**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 62 (2003)

**Artikel:** Tiere als "blosse" Körper? : Über ein Problem bei Descartes und McDowell

**Autor:** Wild, Markus

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-882965

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 11.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

MARKUS WILD

# Tiere als ‹bloße› Körper? Über ein Problem bei Descartes und McDowell

*As a first step, it is argued that Descartes'* bêtes-machine *doctrine is part of the* corps-machine *doctrine, which is the Cartesian project of explaining animal sentience exclusively in terms of physiology. The second part introduces the Cartesian argument from natural philosophy in favour of dualism and thereby shows the distinctions between body and soul and between man and animal to be identical. The third part, exemplified by Descartes' account of the passions, argues that, given dualism and some sort of an interaction thesis for sentience, animal sentience cannot be explained in terms of physiology alone. The problems Descartes faces are of a general nature and arise if the distinction between man and animal is overstressed and is paired with a mind-world dualism. This is illustrated with reference to John McDowell, a contemporary «Cartesian» as regards animals.*

## *Bêtes-machine* und *corps-machine*

Der Pythagoreer Archytas aus Tarent soll eine fliegende Taube gebaut haben, einen Tierautomaten.[1] Kann ein solcher Automat das Äquivalent einer natürlichen Taube sein? Galileo Galilei verneinte diese Frage im *Dialog über die beiden Weltsysteme*. Unendlich größer – so der Dialogpartner Sagredo – sei die Weisheit Gottes gegenüber derjenigen des Kaisers, unendlich größer die Weisheit der Natur gegenüber derjenigen des Rebbauern. Selbst Michelangelos Statuen – fährt Salviati weiter – bleiben unendlich hinter den Bewegungen eines richtigen Menschen zurück – und fügt hinzu:

> «Könnten wir nicht mit Recht sagen, die Anfertigung einer Statue stehe unendlich weit zurück hinter der Gestaltung eines lebendigen Menschen, ja des

1 Vgl. GELL. X 12, 8, in: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1951, S. 424-425.

> verachtetsten Wurms? [...] Und welch ein Unterschied mag wohl zwischen der Taube des Archytas und einer natürlichen gewesen sein?»[2]

Auf diese rhetorische Frage würde Descartes antworten, dass es keinen *wesentlichen* Unterschied gebe. Beides sind ‹bloße› Körper, genauer: Automaten.[3] Denn ein Körper «n'est autre chose qu'une statuë ou machine de terre»[4]. Der einzige Unterschied zwischen einer natürlichen und einer künstlichen Taube besteht darin, dass erstere von einem unendlich weiseren Mechaniker hergestellt wurde, als es beispielsweise Archytas war, nämlich von Gott.[5] Dasselbe gilt nicht nur für tierische, sondern auch für menschliche Körper. Tierische und menschliche Körper unterscheiden sich lediglich in ihrer Anatomie und der Disposition ihrer Organe. Die *Bêtes-machine*-These ist also zunächst eine *Corps-machine*-These. Physiologisch funktionieren beide Körper nach den metaphysischen Eigenschaften von Körpern überhaupt und den mechanischen «Loix de la Nature». In einem Brief von 1639 schreibt Descartes:

> «La multitude & l'ordre des nerfs, des veines, des os & des autres parties d'un Animal, ne monstre point que la Nature n'est pas suffisante pour les former, pourvue qu'on supose que cette Nature agit en tout suivant les loix exactes des Mechaniques, & que c'est Dieu qui luy à imposé ces loix.»[6]

Der springende Punkt ist, dass Descartes auch die grundlegenden Funktionen von lebendigen Körpern wie Ernährung, Fortpflanzung,

2 G. GALILEI, *Siderius Nuntius. Nachrichten von neuen Sternen*, Frankfurt am Main 1965, S. 156.

3 Descartes bezeichnet Körper als «Maschinen» oder als «Automaten». J. COTTINGHAM, «Descartes' Treatment of Animals», in: ders. (Hg.), *Descartes*, Oxford 1998, S. 227, weist darauf hin, dass der Ausdruck «Automat» verständlich macht, worum es Descartes geht, nämlich um «a machine that is relatively self-operating» oder einfach ein «self-moving thing». Man sollte freilich den provokativen Gehalt von Descartes' Ausdrucksweise nicht unterschlagen oder gar durch eine historische Semantik positivieren, wie G. BAKER / K. MORRIS, *Descartes' Dualism*, London 1996, S. 94. Die Reaktionen zahlreicher Zeitgenossen Descartes' zeigen, dass die These nicht positiv aufgenommen wurde.

4 *L'homme*, AT XI, S. 120.

5 Zum Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Mechaniker vgl. den Brief an Pollot vom März 1638, AT II, S. 39-41.

6 Brief an Mersenne vom 20. 2. 1639, AT II, S. 525. Zur Metaphysik der Körper vgl. *Principia*, AT VIII, S. 42-62; zu den «Loix de la Nature» vgl. *Le monde*, AT XI, S. 37-45 und *Principia*, AT VIII, S. 62-66; zu Gott als dem Legislator der Natur vgl. den Brief an Mersenne vom 15. 4. 1630, AT I, S. 154.

Bewegung, Empfindung usw. ausschließlich auf diesen Grundlagen zu erklären versucht. Ausschließlich meint hier: ohne Rückgriff auf Triebe[7] oder auf eine Lebenskraft[8] und v. a. ohne Rückgriff auf eine vegetative oder sensitive Seele, wie bei den Aristotelikern. Das ist der Sinn der *Corps-machine*-These.

Für Descartes verfügen nämlich ausschließlich Menschen über eine (rationale) Seele, Tiere hingegen nicht. Unter «Seele» versteht Descartes bekanntlich eine denkende Substanz, «das ist: Geist oder Seele oder Intellekt oder Vernunft»[9]. Die Extension des Ausdrucks «anima» wird also durch Descartes auf Menschen eingeschränkt.[10] Das bedeutet, dass wir uns schlechthin durch eine Seele von den Tieren unterscheiden, die hingegen ‹bloße› Körper sind. Das ist der Sinn der *Bêtes-machine*-These. Somit ist die cartesianische Unterscheidung zwischen Körper und Seele identisch mit der Mensch-Tier-Unterscheidung. Das ist der erste Punkt, den ich anschließend darlegen möchte.

Descartes verliert das aristotelische Erklärungsprinzip für die grundlegenden Funktionen von Lebewesen, denn, vereinfacht gesagt, das Haben oder Nicht-Haben einer Seele unterscheidet im Aristotelismus Lebewesen von Nicht-Lebewesen.[11] Damit stellen sich für Des-

7 Vgl. den Brief an Mersenne vom 20. 10. 1640, AT III, S. 213: «[M]ais i'explique tout ce que nous appllons en eux appetits naturels ou inclinations, par les seules regles des Mechaniques.»

8 Vgl. Descartes' Auseinandersetzung mit W. Harvey im *Discours*. T. FUCHS: *Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes – Der vitale und der mechanistische Aspekt des Kreislaufs*, Frankfurt am Main, 1992 vertritt die These, dass Harveys Darstellung des Blutkreislaufs in *De motu cordis* eine vitalistische Substruktur zu Grunde liege, die sich aber erst in anderen Schriften Harveys deutlich zeige. Die mechanistische Rezeption durch Descartes habe diese Substruktur verdeckt.

9 *Meditationes*, AT VII, S. 27: «sum igitur praecise tantùm res cogitans, *id est, mens, sive animus*, sive intellectus, sive ratio.» Was diese Gleichsetzung von Geist und Seele bedeutet, wird deutlich im Kontrast zu einer Stelle bei THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, 3a 5.4c: «Et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, no habuisset veram carnem humanam, sed carnem bestialem: quia per solam mentem anima nostra differet ab anima bestiali.» Die Reduktion, welche Descartes gegenüber der aristotelischen Philosophie vornimmt, ist diese: Der Geist ist die Seele und nichts außerdem.

10 Vgl. *Meditationes*, AT VII, S. 355-356.

11 Vgl. J. WHITING, «Living Bodies», in: M. C. NUSSBAUM / A. O. RORTY (Hgs.): *Essays on Aristotles De Anima,* Oxford 1992, S. 75-92; D. DES CHENES, *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Cornell 2000, S. 55-66. Zu Descartes' knappen Bemerkungen zur Unterscheidung

cartes zwei Probleme. Das erste besteht in der Unterscheidung zwischen Lebewesen und Nicht-Lebewesen und betrifft vor allem die Erklärung von Lebensfunktionen wie Fortpflanzung oder Wachstum.[12] Das zweite besteht in der Unterscheidung zwischen Lebewesen mit und Lebewesen ohne Geist. Wir schreiben bisweilen Tieren Absichten, Empfindungen und Emotionen zu. Ist das bei Tierautomaten berechtigt? Das ist der zweite Punkt, den ich – am Beispiel der Emotionen – darlegen möchte.

Drittens werde ich auf eine Frage eingehen, die sich J. McDowell in *Mind and World* selbst stellt, nämlich ob seine Position ihn nicht auf die cartesianische These festlege, dass Tiere Automaten sind. Neben menschlichen, physikalischen oder geometrischen Körpern existiert eine Art von Körpern, die der Philosophie besondere Probleme aufzuwerfen scheint: Tiere. In einer umgangssprachlichen Differenz des Deutschen ausgedrückt: Steine oder Polyeder *sind* Körper, Personen hingegen *haben* einen Körper. Wie steht es mit Tieren? *Sind* sie Körper oder *haben* sie einen Körper? Die nach wie vor pointierteste Antwort auf diese Frage stammt von Descartes. Sie hat gerade in der zeitgenössischen Diskussion ihre Relevanz nicht verloren.[13] Denn – so scheint mir – die *Bêtes-machine*-These wird auch heute vertreten.[14] Die struktu-

zwischen Lebewesen und Nicht-Lebewesen vgl. *Passions*, § 6, AT XI, S. 330-331; F. ABLONDI, «Automata, Living and Non-Living. Descartes' Mechanical Biology and His Criteria for Life», in: *Biology and Philosophy* 13 (1998).

12 Ausdrücklich verweist Descartes im *Discours*, AT VI, S. 45, auf das ungelöste Problem der Generation von Lebewesen. Er meint jedoch, dass es innerhalb des Maschinen-Modells prinzipiell lösbar ist; vgl. dazu auch den Brief an Mersenne vom 20. 2. 1639, AT II, S. 525-526. Nur hat Descartes das Problem in seinem Werk nie zu lösen vermocht. Für die wissenschaftshistorische Perspektive auf die Probleme der Generation vgl. F. DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris 1998, S. 45-85; D. DES CHENES, *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Cornell 2001, S. 32-52.

13 Dass Descartes' *Bêtes-machine*-These nicht so verfehlt ist, darauf hin weisen M. D. WILSON, «Animal Ideas», in: dies., *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton 1999, S. 495-512; B. BAERTSCHI, «Le ‹machinisme› des bêtes. Tout compte fait, Descartes n'avait pas entierement tort», *Studia Philosophica* 66 (1996).

14 Vgl. zum Beispiel J. LEIBER, «Cartesian Linguistics?», in: *Philosophia* 18 (1988); P. CARRUTHERS, «Brute Experience», in: *Journal of Philosophy* 86 (1989); P. HARRISON, «Do Animals Feel Pain?», in: *Philosophy* 66 (1991); E. PLUHAR: «The Neo-Cartesian Revival», in: *Between Species* 9 (1993); D. DAVIDSON, «Rational Animals», in: ders., *Subjective, Intersubjective, Objec-*

rellen Schwierigkeiten, die sich bei Descartes zeigen werden, sind *genereller* Natur und finden sich deswegen auch bei einem von Descartes so entfernten Philosophen wie McDowell.

## Körper-Seele-Dualismus und Mensch-Tier-Unterscheidung

Der Titel der *Meditationes* nennt als ein Beweisziel die Unterscheidung der menschlichen Seele vom Körper. In den *Meditationes* wird das metaphysische Argument für den Dualismus dargelegt. Es gibt freilich auch ein naturphilosophisches Argument und zwar im fünften Teil des *Discours*.[15] Dort stellt Descartes zwei Unterscheidungskriterien auf, die es erlauben sollen, zwischen einem ‹bloßen› menschlichen Körper und einem Menschen – einem «vray homme»[16] – zu unterscheiden. Mit einem ‹bloßen› menschlichen Körper ist hier nicht eine Leiche gemeint, sondern ein von Gott erschaffener Automat, der wie ein Mensch aussieht, sich wie ein Mensch bewegt, reagiert und sogar spricht (in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes würde es sich um einen «Zombie» handeln). Die beiden Unterscheidungskriterien nun kann man den «Sprachtest» und den «Handlungstest» nennen.[17]

Der Sprachtest beurteilt, ob die ‹bloßen› Körper Worte und Sätze *à propos* gebrauchen, um ihre Gedanken mitzuteilen.[18] Descartes urteilt

*tive*, Oxford 2001, S. 95-106; R. BRANDOM, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard 2000, S. 1-3, 16-19, 35, 45-49 und 157-163.

15 Zur Unterscheidung zwischen einem metaphysischen und einem naturphilosophischen Argument für den Dualismus vgl. A. BECKERMANN: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 1999, S. 29-37.

16 *Discours*, AT VI, S. 59.

17 Im Folgenden diskutiere ich diese ‹Tests› nicht eigens, denn mir geht es nicht um die Evaluation des naturphilosophischen Arguments. Einige Autorinnen sind der Ansicht, dass aus diesen Tests nicht folgt, was Descartes aus ihnen folgert, z. B. D. RADNER / M. RADNER, *Animal Consciousness*, Buffalo 1989; andere halten die Tests für gültig und versuchen sie im Bereich der KI anzuwenden, z. B. G. J. ERION, «The Cartesian Test for Automatism», in: *Minds and Machines* 11 (2001); wiederum andere bezweifeln, dass es sich um so etwas wie Tests handelt, z. B. K. MORRIS «Bêtes-machines», in: S. GAUKROGER [et al.] (Hg.), *Descartes' Natural Philosophy*, London/New York 2000, S. 401-419.

18 Der Sprachtest ist vor dem Hintergrund einer weitverbreiteten Diskussion im 16. und 17. Jh. über die Sprache als Unterscheidungsmerkmal zwischen

über die Automatenmenschen: «[J]amais elles ne pourroient user de paroles, ny d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour declarer aux autres nos pensées.»[19]

Der Verhaltenstest beurteilt, ob die ‹bloßen› Körper *à propos* auf unterschiedliche Situationen zu reagieren verstehen. Hier meint Descartes: «[B]ien qu'elles fissent plusieurs choses aussy bien, ou peutestre mieux au'aucun de nous, elles manqueroint infalliblement en quelques autres, par lesquelles on découvriroit qu'elles n'agiroient pas par connoissance, mais seulement par la disposition de leurs organes.»[20]

Das aus diesen Tests ableitbare naturphilosophische Argument lautet nun: (i) Richtige Menschen können sprechen (und nicht nur Geräusche produzieren) und angemessen handeln (und nicht nur programmierte Reaktionen ausführen). (ii) Die Maschinenmenschen hingegen verfügen über keine dieser beiden Fähigkeiten. Ihre Produktion von Geräuschen und ihre Reaktionen sind ausschließlich physiologisch aus der Disposition und Funktion ihrer Organe erklärbar. (iii) Für Descartes folgt daraus, dass die Seele für die beiden relevanten Fähigkeiten zuständig sein muss und dass die Seele nicht materiell sein kann, denn sonst würden die Maschinenmenschen die beiden Tests bestehen.[21]

Im *Discours* wendet Descartes die beiden Tests auch ausdrücklich auf die Tiere an:

> «Or, par ces deux mesmes moyens, on peut aussy connoistre la difference, qui est entre les hommes & les bestes. [...] Et cecy ne tesmoigne pas seulement que les bestes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en point du tout.»[22]

Mensch und Tier zu sehen; vgl. R. W. SERJEANTSON, «The Passions and Animal Language, 1540-1700», in: *Jounal of the History of Ideas* 62 (2001).

19 *Discours*, AT VI, S. 56.

20 Ebd., S. 57.

21 A. BECKERMANN, a. a. O, S. 36 weist auf die bei Descartes verborgene Prämisse der Leugnung emergenter Eigenschaften hin, d. h. dass Descartes unterstellt, dass Eigenschaften und Fähigkeiten eines physikalischen Systems, welche nicht durch die Naturgesetze erklärbar sind, auf eine nicht-physikalische Entität zurückgeführt werden müssen. Mir scheint, dass Descartes diese Prämisse durch das oben genannte Argument zu stützen versucht, nämlich: Wenn die beiden relevanten Fähigkeiten auf physikalischer Grundlage beruhen würden, so würden sie auch bei Maschinenmenschen auftauchen (oder bei Tieren).

22 *Discours*, AT VI, S. 57 und 58.

Wichtig ist hier, dass die Tests nicht nur das Tier vom Menschen unterscheiden, sondern auch den Menschen von sich selbst. Denn die Tests zeigen, wie sich ein «vray homme» von seinem ‹bloßen› Körper unterscheidet *und* wie sich ein «vray homme» vom Tier unterscheidet.

Mir scheint, dass diese drei Momente (das naturphilosophische Argument, die beiden Tests und die Gleichsetzung des menschlichen und des tierischen Körpers in der *Corps-machine*-These) zeigen, dass bei Descartes die Leib-Seele-Unterscheidung identisch ist mit der Tier-Mensch-Unterscheidung.[23] Eine Parallele zwischen dem *Discours* und dem Titel der *Meditationes* weist darüber hinaus auf die Wichtigkeit der Mensch-Tier-Unterscheidung hin. Der Gesamttitel lautet ja: *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae à corpore distinctio demonstratur.*[24] Die betreffende Stelle im *Discours* lautet:

> «[C]ar, après l'erreur de ceux qui nient Dieu [...] il n'y en a point qui éloigne plutost les esprits foibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'ame des bestes soit de mesme nature que la nostre.»[25]

Neben dem Atheismus ist die Tierbeseelung das größte intellektuelle Malheur.[26] Dagegen stehen die Gottesbeweise und die reale Unterscheidung zwischen Seele und Geist.

## *Bêtes-machine* und die Leidenschaften der Seele

Bisweilen wird behauptet, Descartes vertrete die Position, dass Tiere keine Empfindungen hätten. Diese Behauptung ist m. E. falsch. Denn die *Corps-machine*-These legt Descartes auf die Position fest, dass die

23 Ich betone hier, dass die *Unterscheidungen* identisch sind. Es geht nicht um die Behauptung, dass die Elemente der Unterscheidung je identisch wären.

24 Es handelt sich um den Titel der zweiten Ausgabe von 1642.

25 Ebd., S. 59-60.

26 Im *Discours* zeigt Descartes die ethisch-theologische Komponente auf, die von seinen Zeitgenossen als großer Vorteil der *Bêtes-machine*-These gegenüber der aristotelischen Tierbeseelung bewertet wurde: Tiere haben ganz klar keine unsterbliche Seele. Zur Bewertung vgl. P. BAYLE, «Rorarius», in: ders., *Dictionnaire historique et critique*, Genève 1969, S. 588-622; P. HARRISON, «Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought», in: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993); G. STEINER, «Descartes on the Moral Status of Animals», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (1998).

grundlegenden Funktionen von lebendigen Körpern ausschließlich auf physiologischer Basis erklärt werden können. Was für lebendige Körper gilt, das gilt auch für Tiere. Descartes schreibt Tieren denn auch Empfindungen wie Sinneswahrnehmungen, Hunger, Durst, Furcht, Hoffnung usw. zu. So sagt Descartes beispielsweise im wichtigen Brief an Newcastle:

> «[T]outes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux & aux singes, ne sont que des mouvemens de leur crainte, de leur esperance, ou de leur ioye, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée.»[27]

Tiere haben also Emotionen, sogar komplexe emotionale Zustände wie das Hoffen. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass das nach Descartes' Theorie der Emotionen jedoch nicht sein kann, wenn die *Bêtes-machine*-These besagt, dass Tiere ‹bloße› Körper sind.

In den *Passions* legt Descartes seine Theorie der Emotionen dar. Zunächst unterscheidet Descartes verschiedene Passionen der Seele, d. h. Zustände, welche die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper erleidet.[28] Passionen im engen Sinne – Emotionen – definiert Descartes als «des perceptions, ou des sentimens, ou des émotions de l'ame, qu'on raporte particulierement à elle, & qui sont causées, entretenuës fortifiées par quelque mouvement des esprits»[29]. Emotionen werden also körperlich verursacht. Diesen Vorgang versteht Descartes ausschließlich physiologisch. Beispielsweise werden beim Anblick eines gefährlichen Tieres mechanische Impulse durch die Nerven an das Gehirn und zum Herzen oder zu den Beinen geleitet. Die materiellen Übermittler dieser Impulse nennt Descartes «esprits» (Lebensgeister). Diese führen alle Impulse auch der Zirbeldrüse im Gehirn zu. Dort können sie von der Seele erkannt werden. Erst hier entstehen Emotionen.[30] Bei Emotionen sind also immer körperliche und seelische Zustände (kausal) miteinander verbunden. Einerseits wird eine Emotion in

27 Brief an Newcastle vom 23. 11. 1646, AT IV, S. 574.

28 Dazu gehören: (i) sinnliche Wahrnehmungen von Objekten der Außenwelt, (ii) Erinnerungen und Vorstellungen oder Fantasien, (iii) innerkörperliche Empfindungen, wie Hunger oder Durst, (iv) körperliche Empfindungen aufgrund von Umwelteinflüssen, wie Hitze oder Schmerz, und schließlich (v) Emotionen im engeren Sinne, wie Freude, Furcht oder Liebe; vgl. *Passions*, AT XI, S. 345-349.

29 Ebd., S. 349.

30 Emotionen können auch indirekt von der Seele verursacht werden, vgl. *Principia*, AT VIII, S. 316-318.

der Seele empfunden (und das ist wesentlich für sie) und andererseits wird sie körperlich verursacht. Emotionen haben also konstitutionell eine phänomenale und eine physiologische Komponente.[31]

Das Problem für die *Bêtes-machine*-These ist nun offensichtlich: Wenn es eine konstitutionelle Komponente von Emotionen ist, in der Seele empfunden zu werden, wie können unbeseelte Tiere dann Emotionen wie Furcht, Hoffnung oder Freude haben?[32] Offenbar überhaupt nicht.

Aber vielleicht ist der Schluss zu voreilig. Descartes spricht ja im oben zitierten Brief an Newcastle nur von den «mouvemens» dieser Emotionen. Es handelt sich um die Bewegung der Nerven, der Lebensgeister, der Zirbeldrüse usw., um rein physiologische Vorgänge also. In den *Passions* schreibt Descartes:

> «Et on peut remarquer la mesme chose dans les bestes; car encore qu'elles n'ayent point de raison, ni peut estre aussi aucune pensée, tous les mouvemens des esprits & de la glande, qui excitent en nous les passions, ne laissent pas d'estre en elles, & d'y servir à entretenir & fortifier, non pas comme en nous les passions, mais les mouvemens des nerfs & des muscles, qui ont coustume de les accompagner.»[33]

Die Bewegungen des physiologischen Apparates in den Tieren sind dieselben wie bei Menschen, nur dass sie in der Seele keine Emotionen erregen, sondern durch das Zentralorgan der Zirbeldrüse direkt in bestimmte Nerven- und Muskelbewegungen umgesetzt werden.

An dieser Stelle fällt zunächst auf, dass Descartes nun scheinbar zweifelt, ob den Tieren nicht doch Gedanken zuzuschreiben sind.[34] Gleichzeitig aber reduziert er die Definition der Emotionen bei Tieren auf deren körperlichen Anteil. Mit welcher Berechtigung nun spricht

31 Vgl. S. JAMES, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Thought*, Kap. 5, Oxford 1997; D. PERLER, «Der kognitive Gehalt von Emotionen. Erklärungsansätze des klassischen Rationalismus», in: *Studia Philosophica* 59 (2000).

32 Vgl. die Definitionen dieser drei Emotionen in *Passions*, AT XI, S. 396-397 und 456.

33 Ebd., S. 369-370.

34 Die selbe Vorsicht zeigt sich im Brief an More vom 5. 2. 1649, AT V, S. 276-277: «Quamvis autem pro demonstrato habeam, probari non posse aliquam esse in brutis cogitationem, non ideò puto posse demonstrari nullam esse, quia mens humana illorum corda non peruadit.» Doch Descartes leistet hier hinsichtlich der *Bêtes-machine*-These auf metaphysische und nicht auf die moralische Gewissheit Verzicht.

Descartes den Tieren Emotionen zu? Offenbar kann die Antwort nur sein, dass Tieren lediglich in einem uneigentlichen Sinn Emotionen zugeschrieben werden können. Wir sprechen, als ob sie emotional erregt wären. Wir müssten korrekterweise dauernd zwischen Aussagen wie «Er hofft $^{\text{Mensch}}$ auf x» und «Es hofft $^{\text{Tier}}$ auf x» unterscheiden, wobei wir im ersten Fall über leib-seelische Zustände im zweiten Fall aber bloß über körperliche Zustände sprechen. Diese Konsequenz ist aber nicht nur in hohem Maße kontraintuitiv, sie widerspricht auch dem Wortgebrauch von Descartes selbst. Schließlich wird der Sinn der *Corps-machine*-These unklar, da Descartes die Emotionen nicht ohne Rückgriff auf eine Seele erklären kann: Es gibt hier keine Emotionen (oder anderen Empfindungen) ohne Seele, ebenso hat eine körperlose Seele keine Emotionen (oder sonstigen Empfindungen).

Neben der theoretischen Funktion, eine wichtige Rolle in der Interaktion zwischen Seele und Körper zu spielen, kommt bei Descartes den Emotionen die praktische Funktion zu, dass durch sie der Seele mitgeteilt wird, welche Objekte nützlich und welche schädlich sind, um sie zu den erforderlichen Reaktionen oder Handlungen zu veranlassen.[35] Diese praktische, teleologische Funktion muss bei Tieren folglich rein körperlich ablaufen. Die auf den «Loix de la Nature» aufbauenden physiologischen Erklärungen mögen dabei vielleicht ausreichen, um zu erklären, durch welche physiologischen Prozesse beispielsweise ein Lamm dazu gebracht wird, den Wolf zu fliehen oder nach Wasser zu suchen. Weshalb und wozu jedoch Tiere im Allgemeinen meiden, was ihnen schadet, und suchen, was ihnen nützt, kann Descartes im Rahmen der *Bêtes-machine*-These nicht erklären, ohne auf Gott, als dem weisen Mechaniker zurückzugreifen, der die Tiere nun einmal so geschaffen hat.[36]

Ich habe die Schwierigkeiten, die sich der *Bêtes-machine*-These stellen, am Beispiel der Emotionen veranschaulicht. Dieselben Schwierigkeiten finden sich auch bezüglich anderer Empfindungen. Diese Empfindungen haben, wie die Emotionen, eine konstitutive phänomenale Komponente, die nur Seeleninhabern zugestanden werden kann, nicht aber ‹bloßen› Köpern. Einige Kommentatoren behaupten, dass Descartes den Tieren vollgültige Empfindungen zuspricht und dazu

35 *Passions*, AT XI, S. 372.
36 Vgl. den Brief vom 27. 5. 1630, AT I, S. 153-154.

auch die philosophischen Ressourcen hat,[37] andere hingegen behaupten, dass Descartes den Tieren Empfindungen ganz abspricht.[38] Meine Strategie ist diese: Descartes möchte Empfindungen physiologisch erklären (*Corps-machine*-These), den Tieren daher körperliche Empfindungen zuschreiben (*Bêtes-machine*-These), kann es aber aufgrund des Dualismus und der Kluft, die er zwischen Mensch und Tier aufreißt, nicht. Die Schwierigkeiten, die sich Descartes stellen, sind genereller Natur. Eine Theorie, welche die Kluft zwischen Menschen und Tieren weit aufreißt und die Mensch-Tier-Unterscheidung stark ansetzt, wird Schwierigkeiten haben, die Verhaltensweisen, Reaktionen und Aktionen der Tiere erklären zu können. Tieren kommt damit in der Philosophie eine wichtige kritische Funktion zu. Sie sind – wie David Hume es ausdrückt – «a kind of touchstone, by which we may try every system of [...] philosophy»[39].

## McDowells minimaler Empirismus und die *Bêtes-machine*-These

Descartes' Dualismus und seine *Bêtes-machine*-These gehören zu den Buh-Objekten der zeitgenössischen Philosophie. Allerdings wird, v. a. in der angelsächsischen Philosophie, beides heute vertreten. Der Dualismus freilich nicht in substanzphilosophischer Form, sondern als Entgegensetzung von Geist und Welt oder einem Reich der Gründe und einem Reich der Natur,[40] die *Bêtes-machine*-These als ein neurobiologisch informierter Behaviorismus.[41] Beides zeigt sich bei John McDowell.

37 Zum Beispiel J. COTTINGHAM, a. a. O.

38 Zum Beispiel P. HARRISON, «Descartes on Animals», in: *Philosophical Quarterly* 42 (1992).

39 D. HUME, *A Treatise of Human Understanding*, Oxford 1978, S. 179.

40 Vgl. G. MCCULLOCH, *The Life of the Mind*, London 2002, S. 1-20.

41 Freilich, die Physiologie von Descartes ist primitiv. Aber man kann sie mit einem moderneren physiologischen Apparat aufrüsten. Auch sollte man nicht zögern, klassisches behavioristisches und ethologisches Vokabular zu Hilfe zu nehmen, denn damit hätte Descartes keine Probleme. Beispielsweise können Tierrufe – im Gegensatz zu menschlichem Sprechen – als *unwillkürlich* und *indexikalisch* betrachtet werden. Das heißt: (i) Die Rufe entsprechen einem unwillkürlichen, unflexiblen und angeborenen Reflex. (ii) Die Rufe geben nur Auskunft über den affektiven Zustand des Rufers und beziehen sich nicht auf äußere Objekte oder Sachverhalte. Die neurophysiologische Basis dafür ist,

McDowell nennt die in *Mind and World* dargelegte Position «minimalen Empirismus»: «[T]he idea that experience must constitute a tribunal, mediating the way our thinking is answerable to how things are, as it must be if we are to make sense of it as thinking at all.»[42] Er weist auf das Problem seiner Position hin, «that [it] can seem to commit me to the Cartesian idea that brutes are automata»[43]. Um deutlicher zu machen, was damit gemeint ist, will ich zunächst Grundzüge dieser Position kurz skizzieren.[44] Sie soll die Intuition ausbuchstabieren, dass der Kontakt zwischen Geist und Welt durch die Erfahrung zu Stande kommt, sodass die in der zeitgenössischen Philosophie diskreditierte Erfahrung als rationales Tribunal unseres Denkens betrachtet werden kann. Damit möchte McDowell zwei für ihn unattraktive Alternativen vermeiden. Erstens die Alternative eines Idealismus des Begrifflichen. Zweitens die Alternative eines Empirismus, der Erfahrungen *tout court* zur Rechtfertigungsinstanz unseres Denkens erklärt. An der ersten Alternative ist unattraktiv, dass sie den Kontakt zur Erfahrung als Rechtfertigungsinstanz verliert. Sie wird zu einem reibungslosen Kohärentismus. An der zweiten Alternative ist unattraktiv, dass sie ein bloßes Gegebenes, das nicht propositional artikuliert ist, als Rechtfertigungsinstanz reklamiert und dabei Kausalität und Rechtfertigung durcheinander bringt. Nach McDowells Ansicht sind Erfahrungen zwar passiv, aber sie sind begrifflich strukturiert. Begriffliche Fähigkeiten werden dabei nicht auf ein nicht-begrifflich Gegebenes angewendet, sondern sind in der sinnlichen Rezeptivität bereits am Werk. Sowohl innere Erfahrung als auch äußere Erfahrung fallen unter diese These. Sinnliche Erfahrung – weil begrifflich strukturiert – gehört zum Reich der Gründe. Denn Erfahrungen präsentieren uns Sachverhalte der Welt als so-und-so und nur deshalb können sie das rationale Tribunal unseres Denkens bilden, ja, nur deshalb hat unser Denken überhaupt so etwas wie einen Inhalt. Wären beispielsweise sinnliche Erfahrungen nicht begrifflich strukturiert, so könnten sie lediglich Ursachen unseres Den-

dass Tierrufe durch Reizungen im subkortialen Bereich des Gehirns ausgelöst werden, v. a. in jenem Bereich, der mit affektiven Reaktionen zu tun hat.

42 J. McDowell, *Mind and World*, Harvard 1996, S. XII (Dt.: *Geist und Welt*, Frankfurt am Main 2001, S. 12).

43 Ebd., S. 114 (S. 141).

44 Die nachfolgende knappe, auf meine Fragestellung hin zugeschnittene Skizze wird den komplexen (und teilweise rätselhaften) Intentionen McDowells freilich nicht gerecht.

kens sein, nicht aber Gründe unseres Denkens. Ein Empirismus, der Erfahrungen schlechthin zur Rechtfertigungsinstanz unseres Denkens erklärt, ist für McDowell unattraktiv, da er ein bloßes Gegebenes als Rechtfertigungsinstanz reklamiert und dabei Kausalität und Rechtfertigung durcheinander bringt.

Tiere nun haben keine begrifflich Spontaneität und folglich haben sie weder äußere noch innere Erfahrungen.[45] In seiner ihm fremd und unstrukturiert gegenüberstehenden Umwelt begegnet dem Tier nicht mehr als «a succession of problems and opportunities»[46]. Die Reaktion des Tiers gehorcht ausschließlich «a succession of biological needs»[47]. McDowell verlegt die Tiere hier in das kausale Reich der Natur. Da Tiere weder innere noch äußere Erfahrung haben, taucht bei McDowell der Argwohn auf, er sei auf die *Bêtes-machine*-These festgelegt. Um dem Anschein des Cartesianismus zu entkommen, entwickelt McDowell den Begriff der «proto-subjectivity», der es ihm erlauben soll, sich abzugrenzen.[48] Im Gegensatz zur ausgereiften Subjektivität des Menschen, verfügen die protosubjektiven Tiere zwar nicht über innere und äußere Erfahrungen. Die Protosubjektivität erlaube es ihnen aber, Probleme und Gelegenheiten irgendwie wahrzunehmen oder Furcht und Schmerz irgendwie zu haben. Aber nichts anderes würde ja Descartes sagen wollen. Nur reichen Descartes' explanatorische Ressourcen, wie wir gesehen haben, nicht aus – ebenso wenig diejenigen McDowells. Offenbar versteht McDowell die *Bêtes-machine*-These falsch, denn Descartes möchte Tieren nicht mehr und nicht weniger zuschreiben als McDowell.

Was wäre denn, wenn wir Tieren mehr als eine dem Reich der Natur zugehörige Protosubjektivität zuschreiben würden? McDowell kommentiert das wie folgt:

> «But this is just another form of the Myth of the Given. The idea is that mere animals already enjoy perceptual experience in which the world strikes them as being a certain way, and the only difference our understanding makes for us is

45 Ebd., S. 49 f. (S. 74 f.).
46 Ebd., S. 116 (S. 143).
47 Ebd., S. 117 (S. 144).
48 Ebd.

that we can impose conceptual form on the already world-representing but less than conceptual content that, like them, we receive in experience.»[49]

Wenn wir den Tieren also mehr zugestehen, dann verfallen wir dem Mythos des Gegebenen und bringen die Reiche der Natur und der Gründe durcheinander: «The idea of the Given is the idea that the space of reasons, the space of justification and warrants, extends more widely than the conceptual sphere.»[50]

Ein wichtiges Anliegen von *Mind and World* besteht jedoch bemerkenswerter Weise darin, dass der Gegensatz zwischen dem Reich der Gründe und dem Reich der Natur überbrückt werden soll. Hier kommt der Begriff der «zweiten Natur» ins Spiel. Der Mensch ist ja auch ein natürliches Wesen. Er ist jedoch ein natürliches Wesen, dessen Akkulturation ihm eine zweite Natur verschafft, die Bestandteil des Reichs der Gründe ist. Durch diese zweite Natur leben Menschen in einer durch Erfahrung erschlossenen Welt. Tiere hingegen reagieren lediglich auf eine Umwelt.[51] Da also McDowell den Dualismus der beiden Reiche akzeptiert und voraussetzt, dass eine Vermittlung lediglich für Menschen gefunden werden muss, fallen Tiere restlos dem Reich der Natur anheim. Warum nun können wir nicht auch Tieren eine Art zweiter Natur zuschreiben? Weil der Sprache der Ehrenplatz zukommt, dem kleinen Menschen durch «Bildung» eine zweite Natur zu verleihen.[52] Wesen, die nicht sprechen, überschreiten nicht das Reich der Natur. McDowells Position ist hier strukturanalog mit derjenigen von Descartes.[53] Wie bei Descartes der Sprachtest über das Haben einer Seele entscheidet, so bei McDowell die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft über die Zugehörigkeit zum Reich der Gründe. Wie Descartes es vermeiden möchte, die (empiristische) aristotelische Seelenlehre zu perpetuieren, so möchte McDowell verhindern, dem (empiri-

49 Ebd., S. 122 (S. 150). McDowell meint, dass wir in diesem Fall den Tieren eine Subjektivität zuschreiben würden, «whose shape is beyond the reach of our concepts» (ebd. [S. 149]).

50 Ebd., S. 7 (S. 31).

51 Diese Unterscheidung übernimmt McDowell (ebd., S. 116 [S. 143]) VON H.-G. GADAMER *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 442ff.

52 J. MCDOWELL, a. a. O., S. 84-86 und 124-126 (S. 109-111 und 152-153).

53 Eine solche Analogie findet sich, allerdings explizit formuliert, bei einem anderen prominenten Anti-Cartesianer, der ein Cartesianer hinsichtlich des Bewusstseins bei Tieren ist: D. DENNETT, «Animal Consciousness. What Matters and Why?», in: ders., *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, MIT 1998, S. 338.

stischen) Mythos des Gegebenen zu verfallen. Wie bei Descartes der schroffe Gegensatz zwischen Körper und Seele und der Ausschluss der Tiere aus der Klasse der beseelten Lebewesen die *Bêtes-machine*-These zu Grunde liegt, ebenso liegt bei McDowell der Gegensatz zwischen dem Reich der Gründe und dem Reich der Natur seiner Form dieser These zu Grunde. Der dualistische Ansatz bleibt auch im Versuch seiner Überbrückung ein dualistischer Ansatz und führt im Falle der Tiere zu einer – trotz McDowells Absichtserklärungen – Reformulierung der *Bêtes-machine*-These.[54]

54 Vgl. zu diesem Resultat, unabhängig von der Frage nach den Tieren, P. BARTHA und S. F. SAVITT, «Second-Guessing Second Nature», in: *Analysis* 58 (1998); mit Bezug auf die Tiere: J. HALDANE, «Rational and Other Animals», in: A. O'HEAR (ed.), *Verstehen and Humane Undersanding*, Cambridge 1996, S. 17-28; ferner: H. PUTNAM, *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia 1999, S. 192.