Zeitschrift: Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences
Herausgeber: Swiss Society of the History of Medicine and Sciences
Band: 36 (1979)
Heft: 3-4

Artikel: Überlegungen zu Descartes' "Ego cogito, ergo sum"
Autor: Bernoulli, René
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-521452

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: 13.07.2025

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

Überlegungen zu Descartes' «Ego cogito, ergo sum»

Von René Bernoulli

Es gehört zu den bleibenden Verdiensten von René Descartes (Renatus Cartesius, 1596–1650), im modernen abendländischen Reflektieren die Forderung nach Klarheit und Deutlichkeit des Denkens zur unerläßlichen Bedingung des Philosophierens erhoben zu haben[1]. Der Suche nach sicherer und evidenter Erkenntnis geht aber gedanklich der grundsätzliche Zweifel – de omnibus dubitandum[2] – voraus. Descartes stellt demzufolge an den Ursprung seiner Philosophie den radikalen Zweifel, über den in einer vorangehenden Mitteilung referiert wurde[3].

Die Cartesische Antwort auf den Zweifel ist bekannt. Sie hat sich als «cogito, ergo sum» in der Literatur eingebürgert und wird, zur stereotypen Formel geworden, üblicherweise in diesem Wortlaut zitiert. Der Satz stammt aber, wenn man präzis sein will, in dieser tradierten Formulierung nicht von Descartes. Als formaler Einwand erhält diese Feststellung ein besonderes Gewicht durch die Frage, ob die Fassung, «cogito, ergo sum», überhaupt Descartes' Grundgedanken entspricht. Im Hinblick auf die geistesgeschichtliche, philosophische und ganz besonders anthropologische Bedeutung dieses Hauptsatzes der neueren abendländischen Philosophie[4] soll im folgenden der Formalgenese des Cartesischen Axioms nachgegangen werden; anschließend seien einige sich ergebende Überlegungen angestellt.

Descartes formulierte seinen Grundsatz zum erstenmal im 1637 anonym erschienenen und in französischer Sprache verfaßten *Discours de la méthode*[5]. Die uns interessierende Stelle lautet buchstabengetreu[6] («Quatriesme partie», S. 33): «Et enfin considerant que toutes les mesmes pensées que nous auons estant esueillez, nous peuuent aussy venir quand nous dormons sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraye, ie me resolu de feindre que toutes les choses qui m'estoient iamais entrées en l'esprit n'estoient nõ plus vrayes que les illusions le[7] mes songes. Mais aussytost aprés ie pris garde, que pendant que ie voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy qui le pensois fusse quelque chose: Et remarquant que cete verité, *ie pense, donc ie suis*, estoit si ferme & si assurée que toutes les plus extrauagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbransler, ie iugay que ie pouuois la receuoir sans scrupule pour le premier principe de la Philosophie que ie cherchois.»

Descartes war sich der Bedeutung seines Axioms zweifellos bewußt: In Schrägschrift gedruckt, wird der Satz «je pense, donc je suis» ganz besonders hervorgehoben. Er ist es nämlich, der in Cartesischer Sicht aus der erkenntniskritischen Sackgasse, in die der grundsätzliche Zweifel das reflektierende Subjekt gesteuert hatte, das nun seiner selbst sicher gewordene Ich herausführen soll.

Der *Discours de la méthode* kam sieben Jahre später in einer von Etienne de Courcelles besorgten lateinischen Übersetzung in Amsterdam heraus: *Renati Des Cartes, Specimina Philosophiae, seu Dissertatio de Methodo.* Nach Angaben des Titelblattes hatte Descartes den übersetzten Text genau durchgesehen und an verschiedenen Stellen verbessert[8]. In dieser Übersetzung lautet die uns unmittelbar interessierende Stelle (IV., S. 30): «Et quia videbam veritatem hujus pronuntiati; Ego cogito, ergo sum sive existo, adeò certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa à Scepticis fingi possit ...» Da Descartes den Text der Übersetzung begutachtet hatte, war er mit der Formulierung «Ego cogito, ergo sum» zweifelsohne einverstanden. Diese Vermutung wird zur Gewißheit durch die Tatsache, daß Descartes im gleichen Jahre 1644 bei Elzevier in Amsterdam seine von ihm lateinisch verfaßten *Principia Philosophiae* herausgab, wo die entsprechende Formulierung lautet (I, VII., S. 2f.): «Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum,* est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat.» (Und daher ist diese Erkenntnis, *ich denke, also bin ich,* von allen die erste und sicherste, die sich jedem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet.) Oder im gleichen Werk (I, X., S. 3f.): «Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum,* esse omnium primam & certissimam ...» (Wenn ich deshalb erklärt habe, diese Aussage, *ich denke, also bin ich,* sei von allen die erste und sicherste ...)

Diese den Originaltexten buchstabengetreu entnommenen Passagen belegen, daß Descartes die lateinische Version seines Axioms anders formuliert hatte, als sie später in die Literatur einging. Die initiale Betonung «ego» – in der Urform erst noch mit Anfangsmajuskel – ist nämlich nicht bedeutungslos. Descartes' Fassung, «Ego cogito, ergo sum», ist jedenfalls betonter als das blassere, in seinem Aussagegehalt dem je eigenen Ich weniger Nachdruck verleihende «cogito, ergo sum». Die Cartesische Gewißheit «sum», «ich bin», hat in Tat und Wahrheit nur unter der Voraussetzung Bestand, daß *ich* effektiv denke, was mittels des grammatisch an sich überflüssigen «ego» hervorgehoben wird[9]. Gleichwohl hat sich die Formel «cogito, ergo sum» eingebürgert; akademisch sanktioniert, wird sie in dieser Schreibweise wohl erhalten bleiben, auch wenn sie in der entscheidenden Prämisse Descartes' Grundgedanken nicht genau wiedergibt.

Nach diesen eher formellen Erörterungen stellt sich die entscheidende Frage, ob im Cartesischen Axiom die Prämisse stimmt, d.h. ob das «ego», das Ich als «Kern des Ich-selbst»[10], effektiv denkt. Anders formuliert: Es ist zu untersuchen, ob das «ego cogito» jene Gewißheit verbürgt, die es verunmöglicht, diese Behauptung in den radikalen Zweifel miteinzubeziehen. Bevor dieses zentrale Problem weiterverfolgt wird, sei auf das die Geistesgeschichte betreffende Faktum hingewiesen, daß analog zum methodischen Zweifel[11] auch die Cartesische Antwort auf die Skepsis nicht eine ursprüngliche, einzig dem Reflektieren Descartes' entsprungene Schöpfung ist. So hatte, mehr als ein Jahrtausend vor Descartes, Augustinus die Erkenntnis auf die Selbstgewißheit des Denkens gegründet, z.B. am Anfang des zweiten Kapitels seiner Soliloquia[12], was Hanspeter Müller zur Bemerkung veranlaßt: «Augustin nimmt hier das *cogito, ergo sum* Descartes' vorweg, dessen Formulierung eben auf Augustin beruht.»[13] Mit diesem historischen Hinweis ist jedoch die von Descartes aprioristisch definierte ontologische Bestimmung des «ego cogito» nicht abgetan.

Dieses den Begriff des Denkens berührende Problem führt zu Platon, der im Dialog *Sophistes* das der Selbsterfahrung entspringende Theorem aufgestellt hatte: «Also Denken und Rede sind dasselbe, nur daß das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, Denken genannt worden ist» (263e). Nun ist es doch dieselbe Selbsterfahrung, die zeigt, daß das Ich als Kern des personalen Ich-selbst diesem inneren Gespräch lauschend gegenübersteht, das heißt: Beim Denkakt nimmt das Ich in der Tiefe des Ich-selbst eine passiv-rezeptive, erleidende Haltung ein. Das Denken wird erlebt, wahrgenommen, so wie etwa der Naturforscher und Philosoph Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) formulierte: «*Es denkt,* sollte man sagen, wie man sagt: *es blitzt.* Zu sagen *cogito,* ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt.»[14]

Angesichts dieser psychologischen Gegebenheiten überrascht es daher nicht, wenn in der Philosophie das Cartesische «cogito» – und erst recht das «ego cogito» – nicht jenes Consensus omnium teilhaftig wurde, dessen es bedürfte, um als Ausgangspunkt einer unmittelbar einleuchtenden Gewißheit zu dienen[15], was den Philosophen Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) in seiner Abhandlung «Cartesius» zur Bemerkung veranlaßte: «Allein wir können... sogar das *Ich denke* selbst in Zweifel ziehen ... Es denkt in mir, es wird in mir gedacht, ist das reine Faktum, gleichwie ich auch mit gleicher Berechtigung sage: Ich träumte, und: Es träumte mir.»[16]

Die Diskussion um das Cartesische Axiom wurde in erster Linie von Geisteswissenschaftlern bestritten. Bei den diesbezüglichen Auseinandersetzungen darf indes nicht übersehen werden, daß auch die Ärzte ein Wort mitzureden haben.

Ohne die Problematik des weltanschaulichen Materialismus auch nur im geringsten berühren zu wollen, kann offenkundigerweise nicht bestritten werden, daß das Denken irgendwie an das Vorhandensein und das Wirken von Materie, das Gehirn, gebunden ist. Ja, in der Menschheitsgeschichte war die stoffliche Abhängigkeit des Denkens, sagen wir ruhig seine Manipulierbarkeit, noch nie offenkundiger als heutzutage. Wer dächte nicht an die Wirkung der Psychopharmaka? Oder fragen wir uns, um eine andere Stoffkategorie heranzuziehen, ob etwa Platon sein *Symposium*, das *Gastmahl*, hätte schreiben können, wenn er ein asexueller Eunuch gewesen wäre. «Platos Philosophieren kennt die gewaltige Macht der Geschlechtlichkeit»[17]; mit dieser bündigen Feststellung eines Karl Jaspers ist der Einfluß der Sexualhormone auf das reflektierende Denken eindeutig dargelegt.

Daß Materie das Denken zu beeinflussen vermag, war übrigens schon in der Antike bekannt; es sei diesbezüglich beispielsweise an die Wirkung des Weines erinnert. Die Erforschung der zwischen Materie und Geist bestehenden Bezüge wurde aber weitgehend vernachlässigt. «Les philosophes n'ont, ce me semble, guère touché cette corde» (II, xii, 284)[18], bemerkt der Anthropologe Michel de Montaigne (1533–1592) in seiner anschaulichen Sprache. Und noch heute tappen wir trotz einer Reihe vorzüglicher Untersuchungen, was den Kern des Leib-Seele-Problems betrifft, im dunkeln. Henri Bergsons Feststellung über die «relation de l'esprit au corps» dürfte immer noch gelten: «Cette relation, quoiqu'il soit constamment question d'elle à travers l'histoire de la philosophie, a été en réalité fort peu étudiée»[19], vielleicht weil der Mensch grundsätzlich mehr ist, als er von sich wissen kann[20]. In dieser Hinsicht vermag auch der Dualismus eines Descartes, der die «res cogitans» von der «res extensa» trennt, d.h. die denkende Substanz von der ausgedehnten, den Geist von der Materie, die Seele vom Körper[21], kaum weiterzuhelfen.

Die Frage bleibt somit bestehen, ob es gerechtfertigt ist, in einem derart problembeladenen Akt, wie das Denken einer ist, die Grundlage einer absolut unbezweifelbaren Gewißheit zu sehen. Die Selbstgewißheit und Eigenständigkeit des «sum» wären demnach noch keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Der Cartesische Lösungsversuch auf Grund des «ego cogito» scheint jedenfalls nicht die metaphysische Gewißheit der je eigenen, selbständigen Existenz, des «sum», zu verbürgen. Damit wäre aber zugleich einer jeden Erkenntnismöglichkeit der Boden entzogen.

Also vielleicht doch: Vita Somnium breve? In der Geistesgeschichte fehlt es jedenfalls nicht an diesbezüglichen Spekulationen, die Montaigne zu das Wesen des Ich treffenden Erwägungen veranlassen: «Ceux qui ont apparié [comparé]

notre vie à un songe[22], ont eu de la raison, à l'aventure [peut-être], plus qu'ils ne pensaient. Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultés, ni plus ni moins que quand elle veille; mais si [pourtant] plus mollement et obscurément, non de tant certes que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive; oui [mais bien], comme de la nuit à l'ombre: là elle dort, ici elle sommeille, plus et moins [...] Nous veillons dormants, et veillants dormons» (II, xii, 342). Diese auf Selbsterfahrung beruhenden Gegebenheiten führen unweigerlich zur Frage, ob dieser «Traum», der vielleicht das eigentliche Leben ausmachen könnte, möglicherweise erst noch verstanden werden müßte als «Träumerei», «Einbildung»,[23] allenfalls Gedanke eines anderen, etwa eines übergeordneten Wesens. Manche philosophische und theologische Vorstellungen weisen immerhin in diese Richtung, wobei beispielsweise an gewisse neuplatonische Ansichten erinnert sei[24]. Die durch die radikale Skepsis heraufbeschworene Fragwürdigkeit des eigenen Ich ist somit noch nicht abgetan.

Diese Probleme waren zweifellos auch Descartes bekannt. Nun hat es den Anschein, als sei es eigenartigerweise selbst ihm bei der auf dem «ego cogito» beruhenden Seinsgewißheit nicht ganz geheuer gewesen. Er dehnt jedenfalls den Begriff des Denkens in seinen schon erwähnten *Principia Philosophiae* aus (I, S. 3): «IX. Quid sit cogitatio. / Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, que nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare.» (Was Denken ist. / Unter dem Begriff des Denkens verstehe ich alles, was derart in uns geschieht, daß wir uns seiner unmittelbar aus uns selbst bewußt sind. Deshalb gehört nicht bloß das Einsehen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Fühlen hier zum Denken.) Das heißt: Descartes subsumiert nunmehr unter dem Begriff des Denkens nicht nur die Funktionen des Verstandes, des Wollens und des Vorstellens, was durchaus plausibel ist, sondern auch die Empfindungen, und zwar im Sinne der Aufnahme und des Bewußtwerdens eines Reizes. Die Satzkonstruktion, in der das dem «sentire» vorangestellte «sed etiam» («sondern auch») auffällt, spricht dafür, daß Descartes dem wahrnehmenden Empfinden ein ganz besonderes Gewicht beimißt.

Angesichts dieser von Descartes vollzogenen begrifflichen Erweiterung des Denkaktes stehen wir einmal mehr vor einem geistesgeschichtlich bedeutsamen Faktum: Analog zur radikalen Skepsis[25] findet sich auch das Phänomen der Empfindung in der von Descartes ins Auge gefaßten Zielsetzung schon in Montaignes *Essais*. Ohne an dieser Stelle auf alle diesbezüglichen Einzelheiten einzugehen, sei immerhin angedeutet:

Mag alles in Frage gestellt und in die radikale Skepsis involviert sein[26], eine

Gewißheit bleibt dennoch bestehen, nämlich die Faktizität des Schmerzes, genauer gesagt des Schmerzgefühls: «Ici [im Schmerz] tout ne consiste pas en l'imagination. Nous opinons du reste, c'est ici la certaine science qui joue son rôle» (I, xiv, 109). Der Beweis, unmittelbar einleuchtend: «Ferons-nous accroire[27] à notre peau que les coups d'étrivière la chatouillent? Et à notre goût que l'aloès soit du vin de Graves?» (I, xiv, 109).

Der körperliche Schmerz, den Montaigne hier im Auge hat, bildet indes nur eine besonders hervorstechende Kategorie jener nicht näher zu umschreibenden Unlustgefühle, die das Leiden ausmachen. Aus der Montaigneschen Evidenz des Schmerzes ergibt sich zwangsweise die Evidenz des Leidens generell. Das Leiden steht somit außerhalb des grundsätzlichen, alles einbeziehenden Zweifels. Der Wirklichkeit des Leidens bin ich unmittelbar gewiß, und zwar dergestalt: Wenn ich leide, dann leide ich und nicht irgendein Schemen oder ein Gedanke eines anderen, sondern ich und ich allein[28]. Aus dieser Evidenz entspringt die ebenso evidente Selbsterfahrung der Selbstgewißheit des Ich-selbst. Im Leiden erfahren wir mit der von Descartes in den *Principia Philosophiae* postulierten Klarheit und Deutlichkeit die Unbezweifelbarkeit des «sum», und dies unvermittelt, als direktes Erlebnis, ohne Umweg über die im Cartesischen «ergo» zum Ausdruck kommende Reflexion.

Angesichts der Unbezweifelbarkeit des Leidens ist in formeller Anlehnung an das Cartesische Axiom, substantiell aber auf Montaignes Gewißheit des Schmerzes fußend, als Antwort auf die radikale Skepsis zu erwidern: Patior, ergo patior, et sum – Ich leide, also leide ich, und ich bin.

Zu diesem Satz ist zu bemerken:

Das Deponens *patiri* und auch dessen deutsche Übersetzung *leiden* bedeuten außer *leiden* als *Schmerz empfinden* auch *dulden, erdulden, erleiden, erfahren*[29], also alles Zeitwörter, die auf den rezeptiven Vorgang des Fühlens hinweisen. Damit wären wir in die Nähe der Cartesischen, allerdings nicht restlos zwingenden Begriffsausweitung von *cogitare* gerückt, so wie Descartes sie in den *Principia Philosophiae* vorgenommen hat: «sed etiam sentire, idem est hîc cogitare» (vgl. weiter oben). Man kann sich füglich fragen, ob nicht etwa folgende Fassung die allgemeinste Form der unumstößlichen Gewißheit darstellen würde: Sentio, ergo sum – Ich fühle, also bin ich. In dieser Version geht aber der ausdrückliche Hinweis auf den unbezweifelbaren Ausgangspunkt, nämlich die Unmittelbarkeit der Gewißheit des Schmerzes, wie sie Montaigne formuliert hatte, weitgehend verloren. «Patior» bietet zudem den Vorteil, daß mit dieser Wendung alle unter «sentio» fallenden sensitiven Erlebnisse ebenfalls einbezogen sind, unter anderem auch das «cogito», dem wir ja, wie erörtert, erlebend gegenüberstehen.

Des weiteren: Im «patior, ergo patior» hat das «ergo» eine andere Funktion als im Cartesischen Axiom. Bei Descartes beruht das «ergo» auf einem nach den Regeln der Vernunft vollzogenen Denkakt; es sei diesbezüglich auf Descartes' Reflexionen, wie sie im *Discours de la méthode* dargelegt sind, verwiesen (vgl. S. 266 der vorliegenden Arbeit). Im «patior, ergo patior» soll das «ergo» nur den Sachverhalt wiedergeben, daß ich tatsächlich leide, wenn ich leide. Diese Selbsterfahrung des Leidens ist zudem derart evident, daß es des ichbetonenden «ego» bei «patior» überhaupt nicht bedarf.

«Wie sehr Leiden zum menschlichen Leben gehört»,[30] weiß der Arzt schon lange. Doch wurde das Phänomen des Leidens vorwiegend im Hinblick auf seine psychische Funktion diskutiert. Nach den vorstehenden Erörterungen fällt dem Leiden aber auch die zentrale erkenntniskritische Rolle zu, den Erweis für die metaphysische Selbstgewißheit des Ich evident zu erbringen. Jedoch: «Der moderne Mensch verdrängt in einem vielleicht noch nie dagewesenen Ausmaße das Leiden»,[31] eine Feststellung, der jeder Arzt vorbehaltlos zustimmen wird. Der Mensch unserer Zeit befindet sich demnach in einem Spannungsfeld zwischen Faktizität und Wunschdenken, wobei die Faktizität, nämlich die Unausweichlichkeit des Leidens, allen Bemühungen zum Trotz die Oberhand behält. «Sicher hat die Entwicklung der medizinischen Wissenschaften dem kranken Menschen viele neue Möglichkeiten der Krankheitsprävention, der Heilung oder der Leidenslinderung gebracht ... Krankheit und Tod sind aber trotzdem nicht verschwunden. Sie gehören zum Leben von Pflanzen, Tieren und Menschen, ebenso wie das Leiden zur Psyche.»[32] Die Erfahrung zeigt zur Genüge, daß es entgegen allen utopischen Resolutionen[33] nicht gelingt, das Leiden endgültig zu besiegen.

Was die ontologische Bedeutung des Leidens im speziellen betrifft, so heben große Weltanschauungslehren gerade diese Funktion für das Diesseits in ganz besonderer Weise hervor. So im Christentum, wo Paulus[34] ein eindrückliches Beispiel im *Römerbrief*, 8,16f., liefert: die Vollendung des Gläubigen, also seine endgültige Ichfindung, wird in direkten Zusammenhang mit dem vorausgegangenen (christusbezogenen) Leiden gebracht. Oder im Buddhismus, wo die enge Verbindung des Leidens mit dem Ichbewußtsein ausdrücklich betont wird, wenn auch mit anderer Zielsetzung als in der Bibel: «'Jenseits von Leid' ist ein tibetischer Ausdruck, der als Synonym für Nirvâna verwendet wird, das heißt, er bezeichnet jenen Bewußtseinszustand, der nicht nur frei von Elend, Leiden und Sorgen ist, sondern auch leer von allen Gefühlen und Sensationen ... es handelt

sich um Befreiung von allen illusorischen Gedanken und eine Erlösung vom Egoismus, das heißt von jenem Ich-Gefühl, an dem wir alle leiden ... Nirvâna, ferne davon das Nichts zu sein, stellt einen Zustand der Vollkommenheit dar, in dem das Lebewesen von den Vorstellungen des Ich befreit ist.»[35] Wenn es unserem Denken auch schwerfällt, sich einen «Zustand der Vollkommenheit» vorzustellen, der frei vom leidensträchtigen «Ich-Gefühl» ist, so streicht gerade diese Tatsache die ontologische Diesseitsfunktion des Leidens offenkundig heraus.

Angesichts der existentiellen Bedeutung des Leidens stellt sich für den Arzt die Frage, ob die Ich-Unsicherheit, der er heute so oft begegnet, nicht im Bestreben, alles Leiden zu verdrängen, ihre letzte Ursache hat. Infolge des Willens, das Leiden nicht zu akzeptieren, enthebt sich der Mensch des am tiefsten reichenden Grundpfeilers seines je eigenen Ichbewußtseins. Es ist doch erstaunlich, daß in einer Zeit, in der, wie nie zuvor, Mittel zur Bekämpfung des Leidens zur Verfügung stehen, so viele Menschen sich in einer existentiellen Notlage befinden, die im Gefühl der Geworfenheit eines fragwürdigen Ichs in ein absurdes Dasein mündet. Da diese Situation nur eine angstvolle sein kann, tritt das vorerst negierte Leiden nunmehr doch wieder auf. Dem Leiden zu entrinnen ist jedenfalls niemandem gegeben.

Aus der das ganze Dasein umfassenden Funktion des Leidens erwächst uns Ärzten eine Verantwortung, die nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Nämlich die Aufgabe, dem Ratsuchenden klarzumachen, daß trotz aller Fortschritte der Wissenschaft auch der Leidensbekämpfung Grenzen gesetzt sind. Die Medizin vermag gewisse Grundgegebenheiten nicht aufzuheben; der Mensch ist auch heute noch der «condition humaine»[36] mit ihren «Grenzsituationen»,[37] deren hervorstechendstes gemeinsames Merkmal das Leiden ist, unterworfen. An dieser Gegebenheit hat der Mensch, sofern er reflektierend sich im Leben behaupten und nicht dösend durch sein Dasein schlittern will[38], zu wachsen. Mit Recht weist Jürg Wunderli darauf hin, daß «gerade Krankheit [d.h. Leiden] eine ungeahnte Chance zur Selbstentfaltung bedeuten kann».[39] Es gehört zur ärztlichen Ethik, dem Hilfesuchenden in der gewiß nicht leichten *acceptatio* des Leidens behilflich zu sein.

Anmerkungen

[1] Vgl. Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., Hamburg [1955], Stichwort «clarus et distinctus», S. 141.

[2] Ibid., Stichwort «de omnibus dubitandum», S. 160.

[3] «Descartes' Grundgedanken in medizinhistorischer Sicht», *Gesnerus 35* (1978), Heft 1/2, S. 44–53.

[4] So bei Johannes Hoffmeister, a.a.O., Stichwort «cogito, ergo sum», S. 141.

[5] Bezüglich des vollständigen Titels vgl. meine oben in Anm. 3 zitierte Arbeit, Anm. 16, S. 50.

[6] Das vorliegende Thema erfordert die genaue Beachtung der authentischen Texte.

[7] Druckfehler im Originaltext; statt: «de».

[8] Auf dem Titelblatt findet sich der Vermerk: «Ex Gallico translata, & ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata.»

[9] An anderen Stellen gebraucht Descartes vor Zeitwörtern üblicherweise keine Personalpronomen.

[10] In Anlehnung an Hans Binder, *Die menschliche Person,* Bern und Stuttgart [1964], S. 128.

[11] Vgl. meine in Anm. 3 zitierte Arbeit, S. 47ff.

[12] Die entsprechende Stelle lautet bei Augustinus, *Soliloquia / Selbstgespräche,* Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs, Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, Zürich 1954, S. 117 (entsprechender lateinischer Text S. 116): «*Vernunft:* Du, der du dich erkennen willst, weißt du, daß du bist? – *Augustinus:* Ja. – *V.:* Woher weißt du es? – *A.:* Ich weiß es nicht. – *V.:* Weißt du, daß du dich bewegst? – *A.:* Nein. – *V.:* Weißt du, daß du denkst? – *A.:* Ja. – *V.:* Also ist es wahr, daß du denkst. – *A.:* Ja.» Die *Soliloquia* wurden von Augustinus zwischen Bekehrung und Taufe, also um 386 verfaßt. Später wird Augustinus den gleichen Gedanken weiter verfolgen, z.B. im 11. Buch, Kap. XXVI, seines Monumentalwerkes *De Civitate Dei:* «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor.» («Ich fürchte bezüglich dieser Wahrheiten nicht die Argumente der Akademiker, die sagen: Was, wenn du dich täuschen solltest? Wenn ich mich nämlich täusche, bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich jedenfalls nicht täuschen; folglich bin ich, wenn ich mich täusche.») In bezug auf die hier zutage tretenden Bezüge zwischen Augustinus und Descartes sei auf S. 292ff. des Anmerkungsapparates des Werkes *René Descartes, Discours de la méthode,* texte et commentaire par Etienne Gilson, 3e édition, Paris 1962, und auf den Abschnitt «Saint Augustin et Descartes» in «Œuvres de saint Augustin», t. 35, 5e série, *La Cité de Dieu,* livres XI–XIV, Desclée de Brouwer 1959, S. 486f., verwiesen, wo sich weitere Literaturangaben finden. Die wiederholt diskutierte Frage, ob Descartes die entsprechenden Augustinus-Stellen gekannt habe, ist zum mindesten für die Zeit nach 1640 zu bejahen. Denn im November 1640 schreibt Descartes aus Leyden an einen nicht näher bezeichneten Korrespondenten: «Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être [...]» Und im Dezember desselben Jahres an seinen Freund P. Mersenne: «Vous m'avez ci-devant averti d'un passage de St. Augustin, touchant mon *Je pense, donc je suis,* que vous m'avez, ce me semble, redemandé depuis; il est au livre onzième *De Civitate Dei,* chap. 26.» *(Descartes, Œuvres et lettres,* textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de La Pléiade [1963].) Descartes hat demnach zum mindesten in der lateinischen Übersetzung des *Discours de la méthode* von 1644 oder in seinen *Principia Philosophiae,* ebenfalls 1644, Gelegenheit gehabt, auf Augustinus hinzuweisen, was er aber nicht tat.

[13] *Soliloquia*, a.a.O., Anm. 67, S. 281f.

[14] *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften*, neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe, Erster Band, Göttingen 1844, «II. Bemerkungen vermischten Inhalts», S. 99.

[15] Schon in der in Anm. 3 erwähnten Arbeit wurde auf mehrere Descartes-Kritiker verwiesen.

[16] *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke*, Erste Abtheilung, Zehnter Band, Stuttgart und Augsburg 1861, S. 11f.

[17] Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, München [1959], «Plato», S. 291.

[18] Michel de Montaigne, *Les Essais*. Die erste römische Zahl gibt das Buch, die zweite das Kapitel an; die arabische Zahl bezieht sich auf die Seite des entsprechenden Bandes der dreibändigen, in der «Collection Folio», Editions Gallimard, 1965, von Pierre Michel in moderner Orthographie herausgegebenen Essais-Edition. Auch unsere Montaigne-Zitate sind in moderner Schreibweise wiedergegeben; schwerverständliche Ausdrücke werden unmittelbar anschließend in eckigen Klammern umschrieben.

[19] Henri Bergson, *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*, 7e édition, Paris 1911, S. Vf.

[20] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 4. Aufl., Zürich [1963], S. 62.

[21] Siehe Johannes Hoffmeister, a.a.O., Stichwort «Cartesius», S. 134. Zum Sitz der Seele nach Descartes vgl. die in Anm. 3 zitierte Arbeit, S. 46.

[22] Hier ist besonders an Ciceros *Academica*, II, 17 und 19, zu denken, die Montaigne nachgewiesenermaßen kannte.

[23] Zur Bedeutung des Terminus «somnium» siehe z.B. bei Menge-Güthling, *Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache*, I. Teil, Lateinisch-Deutsch, 14. Aufl. Berlin-Schöneberg 1963, Stichwort «somnium», S. 706.

[24] Es sei besonders an Plotins Emanationslehre erinnert; siehe hierzu beispielsweise Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, «Plotin», S. 656ff.

[25] Siehe die in Anm. 3 zitierte Arbeit, S. 48f.

[26] Zur radikalen Skepsis bei Montaigne siehe meine Studie: «Que sais-je? Contribution à l'étude de la gnoséologie de Montaigne», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5e série, n° 16, 1975, S. 15–36.

[27] Faire accroire quelque chose à quelqu'un = jemandem etwas aufbinden, weismachen.

[28] Mit dieser apodiktischen Feststellung ist das Mitleid, d.h. ein «auf den Mitmenschen gerichtetes Gefühl, in dem die Teilnahme am Leiden anderer erlebt wird» (Johannes Hoffmeister, a.a.O., Stichwort «Mitleid», S. 405) keineswegs ausgeklammert. Das Mitleid ist eine ebenso subjektive Form des Leidens, wenn auch anderer Art, wie das Leiden, das jener empfindet, auf den das Mitleid sich richtet. Ein jeder leidet sein eigenes Leid.

[29] Vgl. Menge-Güthling, a.a.O., Stichwort «patior», S. 545.

[30] Jürg Wunderli, «Ausgewählte Kapitel der speziellen ärztlichen Ethik», in Jürg Wunderli / Kurt Weisshaupt (Hrsg.), *Medizin im Widerspruch*, Olten und Freiburg im Breisgau 1977, S. 156.

[31] Ibid., S. 156.

[32] Gerhard Weber, «Die Verantwortung des Arztes», in Jürg Wunderli/Kurt Weisshaupt, a.a.O., S. 60.

[33] Es ist beispielsweise an den Gesundheitsbegriff zu erinnern, wie er an der Welt-Gesundheitsorganisation im Jahre 1946 definiert wurde: Gesundheit ist ein Zustand körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens (zit. nach Jürg Wunderli, a.a.O., S. 154). Es sei in diesem Zusammenhang ganz besonders auf Jürg Wunderlis diesbezügliche Abhandlung hingewiesen, a.a.O., S. 154ff.

[34] Karl Jaspers zählt den Apostel Paulus zu den großen Philosophen, a.a.O., S. 49.

[35] Blanche Christine Olschak, *Religion und Kunst im alten Tibet*, mit einem Geleitwort des Dalai Lama und einem Einführungskapitel von Gebhard Frei, Zürich 1962, S. 88ff. – Im vorliegenden Zusammenhang ist auch auf die Arbeiten von Frau Michiko Ishigami hinzuweisen: «La sagesse et la condition humaine selon l'humanisme de Montaigne et le bouddhisme de Kenkô», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 4e série, n° 10, 1967, S. 25–37, und «Le Bouddha, Pyrrhon et Montaigne», a.a.O., 5e série, n° 5, 1973, S. 11–23.

[36] Dieses dem lateinischen «conditio humana» entlehnte Wort gehört zu den Zentralbegriffen von Montaignes Anthropologie; es läßt sich nicht in entsprechend kurzer und bündiger Weise ins Deutsche übertragen.

[37] Zu den Grenzsituationen, u.a. «pôles de l'existence humaine» (Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris [1964], S. 151), siehe Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 5. Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960, S. 229–280.

[38] Formulierung in Anlehnung an Montaigne, der das Leiden als Voraussetzung zum bewußten Erleben des vollen Daseins postuliert: «Qui ne participe au hasard et difficulté, ne peut prétendre intérêt à l'honneur et plaisir qui suit les actions hasardeuses. C'est pitié de pouvoir tant qu'il advienne que toutes choses vous cèdent [...] Cette aisance et lâche facilité de faire tout baisser sous soi est ennemie de toute sorte de plaisir; c'est glisser, cela, ce n'est pas aller; c'est dormir, ce n'est pas vivre. Concevez l'homme accompagné d'omnipotence, vous l'abîmez; il faut qu'il vous demande par aumône de l'empêchement et de la résistance; son être et son bien est en indigence» (III, vii, 181f.). Es findet sich in dieser Passage eine ganze Reihe von Zuständen, die zu den Grenzsituationen von Karl Jaspers gehören und deren gemeinsames Merkmal eben das Leiden ist.

[39] Jürg Wunderli, a.a.O. (Anm. 30), S. 155.

Summary

Descartes' answer to radical scepticism handed to us «cogito, ergo sum». However this form does not correspond to the authentic Descartes version which is expressed as «ego cogito, ergo sum». This version is more pregnant than the usual one cited.

The Cartesian axiom «ego cogito, ergo sum» is discussed. It seems that it does not express the certainty required for abolishing the basic scepticism. Proceeding from anthropological facts related by Michel de Montaigne in his Essais, the following axiom is proposed and briefly explained: Patior, ergo patior, et sum.

Ehrendozent Dr.med. et phil. René Bernoulli
Amselstraße 35
4059 Basel