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: Klar, aber nicht deutlich : Descartes' Schmerzbeispiele vor dem Hintergrund seiner Philosophie

Autor: Renz, Ursula

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882966

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

URSULA RENZ

Klar, aber nicht deutlich. Descartes' Schmerzbeispiele vor dem Hintergrund seiner Philosophie

The phenomenon of pain is a frequent example, but rarely an object of philosophical analysis. Exceptions, however, can be found in Hellenistic ethics and particularly in the work of Descartes, which can be considered the beginning of modernity in the history of pain. This contribution suggests a reading of Descartes that connects his theoretical conceptions of pain to his reference to pain as an example of a clear – but not distinct – perception and to his third postulate of the ‹morale par provision›. Based on Descartes' physiological explanation of pain on the one hand, and his substance dualism on the other, as well as the ontological distinctions between substance, attribute and mode, the article reconstructs the Cartesian answer to the question how a philosopher can deal with their own pain.

Schmerz wird in der Philosophie oft an prominenter Stelle als Beispiel herangezogen, sei es zur Widerlegung der Ansicht von der Privatheit von Empfindungen,[1] sei es zur Veranschaulichung des Vorgangs einer (phänomenologischen) Ideierung,[2] sei es als ein Fall von mentalen Zuständen. Es dürften vorab zwei Eigenschaften des Schmerzphänomens für die Attraktivität dieses Beispiels verantwortlich sein. Im Hinblick auf seine Verwendung in der analytischen Philosophie des Geistes ist erstens zentral, dass Schmerz intuitiv subjektiver als andere Empfindungen veranschlagt wird.[3] Schmerz stellt daher sowohl für Befürworter wie auch für Gegner eines subjektiven Bewusstseinskonzepts eine theoretische Herausforderung dar. Erstere müssen die Intuition schlüs-

1 L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 244 f., in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1995, S. 357.

2 M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Bern/München 1976, S. 4.

3 Vgl. dazu D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996, S. 9.

sig erklären können, letztere hingegen müssen sie mit plausiblen Argumenten zu entkräften suchen. Zweitens ist wichtig, dass Schmerz nicht als neutral erlebt wird. Schmerz ist im Normalfall eine eher negativ bewertete Empfindungsqualität. ‹Schmerz haben› ist daher im Gegensatz zu ‹rot empfinden› häufig auch ein evaluatives Prädikat. Aus diesem Grund kann der Schmerz auch Gegenstand moralischer Überlegungen werden, wobei nicht nur dem eigenen, sondern auch fremdem Schmerz moralischer Wert oder eigentlich eher Unwert zugeschrieben werden kann.[4] Dabei ist das evaluative Moment nicht einfach darin begründet, dass Schmerz eine Gefährdung des Organismus ankündigen kann. Vielmehr stellt eine starke und andauernde Schmerzempfindung ein selbstbezogenes Wesen allein aufgrund seiner empfundenen Negativität offen oder versteckt in seiner Existenz in Frage.[5]

Diese wenigen Erwägungen machen bereits deutlich, dass das Phänomen des Schmerzes durchaus ein genuin philosophisches Problem und nicht nur ein besonders beliebtes Beispiel darstellen könnte. Trotzdem haben sich Philosophen eher selten spezifisch mit dem Schmerz befasst. Descartes bildet hier insofern eine Ausnahme, als er Schmerzempfindungen nicht nur häufig und an zentralen Stellen zur Veranschaulichung seiner Argumentation anführt, sondern auch einen für seine Zeit neuartigen theoretischen Ansatz zur Erklärung des Schmerzes begründet. Bei ihm findet jene «Somatisierung des Schmerzphänomens»[6] statt, welche für die Unterscheidung von Schmerz und Leid eine zentrale Vorbedingung darstellt. Gleichzeitig zeigt sich bei ihm aber

4 Erhellend ist hier die Rolle des Schmerzes in der utilitaristischen Tierethik. Die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, fungiert hier mitunter als ein Kriterium für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft moralischer Wesen. Vgl. dazu U. THURNHERR, «Tierethik», in: A. PIEPER / U. THURNHERR, *Angewandte Ethik*, S. 56-77, insb. S. 69 sowie 73. Eine wichtige Rolle spielt der Schmerz ferner im Epikureismus und in der Stoa. Hier wird er allerdings häufig nicht von der Unlust unterschieden und ist ferner auch nicht in seiner ihm eigenen Negativität für die Frage nach dem guten Leben entscheidend, sondern insofern er zu Fehleinstellungen führt. Während im Epikureismus eher die Angst vor dem Schmerz als der Schmerz selbst das zu vermeidende Übel darstellt, ist er in der Stoa deshalb abzutöten, weil er – wie alle Affekte – Anzeichen eines falschen Urteils bezüglich der eigenen Rolle im Kosmos ist. Vgl. dazu M. HAUSKELLER, *Geschichte der Ethik*, S. 186-188 sowie 242-244.

5 Vgl. dazu E. SCARRY, The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, Oxford 1985.

6 M. KROSS, *Schmerz, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, S. 1315-1323, 1315.

auch die gegenläufige Tendenz, wonach der Schmerz trotz seiner physiologischen Bedingtheit als ein geistiges Phänomen betrachtet wird. Man darf mit gutem Grund annehmen, dass Descartes, auch wo er nur beispielhaft vom Schmerz spricht, genau weiss, worum es ihm dabei geht. Umgekehrt ist der Schmerz seinerseits für die philosophischen Grundfragen Descartes' erhellend. Auf den Schmerz wird in ganz verschiedenen Problemzusammenhängen Bezug genommen, so bei ontologischen wie bei erkenntnistheoretischen Grundfragen, aber auch im Rahmen der Affektenlehre sowie schliesslich im Kontext der wenigen moralphilosophischen Erwägungen Descartes'. Man kann daher vermuten, dass sich am Problem des Schmerzes die Zusammenhänge zwischen verschiedenen cartesischen Theoriestücken auf sehr konkrete Weise aufzeigen lassen.

Ich werde im Folgenden Descartes' Schmerzkonzeption aus vier verschiedenen Gesichtspunkten darstellen. Im ersten Kapitel werde ich auf die Frage nach der physiologisch-psychologischen Genese der Schmerzempfindung eingehen. Das zweite Kapitel ist der Frage nach dem Bezugspunkt der Schmerzwahrnehmung gewidmet und im dritten Kapitel werde ich mich mit dem Schmerz als Beispiel einer klaren Perzeption befassen. Den Abschluss bildet eine Diskussion der Frage nach dem Umgang mit dem Schmerz im Rahmen der philosophischen Ethik Descartes'.

1. Schmerz als Empfindung oder die Frage nach der physiologisch-psychologischen Genese des Schmerzes

Wie kommt Schmerz resp. Schmerzempfindung zu Stande? Descartes befasst sich in verschiedenen Kontexten mit dieser Frage. Von zentraler Bedeutung ist der *Traité de l'Homme*, in dem der physiologische Rahmen des cartesischen Denkens im Großen und Ganzen abgesteckt wird.[7] Das Zustandekommen des Schmerzes wird hier so erklärt, dass die vernünftige Seele, *l'âme raisonnable*, bei Gelegenheit einer Verletzung von Nervenfäden das Gefühl des Schmerzes, *le sentiment de la*

7 Ich teile hier im Wesentlichen die Einschätzung von D. PERLER, *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt am Main 1996, S. 33, dass in Descartes' Gesamtwerk eine einheitliche physiologische Theorie vertreten wird, die jedoch ganz unterschiedlichen philosophischen Interessen dienen kann. Von diesen kann an dieser Stelle allerdings abgesehen werden.

douleur, hat.[8] Diese Wahrnehmung erfolgt allerdings nicht direkt, sondern aufgrund der Repräsentation in der Zirbeldrüse.[9] An dieser Erklärung möchte ich drei Punkte hervorheben:

1. Der Schmerz wird durch die Seele gefühlt. Obschon der *Traité de l'Homme*, mindestens soweit er uns vorliegt, primär der Beschreibung der funktionalen Zusammenhänge des (menschlichen) Körpers gewidmet ist, wird auf die Seele immer dann rekurriert, wenn von Gefühlen und Sinnesempfindungen die Rede ist. Soweit es sich beim Schmerz also um ein Gefühl handelt, ist er für Descartes eindeutig ein seelisches Phänomen.[10]
2. Dem Schmerzgefühl korrespondieren im Normalfall zwei physische Vorgänge, einer in den Nerven und einer im Gehirn respektive in der Zirbeldrüse. Auf die Frage, wo im Körper die Schmerzempfindung ausgelöst wird, gibt Descartes daher eine komplexe Antwort: Ausgelöst wird der Schmerz einerseits in den reissenden Nerven. Andererseits wird aber dadurch nur insofern ein Schmerzgefühl ausgelöst, als sie mit dem Gehirn unmittelbar verbunden sind und in

8 CH. ADAM und P. TANNERY (Hgs.), *Œuvres de Descartes*, Bd. XI, S. 143 f (im Folgenden zitiert als AT. Die Orthographie wurde modernisiert.) In den *Passions de l'âme* ist von einer «action si violente qu'elle offense les nerfs» die Rede, AT XI, S. 399.

9 AT XI, S. 176.

10 Vgl. dazu auch den Brief an Mersenne vom 11. Juni 1640: «Je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur; car, selon moi, la douleur n'est que dans l'entendement; mais j'explique tous les mouvements exterieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et non la douleur proprement dite.» AT III, S. 85. Das Urteil von A. KEMMERLING, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes Philosophie*, Frankfurt am Main 1996, S. 175, wonach die kartesische Schmerzempfindung «an der Körper/Geist-Grenze» sitze, trifft meines Erachtens so nicht zu. Es ist ebenso heikel von der Körper/Geist-*Grenze* zu sprechen wie es problematisch ist nach dem *Ort* des Geistes im Körper zu fragen. Die einzige Stelle, die Kemmerlings Behauptung stützen würde, findet sich meines Wissens in § 48 der *Principia Philosophiae,* wo Descartes von Erfahrungen spricht, die sich nicht auf den Körper oder den Geist allein beziehen. Diese Stelle ist allerdings damit zu erklären, dass Descartes vom Textverlauf her die Kenntnis des Substanzbegriffes und damit auch das Verständnis seines Dualismus noch nicht voraussetzen kann und gewissermaßen ans naive Bewusstsein seiner Leser anschließt. Wie in späteren Passagen, etwa dem § 68, deutlich wird, ist der Schmerz aber trotz seiner physischen Verursachung eindeutig ein geistiges Phänomen. Abgesehen von dieser Einschätzung würde ich Kemmerlings Darstellung über weite Strecken zustimmen.

ihm «Ideen» erzeugen.[11] Dadurch findet bereits auf physiologischer Basis eine Zentralisierung in der Zirbeldrüse statt, die aber Reize aus der Peripherie weiterleitet. Spannend ist nun, dass diese komplexe physiologische Verortung, die Descartes in späteren Ausführungen mit Beispielen von Phantomschmerz erhärtet,[12] im Hinblick auf die Alltagswahrnehmung von Schmerzempfindungen von erheblicher Bedeutung ist. Sie stellt innerhalb seines Dualismus eine Art physiologischer Rahmenbedingung für jene den Gesichtspunkt des Alltagserlebenden nachzeichnenden Betrachtungen dar, nach der ‹ich› den Schmerz im Fuß wahrnehme, auch wenn da kein Fuß mehr ist.[13] Dem durch die Seele empfundenen Schmerz im (amputierten) Fuß entspricht eine physiologisch «Idee» im Gehirn,[14] die aber nur deshalb wirksam werden kann, weil entsprechende Nervenverbindungen in den Fuß einmal bestanden haben. Entspräche der mentalen Schmerzempfindung ein einfaches Geschehen im Körper des Menschen, so wäre der Bezug eines Phantomschmerzes auf einen amputierten Fuß nicht nur irreführend, sondern sinnlos.

3. Das Zustandekommen der Schmerzempfindung ist zusätzlich zur konditionalen Erklärung, dass die Seele bei Gelegenheit von Lebensgeisterbewegungen Schmerz wahrnimmt, durch ein Interesse der Seele motiviert: «Le mouvement qu'ils [les petits filets qui composent la moëlle des nerfs] causeront dans le cerveau donnera l'occasion à l'âme *à qui il importe que le lieu de sa demeure se conserve.*»[15] Es fragt sich, wie dieser Verweis auf das Interesse der Seele an der Erhaltung des Körpers konkret zu verstehen ist. Man

11 AT XI, S. 176.

12 Vgl. dazu die *Principia Philosophiae,* AT VIII, S. 319f. Dass es sich hier noch nicht um jene gleichzeitig metaphorische wie metaphysische Zentralisierung handelt, mittels der die Seele in der Zirbeldrüse ihren Sitz einnimmt, lässt sich aus dem Brief an Plempius vom 3. Oktober 1637 schließen, der auf dasselbe Operationsbeispiel wie die obige Textstelle aus den *Principia Philosophiae* Bezug nimmt. Descartes spricht hier die Hoffnung aus, dass ihn die Mediziner und die Chirurgen bei seiner Argumentation unterstützen würden – eine Hoffnung, die äußerst naiv wäre, bezöge sie sich auf das Verhältnis von Gehirn und Geist und nicht auf das Verhältnis von Nerven und Gehirn. Vgl. AT I, S. 420. Das Phantomschmerzbeispiel in den *Meditationes*, AT VII, S. 77, wird anders, nämlich als ein Fall von Sinnestäuschung eingesetzt.

13 AT VII, S. 87.

14 Zu Descartes' früher Konzeption der Idee als einer körperlichen Entität vgl. PERLER, a. a. O., S. 25-31.

15 AT XI, S. 144. Hervorhebung von U.R.

kann ihn entweder so verstehen, dass sich genau dann ein Interesse an der Erhaltung meldet, wenn am Zustand des Körpers etwas nicht in Ordnung ist. Das ist allerdings nur beim Schmerz der Fall, allen anderen Sinnesempfindungen liegt keine Zerstörung von Körperteilen zu Grunde. Nach dieser Lesart wäre der Schmerz nicht nur ein Paradebeispiel, sondern eher eine Art Grundform der Sinnesempfindung, im Bezug auf welche die übrigen Empfindungen erklärt werden müssen. Man kann das Interesse zum anderen aber auch viel allgemeiner als eine Grundvoraussetzung des Empfindens überhaupt auffassen, welche bei allen Sinnesempfindungen angesetzt werden muss: Weil die Seele ein allgemeines Interesse an der Erhaltung ihres Aufenthaltsortes hat, muss sie wahrnehmen, was mit dem Körper passiert. Beide Lesarten haben etwas für sich, doch die zweite scheint mir hier eindeutig richtiger. Im ersten Falle hätte man nicht das Problem zu erklären, wozu es dieser zusätzlichen Motivierung durch ein Interesse der Seele überhaupt bedarf. Das Interesse der Seele an der Erhaltung der Körperfunktionen ließe sich als Reaktion auf einen bedrohlichen Zustand begreifen, es wäre gewissermaßen nur Ausdruck einer grundsätzlichen Negativität körperlichen Erlebens. Die zweite Variante hingegen scheint mir im Hinblick auf die Einheit von Körper und Seele, wie sie Descartes später in der *Sechsten Meditation* vertritt, plausibler. Dort ist nämlich davon die Rede, dass «mein ganzes Ich, sofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin, von den umgebenden Körpern auf mannigfache Art zuträglich und unzuträglich affiziert werden kann»[16]. Wäre das Interesse der Seele am Körper nur ein spezifisches, das gerade dann aktualisiert wird, wenn Schmerz wahrgenommen werden soll, so wären Empfindungen entweder neutral oder unangenehm, nicht aber angenehm.

2. Schmerz als ein Modus der Wahrnehmung oder die Frage nach dem Bezugspunkt des Schmerzes

Worauf bezieht sich der Schmerz? Hinter der Frage steckt zunächst ein Problem, das gar nichts mit dem Schmerz selbst zu tun hat, sondern die Zuschreibung von jenen Qualitäten betrifft, die vor und nach Descartes

16 AT VII, S. 81.

als sekundäre Qualitäten bezeichnet wurden.[17] In diesem Zusammenhang wird das Beispiel des Schmerzes u. a. zur Veranschaulichung eingesetzt. Ebensowenig wie eine Schmerzqualität dem Schwert zugeschrieben werde, das sie verursacht habe, ebensowenig sei der salzige Geschmack eine Qualität des als salzig wahrgenommenen Stoffes, argumentiert Descartes in einem Brief. «Ich sehe nicht», so folgert er, «warum man will, dass der Geschmack eine dem Salze innerlicher zugehörige Qualität sei als der Schmerz im Bezug auf das Schwert.»[18]

Auffällig an dieser Briefstelle ist, dass es für Descartes keineswegs ausgemacht scheint, dass der Hinweis auf den Sinn, *sens*, als Bezugspunkt der Empfindungsqualität im Falle des Schmerzes größere Plausibilität beanspruchen könnte als im Falle der Wahrnehmung eines salzigen Geschmacks. Im Gegenteil, man gewinnt den Eindruck, dass Descartes hier einen doppelten Beweis führt: Auf der einen Seite macht er mit dem Hinweis auf den Schmerz die Sinneswahrnehmung selbst als Bezugspunkt der Sinnesqualitäten aus. Auf der anderen Seite stellt er aber in Hinblick auf den Schmerz sicher, dass eine strenge Korrelation zwischen Ursache und Empfindung durchaus gewahrt ist: Wie verschiedenen Flüssigkeiten andere Geschmacksrichtungen entsprächen, so sei auch der Schmerz einer Prellung nicht derselbe wie derjenige einer Schnittwunde.

Im Hinblick auf das Problem des Schmerzes ist die dieser doppelten Beweisführung unterstellte Gleichsetzung von Geschmackswahrnehmung und Schmerzempfindung verblüffend. Ist Descartes tatsächlich der Ansicht, dass Schmerz ein normaler Fall von Sinneswahrnehmung ist? Hinter dieser Frage steckt ein anderes Bezugsproblem. Worauf be-

17 W. HÜBENER betont, dass die von Boyle und Locke aufgegriffene Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten nicht in den mechanistischen Naturphilosophien Galileis, Descartes', Mersennes oder Gassendis, sondern in der aristotelischen Physik ihre Vorbilder hat. (Vgl. ders., *Primäre und sekundäre Qualitäten, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, S. 1758-1766.) Dass es ferner bei der Frage nach dem Bezugspunkt dieser Qualitäten nicht einfach um die Unterscheidung von objektiven Eigenschaften und subjektiven Zuschreibungen geht, wird anhand der Auseinandersetzung deutlich, die Descartes 1630 mit Mersenne über die Frage von Harmonien führt. Descartes besteht darauf, dass die Frage, ob ein Gleichklang von Tönen süß, ‹douce›, sei, nicht mit der Frage zu verwechseln, ob er angenehm sei (AT I, S. 108 sowie 126).

18 «[J]e ne vois pas pourquoi on veut que le goût soit une qualité plus interne dans le sel que la douleur dans une épée.» AT II, S. 44.

zieht sich der Schmerz, nicht als Modus einer Substanz betrachtet, sondern als Wahrnehmung selbst? Hat eine Schmerzwahrnehmung nicht einen anderen Referenten als eine Geschmackswahrnehmung?

Eine eindeutige Äußerung dazu findet sich meines Wissens erst in Briefen an Elisabeth[19] sowie in den *Passions de l'ame*[20]. Descartes unterscheidet hier drei Arten der Wahrnehmung voneinander: solche, die sich auf externe Gegenstände beziehen, solche, die sich auf den eigenen Körper und schließlich solche, die sich auf die Seele beziehen. Nach dieser Einteilung gehört der Schmerz zusammen mit dem Hunger- und Durstgefühl in die zweite Klasse der Wahrnehmungen, die sich auf den eigenen Körper beziehen.

Ist dies eine Neuerung, die sich erst im Spätwerk Descartes findet? Meines Erachtens ja und nein. Auf der einen Seite wird diese Eigentümlichkeit des Schmerzes, dass er sich auf den eigenen Körper bezieht, bereits in den *Meditationes*[21] erwähnt und in den *Principia Philosophiae*[22] herangezogen, um die engere Zusammengehörigkeit des Geistes mit einem bestimmten Körper plausibel zu machen. Auf der anderen Seite wird das spezifisch engere Verhältnis des Geistes zum eigenen Körper in den *Principia* genauso wenig erörtert, wie im *Traité de l'Homme* das Interesse der Seele an ihrem Aufenthaltsort. An manchen Stellen in Descartes' Werk vermisst man nicht nur eine Erörterung, sondern auch einen expliziten Hinweis auf das Problem dieses spezifischen Verhältnisses. Es sticht beispielsweise ins Auge, dass Descartes in der Antwort auf die sechten Einwände, wo er seine Unterscheidung zwischen drei Stufen der Sinneswahrnehmung erklärt (1. Affektion der Sinnesorgane oder Bewegung der Lebensgeister; 2. Perzeption dieser Bewegung durch den Geist; 3. Urteil über Dinge ausser uns), den Schmerz genauso wie die Farbe als Beispiel einer Perzeption erwähnt, ohne dass er aber bei den Erläuterungen zur dritten Stufe auf den Unterschied zwischen eigenem Körper und externem Gegenstand

19 AT IV, S. 310f. Descartes unterscheidet hier zwischen «sentiments exterieurs», die von «objets exterieurs» herrühren und «sentiments interieurs», die auf die «dispositions interieurs du corps» zurückgehen. Eine analoge Unterscheidung, nämlich zwischen «sensus externus» und «sensus internus», findet sich schon in den *Meditationes*, allerdings wird sie dort kritisch verwendet, indem nämlich die Urteile des inneren Sinns als ebenso trügerisch angesehen werden wie jene des äußeren. Vgl. VII, S. 76f und 139.

20 AT XI, S. 345.

21 Med. VI, S. 6 sowie XXX.

22 AT VIII-1, S. 41.

aufmerksam macht. Es ist hier vielmehr nur noch vom Urteil über Dinge außer uns die Rede.[23] Die Differenz zwischen dem Verhältnis der Seele zum eigenen Körper und jenem zu Körpern überhaupt wird, so scheint es, bis zu den *Passions* konstant vernachlässigt, auch wenn sie an gewissen Stellen vorausgesetzt wird.

Diesen Befund kann man allerdings im Hinblick auf den jeweiligen Kontext erklären. Bei der Unterscheidung der drei Arten von Wahrnehmungen in den *Passions* geht es Descartes u. a. darum, die terminologische Eingrenzung des Begriffs der passion, der Leidenschaft, kategorial abzustützen. Diese Unterscheidung findet sich im ersten Teil des Textes, der mit den anthropologischen und begrifflichen Grundlagen der Leidenschaften befasst ist. Nachdem Descartes in den Artikeln 22-26 dieses Teils die drei Wahrnehmungsarten entsprechend ihren spezifischen Bezügen unterschieden und vorgeführt hat, setzt er im Artikel 27 den Begriff der «passion de l'âme» mit jenen Wahrnehmungen, Empfindungen und Emotionen der Seele gleich, die man in besonderer Weise auf sie bezieht.[24] Demgegenüber ist in der Antwort auf die sechsten Einwände ein anderes Problem virulent: Descartes versucht hier, die Frage nach der Gewissheit der Erkenntnis durch eine Analyse der an der Sinneswahrnehmung beteiligten Tätigkeiten genauer zu verorten, indem er feststellt, wo sich überhaupt Irrtümer einschleichen können. In diesem Zusammenhang ist es von entscheidender Bedeutung, dass die in den Perzeptionen wahrgenommene Erscheinungsweise des eigenen Körpers genauso von den Urteilen abgetrennt wird, wie diejenige von andern Körpern. «Außer uns» bedeutet hier gerade nicht «außerhalb unseres Körpers», sondern «außerhalb unseres urteilenden Verstandes bzw. unseres denkenden Ich». Gegenüber diesen Instanzen liegt auch der eigene Körper außerhalb.

23 AT VII, S. 436f.

24 «Apres avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir: Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenuës et fortifiées par quelque mouvement des esprits.» AT XI, S. 349f.

3. Schmerz als cogitatio betrachtet oder die Frage nach dem Geltungsanspruch der Alltagswahrnehmung

Schmerz wird bei Descartes nicht nur als theoretisches Problem, sondern in verschiedenen Zusammenhängen auch als Beispiel behandelt. Eine genaue Betrachtung dieser Beispiele verrät allerdings eine ebenso intensive Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Schmerzes wie die im eigentlichen Sinne schmerztheoretischen Passagen. In diesem Kapitel soll daher eine Textstelle im Zentrum stehen, in welcher der Schmerz als Beispiel angeführt wird. Descartes rekurriert auf den Schmerz gehäuft im Zuge der Erörterung metaphysischer und erkenntnistheoretischer Grundbegriffe in den *Principia Philosophiae*. Es fragt sich, was das Schmerzphänomen in diesem Zusammenhang illustrieren soll. Im Folgenden soll diese Frage anhand einer genauen Analyse von Paragraph 46 der *Principia* diskutiert werden. Descartes erläutert hier am Beispiel des Schmerzes die Differenz zwischen Klarheit und Deutlichkeit.

> «Wenn z. B. jemand einen großen Schmerz fühlt, so ist die Wahrnehmung [perceptio] dieses Schmerzes in ihm ganz klar, aber nicht immer deutlich; denn gewöhnlich [vulgo] vermengen [confundent] die Menschen sie mit ihrem dunklen Urteil über die Natur dessen, wovon sie meinen, es sei in dem schmerzenden Gliede etwas dem Gefühl des Schmerzes, den allein sie klar wahrnehmen, Ähnliches. So kann eine Wahrnehmung klar sein, die nicht deutlich ist; aber jede deutliche ist zugleich klar.»[25]

Diese Passage scheint prima facie keine großen Fragen aufzuwerfen. Am Beispiel der Wahrnehmung eines starken Schmerzes veranschaulicht Descartes, was es heißt, dass dem aufmerksamen Geist eine Perzeption offen und gegenwärtig ist. Dabei stellt er implizit auf das in der Antwort auf die sechsten Einwände entwickelte Stufenmodell der Sinneswahrnehmung ab. Das Kriterium der Klarheit setzt die Unterscheidung zwischen der ersten Stufe (Affektion der Sinnesorgane) und der zweiten (Perzeption) voraus, das Kriterum der Distinktheit hingegen die Unterscheidung zwischen der zweiten und der dritten Stufe

25 «Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Atque ita potest esse clara perceptio, quae non sit distincta; non autem ulla distincta, non sit clara.» AT VIII, S. 22.

(Urteil). Von Klarheit ist in Bezug auf die zweite Stufe, von Distinktheit hingegen in Bezug auf die dritte Stufe die Rede. Von einer klaren, aber nicht distinkten Erkenntnis kann man sprechen, wenn Perzeptionen als solche betrachtet werden, wenn sie quasi als Perzeptionen selbst ‹gegenwärtig› sind. Eine distinkte Erkenntnis hingegen verlangt zusätzlich ein ontologisch sachgemäßes Urteil über die Natur des Schmerzes.

Vor diesem Hintergrund stechen zwei Details ins Auge: Erstens wird im ersten Teilsatz des Paragraphen auf das Fühlen selbst Bezug genommen. Der Text nimmt damit eindeutig den Standpunkt des Schmerzpatienten ein. Nicht nur dem Philosophen, sondern auch demjenigen, der selbst Schmerz empfindet, kann Schmerz als Perzeption thematisch sein. Soweit es um die Frage der Klarheit geht, hat der Arzt keine bessere Erkenntnis des Schmerzes.

Zweitens fällt auf, dass es sich bei diesem Beispiel um einen *großen* Schmerz handelt. Weshalb scheint der große Schmerz eher dazu geeignet, den Begriff der Klarheit vorzuführen als ein kleiner oder ein dumpfer Schmerz? In Bezug auf ein Schmerzphänomen ist groß kein beliebiges Attribut. Groß bezieht sich auf den Schmerz nicht wie eine Eigenschaft auf einen beliebigen Gegenstand einer Perzeption, sondern verweist auf den Vollzug des Fühlens zurück. Das Wort ‹groß› hat daher eher adverbialen als adjektivischen Charakter. Dass es sich um einen großen Schmerz handelt, macht implizit jenes Moment der Schmerzempfindung selbst augenfällig, wonach zwischen subjektivem Erleben und objektivem Gehalt nicht unterschieden werden kann. Schmerz, als Empfindung betrachtet, findet insofern statt, als ich ihn fühle.

Diese beiden Punkte, der Rekurs auf das Fühlen des Schmerzpatienten und die Betonung des großen Schmerzes, legen nahe, dass nicht eine bestimmte Idee des Schmerzes, sondern durchaus die schmerzhafte Empfindung selbst klar genannt wird.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Kriterium. Deutliche Erkenntnis ist dem Schmerzpatienten nicht per se möglich. Wie aus der zweiten Hälfte des Paragraphen hervorgeht, handelt es sich bei der distinkten Erkenntnis um eine Frage des Urteils über die Natur des empfundenen Schmerzes. Dabei wird allerdings nicht grundsätzlich zwischen Perzeption des Schmerzes und dem Urteilen darüber unterschieden. Im Gegenteil, am zitierten Paragraphen fällt auf, dass Descartes die Ebene des Urteilens nicht eindeutig von derjenigen der Perzeption abhebt. Er spricht davon, dass die Menge die klare Perzeption des

Schmerzes als solche mit einem dunklen Urteil vermengt. Es ist zum einen von einem dunklen, also nicht klaren Urteil die Rede, zum anderen von vermengen und nicht von verwechseln. Hier werden dunkle mit klaren Einsichten vermischt und nicht Urteile mit Perzeptionen verwechselt. Die Konfusion kommt dadurch zu Stande, dass die alltäglich klare Wahrnehmung des Schmerzes mit einer falschen theoretischen Erklärung der Empfindung in Verbindung gebracht wird.[26]

In der Illustration der Unterscheidung von Klarheit und Deutlichkeit anhand des Schmerzes findet daher implizit sowohl eine Würdigung der Alltagserfahrung als auch eine Kritik einer bestimmten theoretischen Inanspruchnahme derselben statt. Auf der einen Seite wird zugestanden, dass der Schmerzpatient aufgrund der bloßen Empfindung Zugang zur Erkenntnis des eigenen Schmerzes als eines gegenwärtigen Zustands seines Geistes hat. Dem Empfindenden selbst sind somit bereits die grundlegenden Mittel philosophischer Reflexion in die Hand gegeben. Wie in einem Brief an Arnauld deutlich wird, unterscheidet Descartes zwar zwischen direkten und reflexiven cogitationes, doch findet die reflexive Wahrnehmung durchaus gleichzeitig und eng verbunden mit der direkten statt.[27] Auf der anderen Seite genügt offensichtlich die Reflexion auf eine vorhandene Empfindung allein nicht, um zu einem distinkten Urteil über die Natur des Schmerzes zu kommen. Dazu bedarf es zusätzlich der philosophischen Einsicht in die metaphysischen Grundlagen der menschlichen Schmerzempfindung. Konkret bedarf es, wie die Fortsetzung des Textes sehr schön zeigt, der Einsicht in die substantielle Unterschiedenheit von Geist und Körper sowie der Kenntnis der ontologischen Unterscheidungen zwischen Substanz, unveränderbarem, konstitutivem Attribut und zufälligem Modus. Erst nach der Einführung dieser begrifflichen Grundlagen erfolgt gegen Schluss des ersten Teils in den Paragraphen 67 und 68 jene abschließende Analyse des Schmerzphänomens, in der von der aus dem Kindesalter herrührenden Vorstellung einer Ähnlichkeit zwischen Empfindung und körperlicher Ursache Abstand genommen und der Schmerz nun nicht mehr nur klar, sondern auch deutlich aufgefasst werden kann.

26 Konkret wird hier implizit eine Erklärung nach Art der scholastischen Species-Theorie zurückgewiesen. Dass die Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Erkenntnistheorie einen wesentlichen Hintergrund für Descartes Theorie des Geistes bildet, hat D. PERLER, a. a. O., S. 100f. gezeigt.

27 AT V, S. 220f.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das an verschiedenen Stellen des ersten Teils der *Principia* herangezogene Beispiel der Schmerzwahrnehmung eine für Descartes charakteristische Ambivalenz in der Verhältnisbestimmung von schlichter Reflexion und wissenschaftlicher Theoriebildung zum Ausdruck bringt. Auf die Reflexion über die eigene Erfahrung kann unmöglich verzichtet werden, umgekehrt aber bleibt sie ohne die richtigen metaphysischen Grundlagen undeutlich und stumm.

4. Schmerz als Leiden oder die Frage nach einer Ethik des Philosophen

Wie begegnet der Philosoph seinem Schmerz? Mit dieser Frage möchte ich abschließend noch auf die Schmerzthematik im Kontext einer cartesischen Ethik eingehen. Es geht mir dabei nicht darum, den Anspruch von Descartes Spätphilosophie zu diskutieren, sondern ich möchte vielmehr zeigen, dass bereits die Bewusstseinsphilosophie und die Metaphysik ethische Implikationen aufweisen.

Das Problem eines philosophischen Umgangs mit dem Schmerz ist seit den fragmentarischen ethischen Erwägungen im *Discours de la méthode* virulent. In der Darlegung der dritten Maxime seiner «morale par provision» treibt Descartes die Forderung, «de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune» mit dem Topos des (antiken) Philosophen, der trotz Schmerz und Armut mit seinen Göttern ums Glück wetteifere, auf die Spitze.[28] Sieht man vom rhetorischen Gestus ab, so stellt sich die Frage, auf welchen Voraussetzungen die Behauptung, dass Schmerz den Philosophen in seinem Glück nicht anficht, genau beruht. Wie kann Descartes diese Behauptung glaubhaft machen – zumal er ja weder die naturphilosophischen Grundlagen[29] noch die Methode[30] mit der Stoa teilt?

28 AT VI, S. 25-27.

29 K. HAMMACHER, *Einleitung*, in: R. DESCARTES: *Die Leidenschaften der Seele*, hrsg. und übersetzt von K. HAMMACHER, Hamburg 1996, S. XXIX.

30 D. KAMBOUCHNER, *L'Homme des Passions. Commentaires sur Descartes*, Paris 1995, S. 23 ff., insbesondere S. 29.

Zunächst macht es den Anschein, dass der Schmerz für die Sache der Moral als grundsätzlich irrelevant eingestuft wird.[31] Dies scheint die Pointe der ansonsten eher befremdenden Berufung auf das Idealbild des autarken Weisen zu sein. Armut und Schmerz werden zwar als negative Extreme menschlicher Schicksalhaftigkeit angeführt, gleichzeitig erweisen sie sich aber, da sie für das Glück des Philosophen nicht ins Gewicht fallen, als moralisch indifferent. Der Schmerz fordert kein bestimmtes moralisches Handeln, noch eine normative Beurteilung desselben heraus.

Dazu passt, dass die Voraussetzungen der Behauptung, dass der Schmerz den Weisen in seinem Glück nicht anficht, nicht moralisch-praktischer als vielmehr theoretischer Art sind. Wie in der Erläuterung der dritten Maxime klar wird, wird das zentrale Prinzip cartesischer Ethik in die theoretische Reflexion selbst gesetzt. Der Philosoph, so Descartes' Reformulierung der dritten Maxime, hat sich an den Gedanken zu gewöhnen, dass nichts völlig in unserer Macht sei außer unseren Gedanken. Descartes verknüpft hier die Forderung nach habitueller Gewöhnung an den Gedanken eigener Begrenztheit mit Einsichten in ontologische Grundgegebenheiten, deren Plausibilität er im Zuge der Zweifelmeditation aufzeigt. Der theoretische Glaube von der Macht und der Ohnmacht des Geistes, an den sich der Philosoph gewöhnen soll, stellt auf genau jene Unterscheidung zwischen innen und außen, zwischen internen gedanklichen Begebenheiten und äußeren Gegenständen ab, die in der Herleitung der res cogitans entwickelt wird. Der Dualismus Descartes' steht daher im Grunde genommen von Anfang an in einer engen Verbindung mit dem Ideal philosophischer Selbstmacht.

Mit dem Dualismus allein sind allerdings noch keine ausreichenden theoretischen Vorgaben geschaffen, um das Ideal philosophischer Selbstmacht, das der ums höchste Glück wetteifernde Philosoph verkörpert, plausibel zu machen. Dies wird dann deutlich, wenn man sich fragt, was Schmerz für Descartes eigentlich ist. Wie in den ersten zwei Kapiteln gezeigt wurde, gehört der Schmerz gar nicht zu den äußeren Dingen, sondern ist Akzidenz der res cogitans. Er ist ein Modus unserer geistigen Tätigkeit. Vor diesem Hintergrund betrachtet wirft der Ver-

31 Die Sorge um den Schmerz des anderen hat ihre Legitimation nicht im Übel des Schmerzes selbst, sondern in der Befriedigung, die die Tugend der *charité* uns gibt. Das Leiden gilt Descartes, ob es einen selbst oder den anderen betrifft, ohnehin nur als Privation einer möglichen *perfection*. Vgl. dazu AT IV, S. 308 f.

weis auf den Philosophen, dessen Schmerz sein Glück nicht anficht, nochmals ein neues Licht auf die dritte Maxime. Niemand würde ernsthaft behaupten wollen, dass wir über den Schmerz, weil er als ein geistiges Phänomen begriffen wird, Macht haben.

Das tut allerdings auch Descartes nicht. Das Programm, sich an den Gedanken der eigenen Grenzen zu gewöhnen, geht nicht davon aus, dass der Philosoph über seinen Schmerz verfügen kann, sondern erklärt lediglich, wie er über seinen Körper denken soll. Insofern Schmerz von unserem Körper verursacht wird, ist er ein Anlass, sich der Unterscheidung von externem Körper und internen Gedanken bewusst zu werden. Deswegen ist er aber noch lange nicht der bewussten Steuerung unterworfen. Im Gegenteil, gerade weil er sich als ein vom Körper ausgelöstes Leiden der Seele der absoluten Herrschaft des Denkens entzieht, stellt der Schmerz für die Auseinandersetzung mit den eigenen Grenzen eine besondere Herausforderung dar. Mit der Schmerzempfindung bricht daher innerhalb des mentalen Bereichs die Ohnmacht des Philosophen auf.

Damit stellt sich aber aufs Neue die Frage, was das Denken im konkreten Umgang mit dem Schmerz vermag. In Briefen spricht sich Descartes verschiedentlich gegen eine Haltung der Indifferenz gegenüber den eigenen Gefühlen und Empfindungen aus. «Je ne suis pas de ceux, qui estiment que les larmes et la tristesse n'appartiennent qu'aux femmes, et que, pour paraître homme de cœur, on se doive contraindre à montrer toujours un visage tranquille.» schreibt er im Januar 1641 an Pollot nach dem Tod von dessen Bruder.[32] Ähnlich äußert er sich gegenüber Elisabeth: «[J]e ne suis point de ces Philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible.»[33] Er hebt hier seine Position eindeutig vom stoischen Ideal der *apatheia* ab.

Wie diese Briefe zudem deutlich machen, liegt der praktische Impetus cartesischer Ethik nicht in der Forderung nach einer Mäßigung oder gar Überwindung schmerzhafter Empfindungen und Leidenschaften durch das Denken. Diese werden nur in ihrem evaluativen Aspekt der Beurteilung des Denkens unterworfen. Der Schmerz schmerzt daher den Weisen nicht weniger als den Unweisen, doch er ist ihm keine Bedrohung der eigenen philosophisch bewusst gewordenen Identität. An diesem Punkt laufen alle bisherigen Ausführungen zusammen. Stellt

32 AT III, S. 278.
33 AT IV, S. 202.

man sich nämlich die Frage, unter welchen Bedingungen der Philosoph von der existenziellen Bedrohung absehen kann, die der Schmerz für ein leibliches Wesen darstellen kann, so ist man auf die bereits genannten Aspekte verwiesen.

- Der Philosoph muss erstens begreifen, dass der Schmerz, den er empfindet, trotz seines Bezugs zum Körper ein Modus der *res cogitans* und nicht der *res extensa* ist. Wird der Schmerz richtig gedacht, so bestätigt er den Substanzdualismus eher, als dass er ihn in Frage stellt. An der Reflexion auf den eigenen Schmerz kann dem Weisen die Konstituierung philosophischer Subjektivität im *ego cogitans* gleichermaßen aufgehen wie am Zweifel.
- Zweitens ist wichtig, dass sich der Philosoph sowohl des begrifflichen Unterschieds als auch der phänomenalen Verwandtschaft zwischen dem Schmerz als einer vom eigenen Körper verursachten Empfindung und der auf die Seele bezogenen Traurigkeit bewusst ist. In dem subtil angelegten, terminologisch allerdings verwirrlichen Verhältnis zwischen dem Begriff der *passion im weiteren Sinn* und dem der *passion im engen Sinn* gründet die ganze Einflussnahme der Reflexion auf die Leidenschaften. Wie genau eine solche Einflussnahme möglich ist, kann jedoch nur indirekt ermittelt werden. Wie Descartes in den *Passions de l'âme* ausführt, setzt er nur die letzte und unmittelbare Ursache der Leidenschaften im Mechanismus des Körpers an, als «les causes [les] plus ordinaires et principales» begreift er hingegen die «objets qui meuvent les sens». Diese ‹objets› üben ganz verschiedene Wirkungen aus und erlauben daher auch eine Differenzierung der Leidenschaften.[34] In der Unterscheidung dieser beiden Ursachenarten liegt nun – zusammen mit der Abgrenzung zwischen Leidenschaft im engen und Leidenschaft im weiten Sinne – der entscheidende Spielraum für einen weisen Umgang mit den Leidenschaften. Obschon der Schmerz als die durch den Körper verursachte Empfindung selbst nicht zur Disposition steht, so besteht doch die Möglichkeit, die vom Schmerz ausgelöste Traurigkeit zu verändern, indem der Schmerz mit anderen Vorstellungen assoziiert wird. Wir haben also genau insofern Einfluss auf unsere Leidenschaften, als es uns gelingt, die aus körperlichen Empfindungen resultierenden seelischen Leidenschaften zu verändern. Das ist beispielsweise dann der Fall, wenn wir einen

34 AT IX, S. 371.

körperlichen Schmerz nicht mit der Vorstellung einer Bedrohung, sondern mit der – Freude auslösenden – Vorstellung der Widerstandsfähigkeit des eigenen Körpers in Verbindung zu bringen suchen.

- Drittens ist von Bedeutung, dass der Schmerz als bloßer Modus des Geistes relativiert werden kann. Die Unterscheidung zwischen unveränderlichem Attribut und zufälligem Modus, die der Entgegensetzung von Notwendigkeit und Zufall Rechnung trägt, ist für den philosophischen Umgang mit dem Schmerz letztlich eine ebenso wichtige ontologische Basis wie der Substanz-Dualismus, der die Trennung zwischen innen und außen begründet. Nur wenn an dieser Unterscheidung festgehalten wird, ist es dem Philosophen möglich, in seinem Schmerz einen nur zufälligen Zustand des Geistes zu sehen, der für die res cogitans gar nicht konstitutiv ist. Von der eminent praktischen Bedeutung dieser ontologischen Unterscheidung her betrachtet, erscheint es als keineswegs nebensächlich, dass sie in den *Principia Philosophiae* ausgerechnet im Hinblick auf eine genauere Analyse eines Schmerzbeispieles hin erarbeitet wird.

Insgesamt, so lässt sich zeigen, fügen sich die metaphysischen und bewusstseinstheoretischen Erörterungen fast nahtlos in eine Ethik des weisen Umgangs mit dem Schmerz ein. Auf jeden Fall stellt die begriffliche Fassung des Schmerzes als eines geistigen Phänomens, das vom Körper verursacht ist und sich auf ihn bezieht und das sich als bloßer Modus der Wahrnehmung vom Attribut des Denkens abhebt, eine wichtige theoretische Voraussetzung für den klugen und weisen Umgang des Philosophen mit seinem Schmerz bereit. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht länger, dass der Schmerz bei Descartes immer wieder ein Thema wird. Es scheint fast, als bilde er den Prüfstein für die ethische Wirksamkeit cartesischen Philosophierens.[35]

35 Für seine feinfühlige Lektüre und Kritik möchte ich Stefan Rissi ganz herzlich danken.