. Schouls 1989, Kap. 2 und Schouls 1994.

<sup>48</sup> „Semper enim nobis licet nos revocare a bonum clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc *testari*“ [AT IV, 173; Hervorhebung des Verf.].

<sup>49</sup> „Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntatem. Imo illam in eam esse arbitror, non modo ad illos actus ad quos a nullis evidentibus rationibus in unam partem magis quam in aliam impellitur, sed etiam ad alios omnes; adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, esti, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus“ [AT IV, 173]. Vgl. oben S. 9.

Nennen wir diesen Kontext den *Kontext der gewollten Falschheit*. Diese Falschheit muss, wohlgemerkt, nicht bezüglich vieler Überzeugungen auf einmal gewollt sein. Es genügt völlig, dass sie sich gegen einige wenige klare und deutliche Ideen richtet.

Descartes scheint die begriffliche Möglichkeit eines derartigen Kontexts nicht zu verneinen. Dennoch hat die bewusste Selbsttäuschung etwas Paradoxes, wie die zeitgenössische Literatur zur Strategie-Paradoxie zeigt.<sup>50</sup> Und Descartes selbst deutet an einer Stelle der *Principia* an, dass der Kontext der gewollten Falschheit faktisch nie gegeben ist:

[E]s gibt niemanden, der sich täuschen will. [AT VIII A, 21]<sup>51</sup>

Allerdings modifiziert er diese Aussage gleich darauf in erhellender Weise:

Aber sich täuschen zu wollen ist etwas ganz anderes, als dem zustimmen zu wollen, worin ein Irrtum liegen kann. Und obwohl es keinen gibt, der sich ausdrücklich täuschen will, so gibt es doch kaum jemanden, der nicht oft dem zustimmen will, worin ein Irrtum enthalten ist, ohne dass er es weiß. [AT VIII A, 21]<sup>52</sup>

Die Tatsache, dass wir oft dem zustimmen wollen, worin wir uns täuschen können, eröffnet nämlich eine weitere Möglichkeit: Descartes verweist ja wiederholt auf unsere starke und hartnäckige Neigung, an unseren gewohnten und liebgewordenen Vorurteilen festzuhalten.<sup>53</sup>

Auch wenn der Kontext der gewollten Falschheit also pragmatisch selbstwidersprüchlich ist, so könnte ein anderer Kontext sehr wohl ein Kontext sein, in dem wir dem klar und deutlich Erkannten zu widerstehen wünschen: der *Kontext, der vom Wunsch bestimmt wird, die Glaubwürdigkeit dessen zu schützen, was wir naiver Weise für wahr halten*.

Wenn wir uns dazu noch an Descartes' skeptische Einschätzung hinsichtlich unserer Fähigkeit erinnern, überhaupt klare und deutliche Ideen zu perzipieren, sowie daran, dass wir solche Perzeptionen auch gar nicht brauchen, um ein zumindest scheinbar glückliches und erfolgreiches Leben zu führen, so erscheint diese Möglichkeit durchaus realistisch.

In einem solchen Kontext müssten wir klare und deutliche Perzeptionen allein deshalb nicht unablässig bekämpfen, weil wir nicht besonders

<sup>50</sup> Vgl. Mele 1987 und Williams 1973. Dazu auch Talbot 1995, 31.

<sup>51</sup> „[...] nemo est qui velit falli“ [AT VIII A, 21].

<sup>52</sup> „Sed longe aliud est velle falli, quam velle assentiri iis, in quibus contingit errorem reperiri. Et quamvis revera nullus sit, qui expresse velit falli, vix tamen ullus est, qui non saepe velit iis assentiri, in quibus error ipso inscio continetur“ [AT VIII A, 21].

<sup>53</sup> Vgl. z.B. [AT VII, 22] und [AT VIII A, 35 ff.].

viele von diesen hätten. Vor allem eine Idee ist es, vor der wir uns hüten müssten, wenn wir uns von diesem Wunsch leiten lassen: Die (Meta-) Idee, die den meditativen Prozess überhaupt erst in Gang gesetzt hat, d.i. die *Idee, dass unser scheinbares Wissen kein tragfähiges Fundament besitzt*.

Wir sollten Descartes' Bemerkung über die Demonstration unserer Wahlfreiheit im Brief an Mesland im Lichte dieser Überlegungen deshalb nicht so verstehen, dass es um einen Beweis oder Nachweis der Unendlichkeit des Willens geht. Es geht vielmehr um ein faktisches Unterbeweisstellen der Unbegrenztheit dieser Fähigkeit, das aber *nicht* selbst *Zweck der Handlung* ist: Zweck der Handlung ist das Verharren im Vorurteil.

Unser Handeln im fraglichen Kontext muss also gar nicht von einem – in der Tat selbstwidersprüchlichen – Willensakt der Art

Ich will einer beliebigen klaren und deutlichen Idee widerstehen.

geleitet werden, sondern vielmehr von einem sehr konkretem Willensakt wie etwa

Ich will der Idee widerstehen, dass unser Wissen bislang keine geeignete Fundierung hat – unabhängig davon, auf welche Weise ich die Idee perzipiere.

Und ein derartiger konkreter Willensakt wäre vernünftig, sofern ich mein Handeln dem folgenden, *übergeordneten* konservativen Willensakt unterwerfe:

Ich will, dass der Wunsch, das für wahr zu halten, was unseren alltäglichen Überzeugungen entspricht, mein Handeln bestimmt.<sup>54</sup>

Mit dem Eintreten in den Prozess der *Meditationen* ersetzen wir diesen Willensakt durch einen anderen, gleichfalls *übergeordneten* Willensakt, der nunmehr unser Handeln bestimmt:

Ich will, dass der Wunsch nach Wahrheit mein Handeln bestimmt.

Und in diesem Kontext können wir angesichts einer klaren und deutlichen Idee tatsächlich nur noch zustimmen. Allerdings gefährdet das die Unbegrenztheit unserer Wahlfreiheit nicht, da es keine Bedingung dieser Unbegrenztheit ist, dass sich das denkende Subjekt gegen die eigenen übergeordneten Willensakte entscheidet.

<sup>54</sup> Solche übergeordneten Willensakte können beispielsweise als *Folgerungen* aus Volitionen zweiter Stufe in Harry Frankfurt's Sinne aufgefasst werden. Vgl. Frankfurt 1971.

Dass wir andererseits sehr leicht wieder in unsere Vorurteile zurückfallen und damit eben auch dem alternativen Wunsch wieder die Möglichkeit der Machtübernahme geben, betont Descartes ja oft genug.

## 6. Realisierbarkeit

Mit einigen kurzen Bemerkungen zur Realisierbarkeit möchte ich schließen: Denn selbst wenn Gründe denkbar sind, diesen Willensakt zu vollziehen, bleibt die Frage, *wie* ein denkendes Subjekt den Willensakt vollziehen kann.<sup>55</sup>

Dies ist sicherlich der unattraktivste Punkt in der cartesischen Willenstheorie: Was Descartes zulassen muss, ist die absichtliche Unterbrechung eines Prozesses, der zu einem wahren Urteil führen würde. Es handelt sich ja um eine Neigung, die in mir erweckt wird

[...] sei es nun weil ich eine evident begründete Einsicht in das Wahre und Gute der Sache habe oder weil Gott in meinem Innersten mein Denken so lenkt. [AT VII 57/8]<sup>56</sup>

Was im Falle des allmählichen, auf Gründen basierenden Neigens zur Wahrheit noch einigermaßen plausibel sein mag, scheint im Falle der durch Gott in uns gelegten Disposition zur spontanen Zustimmung völlig unmöglich zu werden. Genau dies scheint Descartes im Sinn zu haben, wenn er an Mesland im Mai 1644 schreibt, dass es „sehr schwierig – ja meiner Ansicht nach unmöglich – ist, den Verlauf unserer Neigung zu unterbrechen, solange man im selben Gedanken verharret.“ [2.5.1644; AT IV, 116]

Doch während die zitierte Passage Descartes vor dem Vorwurf eines simplen Voluntarismus schützt – wir können nicht einfach „Nein!“ sagen, wo wir mit klaren und deutlichen Ideen konfrontiert sind –, so wird in ihr doch gleichzeitig ein Ausweg für die Unbegrenztheit unserer Wahlfreiheit erkennbar. Denn Descartes' prozedurale Auffassung

<sup>55</sup> Auch wer, wie Michelle Beyssade, eine systematische Veränderung hinsichtlich der Behandlung der Willensfreiheit behauptet, muss übrigens erklären, wie ein derartiger Akt in Descartes' Theorie möglich sein soll.

<sup>56</sup> „[...] sive quia rationem veri & boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis mea ita disponit...“ [AT VII, 57/8]. Eine von Gott in uns gelegte Neigung ist nicht in einem freiheitsgefährdenden Sinne extern, sondern nur in dem uninteressanten Sinne, in dem alles in uns als geschaffenen Substanzen extern ist, weil es von Gott kommt. Vgl. dazu auch Vere Chappell's Bemerkungen über Descartes' ‚uneigentliche Redeweise‘ in Chappell 1994, 180/1.

des Urteilens, seine These, dass das Urteil aus verschiedenen *cogitationes* besteht, eröffnet die wenigstens prinzipielle Möglichkeit einer Verschiebung des Fokus der Aufmerksamkeit während des komplexen Urteilsvorgangs.

Eine Anleitung für einen erfolgreichen Widerstand gegen die übergroße Neigung zur Zustimmung, die mit klar und deutlich erkannten Ideen einhergeht, müsste deshalb darin bestehen, einen anderen Gedanken lebendig werden zu lassen, mit dem sich das denkende Subjekt selbst ablenkt – und zwar in der mitunter verschwindend kurzen, aber immer vorhandenen Zeitspanne zwischen der Perzeption der Idee und der Aktualisierung des Willensaktes; mit anderen Worten, genau in der Zeitspanne, in der Descartes (in seinem späteren Brief an Mesland) das Wirken der Wahlfreiheit verortet hat.

In dieser kurzen Zeitspanne ist es prinzipiell möglich, weitere, ablenkende Gründe zu aktivieren; Gründe, die es erstrebenswert erscheinen lassen, der Idee zunächst einmal die Zustimmung zu verweigern und letztlich – nach einer weiteren Schwächung der Neigung durch weitere Verschiebung der Aufmerksamkeit – sogar dem Gegenteil zuzustimmen. (Immer vorausgesetzt natürlich unsere Leitmaxime ist das Beharren im gewohnten Überzeugungssystem.)

Auch im Falle einer überstarken Neigung, die Gott in uns gelegt hat, können wir so durch Einbeziehung anderer Gründe den Fokus der Aufmerksamkeit soweit verschieben, dass wir den Prozess unterbrechen können, der unter anderen Umständen – d.h. wenn wir unser Handeln von anderen Wünschen leiten lassen – unausweichlich zur Zustimmung führt.

Die Gründe, die zu den fraglichen Interferenzen führen, sind dabei letztlich verursacht durch den konservativen, aufklärungsfeindlichen Wunsch nach dem Verharren im Vorurteil. Doch dieser übergeordnete Wunsch und der mit ihm verbundene Willensakt *verursachen nicht unausweichlich* die konkreten Willensakte: Wir haben jederzeit die Möglichkeit, unser Handeln anderen übergeordneten Wünschen zu unterwerfen – und damit andere Interferenzen wirksam werden zu lassen. Noch viel weniger bestimmt offenbar der Verstand hier den Willen. Vielmehr entscheidet das denkende Subjekt kraft seines Willens darüber, was es als Gründe gelten lässt und was nicht. Seine Wahlfreiheit bleibt deshalb in der Tat unbegrenzt.

## Literatur

- Beyssade, Michelle 1994: Descartes's Doctrine of Freedom: Differences in the French and Latin Texts of the Fourth Meditation, in: J. Cottingham (Hg.), Reason, Will, and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics, Oxford, 191–206.
- Chappell, Vere 1994: Descartes's Compatibilism, in: J. Cottingham (Hg.), Reason, Will, and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics, Oxford, 177–190.
- Cottingham, John 1988: The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes, in: Journal of the History of Philosophy 26, 239–257.
- Curley, Edwin M. 1975: Descartes, Spinoza, and the Ethics of Belief, in: E. Freeman. & M. Mandelbau. (Hg.), Spinoza: Essays in Interpretation, La Salle, 159–189.
- Frankfurt, Harry 1971: Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: Journal of Philosophy 68, 5–20.
- Goldman, Alvin 1978: Epistemics: The Regulative Theory of Cognition, in: Journal of Philosophy 75, 509–523.
- 1980: The Internalist Conception of Justification, in: Midwest Studies in Philosophy 5.
- Halbach, Volker 2002: War Descartes erkenntnistheoretischer Voluntarist?, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 545–562.
- Kemmerling, Andreas 1996: Ideen, in: ders., Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie, Frankfurt a. M., 17–76.
- Lehrer, Keith 1990: Metamind, Oxford.
- Mele, Alfred 1987: Irrationality, Oxford.
- Perler, Dominik 1996: Repräsentationen bei Descartes, Frankfurt a. M.
- Schouls, Peter 1989: Descartes and the Enlightenment, Kingston.
- 1994: Human Nature, Reason, and Will in the Argument of Descartes's Meditations, in: J. Cottingham (Hg.), Reason, Will, and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics, Oxford, 159–176.
- Talbott, William J. 1995: Intentional Self-Deception in a Single Coherent Self, in: Philosophy and Phenomenological Research 55, 27–74.
- Williams, Bernard 1973: Deciding to Believe, in: ders., Problems of the Self, Cambridge, 136–151.