



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Von Maschinen und Menschen
Zur Bedeutung von Subjektivität im
phänomenologischen Denkansatz Käte Meyer-
Drawes in radikalem Kontrast zum Cartesianischen
Dualismus

Verfasserin

Julia Schindler

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im April 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Diplomarbeitsgebiet lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Helmuth Vetter

Vorwort

Ich möchte dieses sehr kurz gehaltene Vorwort als Danksagung nutzen, zumal ich durch sehr viel Unterstützung zu meinem Ziel gelangen konnte. Allen voran möchte ich mich bei Herrn Ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. Helmuth Vetter für die außerordentlich gute Betreuung meiner Diplomarbeit und seine Unterstützung meines Diplomarbeitsvorhabens durch zahlreiche Hinweise und Vorschläge bedanken.

Ich bin auch Frau Prof. Dr. Käte Meyer-Drawe für ihre Antwortbereitschaft und ihre schnellen Rückmeldungen per E-Mail zu Dank verpflichtet.

Meiner Familie sei für die emotionale, wie auch finanzielle Unterstützung über die Jahre hinweg, die ich studieren durfte, gedankt. Astrid Schindler gebührt allerdings der größte Dank, die sich immer wieder dazu bereit erklärt hat, meine Arbeit zu korrigieren und von der ich stets Zuspruch erhielt.

Zu guter letzt möchte ich auch meinen beiden Studienkollegen danken, die mich seit Beginn meines Studiums unterstützt und für Aufmunterung gesorgt haben.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	3
EINLEITUNG	7

Erster Teil: Über Subjektivität

1. SUBJEKTIVITÄT – EINE ERSTE BEGRIFFLICHE DIFFERENZIERUNG UND ANNÄHERUNG AN DAS THEMA	12
1.1. HYPOKEÍMENON UND SUBIECTUM – EINE PHILOLOGISCHE ANNÄHERUNG	16
1.2. ZUGRUNDELIEGENDES, SUBSTANZ UND SUBJEKT – EINE PHILOSOPHISCHE ANNÄHERUNG	19
1.3. SUBJEKT, PERSON UND INDIVIDUUM – ANNÄHERUNG AN EINE DIFFERENZIERUNG ..	23

Zweiter Teil: Der Cartesianische Substanzen-Dualismus

2. KÄTE MEYER-DRAWE UND RENÉ DESCARTES: RE- UND KONSTRUKTION DES SUBSTANZEN-DUALISMUS	27
2.1. RE- UND KONSTRUKTION EINER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE: RENÉ DESCARTES ..	28
2.1.1. <i>Mit der Präzision eines Uhrwerks denken – Der Ausgangspunkt</i>	28
2.1.1.1. Exkurs: Bewegung, Zeit und Zeitlichkeit	31
2.1.2. <i>Vom Zweifel zur Selbstgewissheit als fundamentum inconcussum – Versuch einer Erkenntnistheorie</i>	35
2.1.2.1. Exkurs: Der Begriff der Wissenschaft bei Descartes	38
2.1.3. <i>Der Dualismus von res cogitans und res extensa als metaphysisches Resultat einer Erkenntnistheorie – Annäherung an ein folgenreiches Problem</i>	44
2.2. VON DER SELBSTGEWISSHEIT ZUR RÄTSELHAFTIGKEIT – DAS PROBLEM DES DUALISMUS: DIE SICHT KÄTE MEYER-DRAWES	49
2.2.1. <i>Der Mensch-Maschine-Vergleich und seine Konsequenzen für Meyer-Drawe</i> ..	50

2.2.1.1. Gliedermaschine und „Geistmaschine“	51
2.2.1.2. Der Mensch in Opposition von Welt und als Erschaffer von Maschinen	54
2.2.2. <i>Das Problem der Interaktion zwischen Körper und Geist als Problem der Differenz zwischen gedachter (Descartes) und wahrgenommener (Meyer-Drawe) Erfahrung und Resultat der Methode</i>	55

Dritter Teil: Subjektivität nach Käte Meyer-Drawe

3. KÄTE MEYER-DRAWE: KONSTRUKTION EINES NEUEN SUBJEKTIVITÄTSVERSTÄNDNISSES	58
3.1. ZWEI AUSGANGSPUNKTE – ZWEI SEITEN EINES THEMAS: HINFÜHRUNG ZUR SUBJEKTIVITÄT NACH MEYER-DRAWE	59
3.1.1. <i>Ausgangspunkt 1: Subjektivität als Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen des Menschen</i>	60
3.1.2. <i>Ausgangspunkt 2: Die Maschinenmetapher des Descartes</i>	63
3.2. MASCHINEN ALS SPIEGELUNGEN DES MENSCHEN – MASCHINEN ALS WEG DER SELBSTDEUTUNG DES MENSCHEN: EIN NEUES VERSTÄNDNIS VON SUBJEKTIVITÄT	66
3.2.1. <i>Doppeldeutigkeit – Selbstbezug und „Selbstentzug“ als Konstitutionsbedingungen von Subjektivität</i>	68
3.2.1.1. Exkurs: Spiegel und Maschinen als Doppel-gänger	70
3.2.2. <i>Leiblichkeit</i>	73
3.2.2.1. Der Leib als Grenze – Endlichkeit der Erkenntnis und Zeitlichkeit des Daseins	73
3.2.2.2. Der Leib als Konstitutionsbedingung von Bewusstsein und Erkenntnis ..	74
3.2.2.3. Der Leib als Antwortender	76
3.2.3. <i>Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung von Maschinen</i>	77
4. SCHLUSSWORT	82
LITERATURNACHWEIS	85
CURRICULUM VITAE	99
ABSTRACT	100

Einleitung

Diese Arbeit soll sich mit jenem Problem bzw. Aspekt in Käte Meyer-Drawes phänomenologischem Denkansatz beschäftigen, der in gewissem Sinne Ausgangspunkt für weitere Überlegungen in Hinblick auf ein neues Verständnis vom Menschen sein kann, welcher als jener der Subjektivität zu bezeichnen sein wird. Die zahlreichen Verweise in Meyer-Drawes Texten auf René Descartes' Denken, auf seinen Mensch-Maschine-Vergleich, der als Resultat eines Gedankenexperiments verstanden werden kann und dem die reale Trennung von *res extensa* und *res cogitans* inhäriert, und damit auf seinen Dualismus, legen eine Beschäftigung mit dem Thema der Subjektivität nach Käte Meyer-Drawe im Ausgang von der und insbesondere in der radikalen Abgrenzung zur Cartesianischen Philosophie nahe. Die Radikalität besteht in diesem Sinne darin, dass bereits die Methoden des Descartes auf der einen, Meyer-Drawes auf der anderen Seite, von Grund auf verschieden sind, insofern, als dass, was zu zeigen sein wird, Descartes der *Methode*, Meyer-Drawe den *Phänomenen* in der Wissenschaft den Vorrang gibt. Daraus resultiert freilich auch eine jeweils andere, weil aus anderen Motiven entspringende Sicht auf den Menschen, welche im Folgenden thematisiert werden soll. Andererseits wird Descartes nicht nur als Vater der neuzeitlichen Philosophie bezeichnet, sondern man kann davon ausgehen, dass er gerade jene Auseinandersetzung mit Subjektivität vorbereitet hat, die sich später bei Kant und den deutschen Idealisten entfalten konnte und im postmodernen Denken eine Wendung erfuhr, nämlich die Wendung der Deutung vom Subjekt als eines autonomen als eines, welches mehrdeutig ist. Diese Wendung denkt Meyer-Drawe schließlich weiter, indem sie strikte Dualismen aufzubrechen versucht und im Durchgang durch diese ein neues Verständnis von Subjektivität zu generieren versucht.

Ziel dieser Arbeit wird also eine schrittweise Herausarbeitung des, durch Doppeldeutigkeit und Mehrdeutigkeit geprägten und um das Phänomen der Leiblichkeit und der Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit ergänzten Subjektivitätsbegriffs in Käte Meyer-Drawes Denken sein, dies zunächst im Ausgang von und in Kontrast zu seinem Ursprung im cartesianischen Dualismus, sodass sich folgende Fragestellung in Hinblick auf die zu verfassende Arbeit ergibt:

Welche Bedeutung hat der Subjektivitätsbegriff im phänomenologischen Denkansatz Meyer-Drawes und welche Folgen ergeben sich dadurch innerhalb dieses Ansatzes mit Bedacht auf ein neues Verständnis vom Menschen in Abhebung zum Cogito als einem Getrennten in res extensa und res cogitans?

Um einer solchen Fragestellung und dem Versuch einer Beantwortung derselben gerecht werden zu können, wird es in einem ersten Schritt darum zu tun sein, das Feld um die Frage nach Subjektivität zu eröffnen. Damit dies geleistet werden kann, wird eine erste Annäherung an das Thema, welche zugleich das erste Kapitel der hier vorliegenden Arbeit darstellt, in drei Schritten erfolgen: Zuerst erscheint es sinnvoll und angebracht auf den Ursprung dieses Wortes, nämlich einerseits auf das griechische *hypokeímenon*, andererseits auf das lateinische *subiectum* zu sprechen zu kommen, aus welchen sich die obgleich nicht einheitlich zu fassenden Bedeutungen von Subjektivität ableiten lassen. Die Bedeutungen der beiden Worte können mit Zugrundeliegendem, Substanz und Unterworfenen übersetzt werden, wobei diese philologische Vergegenwärtigung zum nächsten, in diesem Sinne zweiten Schritt weiterführen kann und auch soll, nämlich zur philosophischen Beschäftigung mit dem Thema Subjektivität im Ausgang vom Aristotelischen Fachterminus des *hypokeímenon*. Um diesen Ausgangspunkt also noch weiter zu vertiefen und sogleich auf das im zweiten Hauptkapitel zentral werdende Thema, welches sich mit der Genese des Cartesianischen Substanzen-Dualismus beschäftigen wird, besser eingehen zu können, wird der Begriff des *hypokeímenon* in Bezug auf die Aristotelische Philosophie auseinandergesetzt werden, in welcher dieser Begriff als Zugrundeliegendes und als Substanz verstanden werden kann. Dieses Begriffsverständnis legt eine Nähe zum Substanzen-Dualismus des Descartes nahe, welche sich auch in der zahlreich vorhandenen Literatur zur Cartesianischen Philosophie zu bestätigen scheint, in welcher die Einflüsse der Aristotelisch-scholastischen Philosophie auf das Denken des Descartes dargelegt werden, sodass mit wenigen Worten auf diese Verbindungslinie eingegangen werden soll. In einem dritten Schritt wird schließlich der Versuch gestartet, eine Differenzierung zwischen Subjekt, Individuum und Person vorzunehmen, um eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Subjektivitätsproblematik zu ermöglichen.

Das zweite Hauptkapitel wird die Philosophie des Descartes in seinen Ansätzen und mit besonderem Bedacht auf eben jene Trennung von denkender und ausgedehnter Substanz

in den Blick nehmen und so darzustellen versuchen, dass in einem späteren, in diesem Sinne dem Hauptteil dieser Arbeit entsprechenden Kapitel, der radikale Unterschied zum Subjektivitätsbegriff von Meyer-Drawe hervorgehoben und herausgearbeitet werden kann. Ziel dieses Kapitels wird vor allem eine kurze Darstellung des Ursprungs und des Herauskristallisierens eines Substanzen-Dualismus, wie ihn Descartes in seiner Philosophie gedacht hat, zunächst im Ausgang von seinen Regeln zur Anleitung des Denkens, das heißt in Bezug auf sein Werk „Regulae ad directionem ingenii“¹, sein, sodass ein Verständnis für das bisher ungelöste Problem der Leib-Seele-Thematik geschaffen wird. Dies wird vermehrt auch anhand des „Discours de la Méthode“² und der „Meditationes de Prima Philosophia“³ geschehen. Es wird hier vor allem die Aufgabe sein, die Radikalität dieses Dualismus festzuhalten und auch jene eines sehr mechanisch gedachten Menschen in Bezug auf seine Körperfunktionen. Dieses Kapitel wird sich vor allem an den Ausführungen und an der Herangehensweise Meyer-Drawes selbst orientieren, insbesondere unter der Berücksichtigung ihres Aufsatzes „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes“⁴, in welchem sie einen Grundriss der Cartesianischen Philosophie darlegt. Dieser soll in diesem Kapitel der hier vorliegenden Arbeit tiefergehend erörtert werden, um sowohl dem Ziel dieser Arbeit, als auch der Intention einer Offenlegung und Transparenz der Argumentation hinsichtlich Meyer-Drawes Beschäftigung mit Descartes gerecht werden zu können. Ziel dieses zweiten Hauptkapitels ist die schrittweise, freilich sehr kurz gehaltene Genese des Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*, die nicht nur folgenreich in Hinblick auf die Frage nach der Interaktion zwischen Leib und Seele, sondern vor allem in Bezug auf das Verständnis vom Menschen als einer Geistmaschine, wie es Meyer-Drawe immer wieder anklingen lässt, bei welcher die Leiblichkeit in den Hintergrund zu rücken scheint, gleichwohl sie nicht so einfach zu verleugnen ist. Die Exkurse über die Zeitlichkeit und das

¹ Vgl. Descartes, René: Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Kritisch revid., übers. u. hrsg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl. Hamburg 1973. Im Folgenden wird dieser Text zitiert mit Regulae. Seitenzahl.

² Descartes, René: Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. u. hrsg. v. Lüder Gäbe. Hamburg 1969. Im Folgenden wird dieser Text zitiert mit Discours. Seitenzahl.

³ Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Zum ersten Mal vollständig übers. v. u. hrsg. v. Artur Buchenau. Unveränderter Nachdruck der ersten dt. Gesamtausgabe von 1915. Felix Meiner: Hamburg 1965. Im Folgenden wird dieser Text zitiert mit Meditationes. Seitenzahl.

⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. In: Acta Comeniana: Internationale Revue für Studien über J. A. Comenius und Ideengeschichte der frühen Neuzeit. 1995.

Cartesianische Wissenschaftsverständnis sollen dazu dienen, das Kapitel transparenter zu gestalten und verständlicher werden zu lassen. Zugleich soll aber bereits ein Vorblick auf jene Aspekte in Meyer-Drawes Denken gegeben werden, welche in ihrem Denken als zentral erscheinen. Diese Aspekte sind der schon zuvor erwähnte Kontrast zu Descartes in Bezug auf die Methode, und das Thema der Zeitlichkeit, das in einem letzten Kapitel über die Dimension der Gottebenbildlichkeit kulminieren soll. Der Abschluss und gleichzeitige Übergang zum nächsten und damit auch letzten Hauptkapitel dieser Arbeit wird durch die Darstellung der Auseinandersetzung Meyer-Drawes mit Descartes' Philosophie sein. Es wird versucht, die zentralen Aspekte dieser Auseinandersetzung herauszuarbeiten, welche vor allem als Mensch-Maschine-Vergleich und als das Problem der Interaktion von Leib und Seele zu charakterisieren sind, um daran anknüpfen zu können.

Das letzte Kapitel stellt schließlich eine explizite Auseinandersetzung mit Meyer-Drawes Überlegungen zur Subjektivitätsproblematik dar, welche freilich mit dem Fokus auf die zentralen Cartesianischen Themen, die in dem vorangegangenen Kapitel expliziert wurden, beleuchtet werden. Zwei Ausgangspunkte werden dazu dienlich sein, die beiden ersten Hauptkapitel über Subjektivität im Allgemeinen und über den Cartesianischen Substanzen-Dualismus nochmals zu vergegenwärtigen und sie so zu verengen, dass im Anschluss an diese sinnvolle Überlegungen zum Subjektivitätsbegriff, wie ihn Meyer-Drawe denkt, angestellt werden können. Die zentralen Kategorien, nämlich jene der Doppeldeutigkeit, der Leiblichkeit und schließlich der Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit, die sich jeweils auch in den Überschriften der einzelnen Unterkapitel widerspiegeln, werden darin zur Darstellung gelangen, wobei ein besonderer Fokus auch darauf liegt, die hier angestellten Überlegungen an die vorherigen Kapitel rückzubinden und zentrale Bezüge zu Descartes herauszustellen. Der Kulminationspunkt liegt zu guter Letzt auf der Dimension der Gottebenbildlichkeit, welche die Selbstdeutung des Menschen als einer sich in seinen Maschinen verewigenden wollenden Geistmaschine in den Vordergrund zu rücken versucht. In diesem Kapitel vereinen sich die erwähnten Thematiken der Subjektivität, des Cartesianischen Dualismus unter besonderer Berücksichtigung der Maschinenmetapher und der Überlegungen Meyer-Drawes zu diesen Themen zu einem Meyer-Drawe spezifischen Verständnis von Subjektivität in Abgrenzung aber auch in Rückgriff auf den Cartesianischen Dualismus.

In einem abschließenden Resümee sollen die in dieser Arbeit entwickelten Gedanken nochmals zusammengefasst und die zu Beginn gestellte Forschungsfrage nach der Bedeutung desselben für ein neues Verständnis vom Menschen einer Beantwortung zugeführt werden.

Erster Teil: Über Subjektivität

1. Subjektivität – Eine erste begriffliche Differenzierung und Annäherung an das Thema

Bevor mit dem eigentlichen Thema dieser hier vorliegenden Arbeit begonnen werden kann, bedarf es, soweit dies möglich und erforderlich ist, einer begrifflichen Differenzierung, nämlich hinsichtlich der Frage, was unter dem Terminus, welcher in der eingangs erwähnten Forschungsfrage steckt, zu verstehen sei. Diesen möchte ich zunächst unter dem sehr allgemein gehaltenen Begriff der Subjektivität zu fassen versuchen, der vor allem in folgendem Zitat, um mit Meyer-Drawes Worten zu sprechen, sich zunächst und vielleicht sogar immer schon als fragwürdig erweist und angesichts seiner eigentümlichen Struktur erweisen muss:

Das *Subjekt* ist in der anstrengenden Lage, sich nicht allein der Welt gegenüber zu sehen, sondern zu bemerken, daß der *Riß von Subjektivität und Objektivität* durch es *selbst* geht [Hervorheb. d. JS].⁵

Mit diesem Zitat soll das Problem verdeutlicht werden, mit welchem man sich in Hinblick auf den Begriff der Subjektivität konfrontiert sieht, nämlich, dass das Subjekt selbst sich vor einem Dualismus, vor einer Teilung des eigenen Selbst in Ich und in Gegenstand sieht. Aber nicht nur Subjektivität selbst erscheint als fragwürdig angesichts der Forderungen in den Wissenschaften nach Objektivität⁶, sondern mit dieser, in dem zuvor gemeinten Sinne der Dualität⁷ zwischen dem Ich als Ich und dem Ich als Gegenstand und Objekt des Ich, gleichsam das Subjekt selbst. Die Textstelle lässt zumindest zunächst in einer Annäherung jene Dimensionen anklingen, welche mit dem Terminus Subjektivität

⁵ Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 48.

⁶ Zum Begriff der Objektivität in der Wissenschaft gibt vor allem das Buch „Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften“ eine Zusammenschau der verschiedenen Disziplinen und ihrer Beschäftigung oder besser: mit ihrem Problem der Objektivität, das hier nicht näher diskutiert werden kann, da die Diskussion dieses Begriff nicht Thema der hier vorliegenden Arbeit sein soll und ist. Siehe dazu: vgl. Becker, Werner/Hübner, Kurt [Hrsg.]: Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften. Hamburg 1976.

⁷ Diesen Dualismus bringt vor allem Bruder prägnant zum Ausdruck, wobei dieser nicht nur im Feld der Psychologie problematisch wird, sondern auch den Sozialwissenschaften als wesentlicher Bestandteil inhärent zu sein scheint, wenn er sagt: „»Subjekt« in diesem Feld [im Feld der Psychologie; Anm. v. JS] ist vielmehr der »Beobachter«, der Beobachtete wird zum »Objekt« gemacht, als Objekt behandelt. Ein »Objekt« hat (aber) keine Subjektivität (zu haben) [...]“. Siehe dazu: Bruder, Klaus-Jürgen: „Subjektivität“ – ein Menuett. In: Miller, Rudolf [Hrsg.]: Psychologie zwischen Theorie und Praxis. München, Wien 2001. S.217.

verknüpft zu sein scheinen und stellt an diesem Punkt einen Problemaufriss dar, der noch eingehenderer Betrachtungen bedarf.

Aus diesem Grund möchte ich daher nochmals auf den Sinn und die Bedeutung dieses ersten Abschnitts meiner Arbeit zurückkommen, und an der Stelle ganz besonders betonen, dass diese knappe Auseinandersetzung mit dem Begriff der Subjektivität, wie bereits in dem Titel dieses eher der Einführung dienenden Kapitels anklingt, zunächst und zuerst einer Annäherung an die von mir intendierte Fragestellung dient. Damit soll auch hervorgehoben werden, was einerseits vor allem Zima in seiner Arbeit über die „Theorie des Subjekts“⁸ betont sehen will, wie auch Bruder⁹ in seiner Auseinandersetzung mit Subjektivität beschreibt, der innerhalb der Wissenschaften deren Kontextgebundenheit nahelegen möchte, dass als vielschichtiger und bedeutungsträchtiger Begriff innerhalb verschiedener Disziplinen und auf verschiedenen Ebenen¹⁰ das Subjekt bzw. Subjektivität nicht vollkommen einheitlich gefasst werden kann und auch nicht als solche begriffen werden soll. Sie soll im Sinne meiner Arbeit an diesem Punkt als solche nicht vollständig entwickelt werden, da es diese erst nach Meyer-Drawe, nämlich in ihrer Auseinandersetzung vor allem mit Descartes, zu begreifen gilt – es kann natürlich hier nicht etwas vorgestellt werden, das es erst zu erfassen gilt. Auch ist an dieser Stelle zu betonen, dass sich, und dies meint auch die Rede von einer gewissen Nicht-Einheitlichkeit, der Begriff der Subjektivität im Laufe der Philosophiegeschichte gewandelt¹¹ hat. Dieser Wandel vollzog sich, und dies betont Bruder mit den Worten Elias¹², unter anderem durch Descartes, wenn er sagt:

Descartes‘ Satz *Cogito, ergo sum* [Hervorheb. im Original] charakterisierte diesen als »Pionier einer wachsenden Akzentverlagerung im Selbstbild der Menschen, von der Wir-Identität zur Ich-Identität«. [...] Descartes‘ *Cogito* [Hervorheb. im Original] sei

⁸ In dem Vorwort zu dieser Schrift beschreibt Zima zunächst die Situation in welcher wir uns angesichts einer Theorie von Subjektivität befinden. Siehe dazu: vgl. Zima, Peter: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. Tübingen, Basel 2000. S. IX-XIV.

⁹ Vgl. Bruder, Klaus-Jürgen: „Subjektivität“ – ein Menuett. S. 217.

¹⁰ An dieser Stelle beschreibt Zima Beispiele für diese Ebenen: „grammatisches Subjekt, Rechtssubjekt, Protagonist im literarischen Sinn oder gar Subjekt der Geschichte.“ Siehe dazu: Zima, Peter: Theorie des Subjekts. S. 1.

¹¹ Freilich kann dieser Wandel im Rahmen dieser kurzen Einführung in die Subjektivitätsproblematik hier nicht nachgezeichnet werden, da dies nicht nur diese Arbeit sprengen würde, sondern ein außerordentlich gewaltiges Unternehmen wäre. Ich möchte dennoch auf ein Kapitel in Zimas Arbeit verweisen, in welchem er genau diesen Versuch einer knappen Nachzeichnung der vielfältigen Umgestaltung dieses Begriffs unternimmt. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 91-191.

¹² Elias, Norbert: Wandlungen der Wir-Ich-Balance. In: Ders.: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt am Main 1987. S. 263f.

[...] der Beginn einer Tradition der »Ich-Identitäten« gewesen, in der die anderen, die gesellschaftlichen Bezüge des einzelnen Ich, ausgeblendet sind.¹³

Bereits mit diesem Zitat soll nicht nur die Orientierung der hier vorliegenden Arbeit, nämlich an Descartes, skizziert werden, sondern gleichzeitig der außerordentliche Wandel in Hinblick auf den Begriff der Subjektivität angedeutet werden.

Auch wenn, wie erwähnt, an dieser Stelle eine trennscharfe begriffliche Definition ausbleiben muss und auch soll, möge trotz allem der Subjektivität hier ein Stück weit als solche gefasst werden, als welche sie in einem begriffsanalytischen bzw. philologischen, wie auch in einem philosophiegeschichtlichen Sinne verstanden werden könnte, sodass hier noch eine sehr vage und grobe Definition derselben entworfen werden soll, welche sich nach und nach mit den Überlegungen Meyer-Drawes anreichert und durch diese erweitert, um die gestellte Forschungsfrage einer Beantwortung zuführen zu können. Diese nachstehenden Überlegungen sollen eine Art Folie oder Rahmen darstellen, welche bzw. welchen man als der Orientierung dienlich sehen soll und die bzw. der in gewissem Sinne das Diskursfeld rund um den Begriff des Subjekts und der Subjektivität eröffnen soll, auch wenn dasselbe nicht annähernd ausreichend umrissen werden kann.

Es stellt sich in einem ersten und der hier intendierten Thematik ein Stückweit näherkommenden Schritt in jedem Fall die Frage, inwiefern sich das Subjekt von den begrifflichen Definitionen der Person und des Individuums differenzieren lässt, vor allem vor dem Hintergrund der Überlegungen Meyer-Drawes zum Begriff der Person, worin sie sich ebenfalls diese Frage der Unterscheidung¹⁴ stellt und, um schließlich den Bogen zwischen der Definition der Person als Maske und dem christlichen Dogma der Person als *ens morale*¹⁵ zu schlagen, später dazu schreibt:

¹³ Bruder, Klaus-Jürgen: Subjektivität und Postmoderne. Der Diskurs der Psychologie. Frankfurt am Main 1993. S. 39.

¹⁴ „Hier [im Mittelalter hinsichtlich der Überlegungen von Alexander von Hales; Anm. v. JS] finden auch die Unterscheidungen von Subjekt, Individuum und Person eine vorläufige Bestimmung. Nun steht die Würde im Mittelpunkt.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Persona bedeutet auch Maske. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie: Echt sein. Die Sehnsucht nach Authentizität. Reusch 1995. S. 27.

¹⁵ Die christliche Definition von Person als *ens morale*, um mit den Worten Kobuschs zu sprechen, als „das »moralische Sein« Christi“ (siehe dazu: Kobusch, Theo: Person und Subjektivität. Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke. In: Fetz, Reto Luzius et al. [Hrsg.]: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Bd. 2. Berlin, New York 1998. S. 745.), lässt sich beispielsweise bei Alexander von Hales nachlesen. Bei diesem ist, zuvor mit Verweis auf Boethius und in Gegnerschaft vor allem zu Augustinus, zu lesen: „Ita enim distinguuntur haec tria: persona, individuum, subiectum, quod »persona« ad mores referetur et est nomen moris, »individuum« pertinet ad rationalem, »subiectum« ad naturalem.“ Siehe dazu: de Hales, Alexander: Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. In librum primum. Distinctio XXV. Quaracchi 1951. S. 244.

Mit der Selbstbeschreibung des Menschen als Person im christlichen Sinne büßen Masken ihre zwielichtige Bedeutung ein. Maskierung wird zum bloßen Gegenpart des Authentischen.¹⁶

Mit dem Begriff der Maske neben jenem des moralisch Seienden wird ebenfalls ein Bruch, nicht nur hinsichtlich der Differenz zwischen Subjekt und Person, sondern gleichsam zwischen Person und Person markiert, sodass damit angedeutet sein soll, dass, wenn man Subjekt von Person abgrenzen wollte, auch dieser Wandel oder besser gesagt, die vergessene Bedeutung der Person als Maske, beleuchtet werden müsste, was hier nur sehr begrenzt geschehen kann.

Um der Frage nach einer Differenzierung zwischen diesen Termini besonders hinsichtlich der begrifflichen wie philosophischen Bestimmung von Subjektivität Einhalt gebieten zu können, scheint es erforderlich, als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit dem Begriff des Subjekts zunächst dessen Herkunft aus dem Lateinischen und dem Griechischen¹⁷ zurückzuverfolgen, um später eine weitere Unterscheidung und Absetzung von den Begriffen des Individuums und der Person zulassen zu können. Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass Meyer-Drawe in zwei vor allem für diese hier intendierte Auseinandersetzung mit ihrem Subjektivitätsbegriff nicht ganz unerheblichen Texten mit den Titeln „Der blinde Fleck des »ego cogito«“¹⁸ und „Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen“¹⁹ selbst, wie dies bei dem zuerst genannten Text der Fall ist, auf diese Herkunft des lateinischen Wortes *Subjekt* aus dem Griechischen, bei dem letztgenannten auf das lateinische *subiectum* und auf das griechische *hypokeímenon* als in ihren Bedeutungen unterschiedlich verweist, sodass es zu diesem Zwecke zunächst sowohl in Hinblick auf Meyer-Drawes Auseinandersetzung mit dieser Differenz, wie auch aus systematisch-logischen Gründen sinnvoll erscheint, dass eine einfache Übersetzung der Begriffe des *subiectum* und des *hypokeímenon* zu weiteren Differenzierungen führen soll.

¹⁶ Meyer-Drawe, Käte: *Persona* bedeutet auch Maske. S. 28.

¹⁷ In Bezug auf die Rückverfolgung des Begriffs *Subjekt* in der griechischen Sprache ist mit Zima darauf hinzuweisen, dass dieses griechische Pendant desselben als *hypokeímenon* zu bezeichnen ist. Siehe dazu: vgl. Zima, Peter: *Theorie des Subjekts*. S. XI.

¹⁸ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: *Der blinde Fleck des »ego cogito«*. In: Schaller, Klaus [Hrsg.]: *Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln. Schriften zur Comeniusforschung*. Bd. 16. Sankt Augustin 1985. S. 130f.

¹⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: *Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen*. In: Jaeger, Friedrich/ Liebsch, Burkhard [Hrsg.]: *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart, Weimar 2004. S. 304.

1.1. Hypokeímenon und Subiectum – eine philologische Annäherung

Der Begriff des *Subjekts* kommt einerseits aus dem Lateinischen, kann auf der einen Seite mit dem Wort *Unterworfenen*²⁰, auf der anderen mit jenem des *Zugrundegelegten* übersetzt²¹ werden und gibt das griechische *hypokeímenon* als *Vorhandenes* bzw. *Vorliegendes* wieder. Im Kontext des Lateinischen kann es somit vor allem Satzgegenstand und Grundbegriff meinen, sodass sich daraus vornehmlich zwei Bedeutungen²² ableiten lassen, die für diesen hier angedeuteten Kontext von besonderer Relevanz sind: Zum einen kann der Begriff *Subjekt* als handelndes Ich, welches mit erkennendem Bewusstsein²³ ausgestattet ist, begriffen werden.²⁴ In einer zweiten Bedeutung kommt ihm jene des bereits erwähnten Satzgegenstandes²⁵ zu. In weiterer Folge lässt sich schließlich der Begriff der Subjektivität zunächst im Groben und in seine Bedeutungen aufgefächert als die „Sphäre des Subjekts“²⁶ im Gegensatz zu jener des Objekts, als Vermögen des Subjekts²⁷, als Philosophie ausgehend von Descartes²⁸, bei welcher das Ich als Erkenntnisfundament dient und auf welche gleich in einem ersten Hauptkapitel noch zurückzukommen sein wird, und schließlich als Gegensatz zur Objektivität²⁹ begreifen.

²⁰ Diese Übersetzung entlehne ich dem lateinischen Wörterbuch. Siehe dazu: Artikel „subiectus“. In: Stowasser. Österreichische Schulausgabe. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch. Hrsg. v. J. M. Stowasser, M. Petschnig u. F. Skutsch. Wien 1997. S. 487. Gleichzeitig sollte an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass diese Begriffsbedeutung des Wortes Subjekt als eines Unterworfenen noch eine zentrale Rolle spielen wird, die jedoch nicht vorweggenommen werden sollte, sondern an geeigneter Stelle noch ausgeführt werden wird.

²¹ Ich entlehne diese Übersetzung aus: vgl. Kytzler, Bernhard/ Redemund, Lutz [Hrsg.]: Unser tägliches Latein. Lexikon des lateinischen Spracherbes. Mainz am Rhein 2007. S. 736.

²² In einer dritten Bedeutung kann dieses auch als „Thema in der Fuge“, in einer vierten als „heruntergekommener, gemeiner Mensch“ begriffen werden. Siehe dazu: ebd. S. 736.

²³ An dieser Stelle sei angemerkt, dass das Subjekt als mit erkennendem Bewusstsein ausgestattetes Ich, das dennoch nicht mit einem Handlungssubjekt gleichzusetzen ist, freilich erst seit Descartes als solches gefasst werden kann, da dieser das Subjekt als Träger der *cogitationes* gesehen hat und dieses aber zugleich als Fundament der Erkenntnis postulierte. Siehe dazu: vgl. Kible, Brigitte: Subjekt. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T. Basel 1998. S.379. Er ist nämlich der erste der einen distinkten Begriff vom Ich gibt und ihn als notwendig wahr annimmt, wodurch das Ich sich als denkende Substanz bewusst und als eben diese zweifelnd, denkend, bejahend verneinend, wollend, usw. ist. Siehe dazu: vgl. Herring, Herbert: Ich. In: Ritter, Joachim/ Gründer Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4: I-K. Basel, Stuttgart 1976. S. 1-6. S. 1.

²⁴ Vgl. ebd. S. 736.

²⁵ Vgl. ebd. S. 736.

²⁶ Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Eltville am Rhein 1993. S. 408.

²⁷ Vgl. ebd. 409.

²⁸ Vgl. ebd. 409.

²⁹ Vgl. ebd. 409.

Der Begriff des *hypokeímenon*³⁰ als das aus dem Griechischen entstammende Pendant kann aber nicht ausschließlich mit *Zugrundegelegtes*, sondern auch mit *Substanz* übersetzt³¹ werden.

Mit diesem griechischen Begriff des Subjekts als Substanz wird bereits auf seinen Ursprung und auf die mit seinem Ursprung verknüpften philosophischen Überlegungen in der Antike verwiesen. Der Begriff des *hypokeímenon* nämlich kann zunächst bei Aristoteles³² nachgelesen werden, der diesen gewissermaßen als Fachbegriff verwendet und ihn in seiner Kategorienlehre auf seine vier Bedeutungen hin auslegt³³, ihn aber gleichsam auch in seiner Metaphysik³⁴ vor allem seiner Substanzontologie zugrunde legte, schließlich und endlich diesen in seiner Physik seiner Theorie von Bewegung und Veränderung einschreibt. Er geht in seiner Kategorienlehre davon aus, dass es einerseits etwas gibt, das zugrundeliegt und in welchem etwas enthalten ist und etwas, das schließlich von diesem Zugrundeliegenden, als Prädikat eines Satzes, ausgesagt wird, wovon eben vier Bedeutungen³⁵ abgeleitet werden können, nämlich der Allgemeinbegriff des Menschen, die Grammatik, die Wissenschaft und schließlich der bestimmte Mensch,

³⁰³⁰ Das griechische Wort für dieses lautet ὑποκείμενον.

³¹ Diese Übersetzung entlehne ich: vgl. Kytzler, Bernhard/ Redemund, Lutz/ Eberl, Nikolaus [Hrsg.]: Unser tägliches Griechisch. Lexikon des altgriechischen Spracherbes. Mainz am Rhein 2007. S. 428.

³² Für die nachstehenden Aufzählungen siehe: vgl. Brüllmann, Philipp/ Fischer, Katharina: *hypokeímenon* / zugrundeliegend, Subjekt, Substrat. In: Höffe, Ottfried [Hrsg.]: *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005. S. 280f., sowie vgl. Kible, Brigitte: *Subjekt*. S. 373f.

³³ Siehe dazu: Aristoteles' Kategorienschrift, wo er die Unterscheidung zwischen der *ousía* als allgemeines Prädikat und als das Individuum (dieses Pferd da, dieser Sokrates) trifft: „Jede Substanz scheint ein Dieses zu bezeichnen, und bei den ersten Substanzen ist es zweifellos und wahr, daß sie das tun. Das, worauf man hier hinweist, ist unteilbar und der Zahl nach eins. Bei den zweiten Substanzen aber wird zwar durch die Art der Benennung der Schein erweckt, als ob es ebenso wäre, wenn man von Mensch oder Sinnenwesen spricht, aber es ist nicht wahr: vielmehr bezeichnet man in diesem Falle ein Qualitatives. Denn hier ist das Subjekt nicht ein wie die erste Substanz, sondern Mensch und Sinnenwesen wird von vielen Subjekten ausgesagt.“ Siehe dazu: Aristoteles: *Kategorien*. In: Ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 1. Hamburg 1995. 3b.

³⁴ In der Metaphysik heißt es: „Wesen wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das Sosein, das Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende [τὸ ὑποκείμενον; Anm. v. JS]. [...] Darum müssen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen, da das erste Zugrundeliegende (Subjekt) am meisten Wesen zu sein scheint. [...] Als Zugrundeliegendes (Substrat) nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Gestalt und drittens das aus beiden (Zusammengesetzte).“ Siehe dazu: Aristoteles: *Metaphysik*. Aristoteles: *Metaphysik*. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). In: Ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 5. 3. verbesserte Aufl. Hamburg 1991. 1028b-1029a.

³⁵ Aristoteles schreibt in seiner Kategorienlehre: „Die Dinge werden entweder von einem Subjekt ausgesagt, ohne in einem Subjekt zu sein [...] oder sie sind in einem Subjekt, ohne von einem Subjekt ausgesagt zu werden [...] oder sie werden gleichzeitig von einem Subjekt ausgesagt und sind in einem Subjekt, wie z.B. die Wissenschaft in der Seele als Subjekt ist und zugleich von der Grammatik als Subjekt ausgesagt wird, oder endlich sind sie weder in einem Subjekt, noch werden sie von einem Subjekt ausgesagt.“ Siehe dazu: Aristoteles: *Kategorien*. 1a-1b.

womit der Begriff der *ousía* als Substanz bzw. Wesen ins Spiel gebracht wird. In der Metaphysik unterscheidet Aristoteles schließlich vier Grundursachen³⁶, von denen die erste als *causa formalis*, die zweite, welche in diesem Fall die für diesen Kontext entscheidende ist, als *causa materialis*, näher hin als Stoff bzw. Substrat, in diesem Sinne also als *hypokeímenon* zu benennen ist, die dritte als *causa efficiens* und schließlich und endlich die vierte als *causa finalis* zu bezeichnen sind.

Diese Unterscheidungen von Aristoteles und vor allem die begriffliche Zurückverfolgung des Wortes Subjekt legen den Grundstein für die nachstehenden Überlegungen. So ist zunächst zu sagen, dass der Grund, warum diese vorwiegend begrifflichen und philologischen Überlegungen hier angestellt wurden, als jener zu bestimmen ist, vom Wort *Subjekt* als eines lateinischen, zum Wort *hypokeímenon*, nicht nur als eines beliebigen griechischen Terminus, sondern als eines Aristotelischen Fachausdrucks gelangen zu können, welcher in seinen zahlreichen Verwendungsformen schließlich auch auf den philosophischen Begriff der Substanz zu verweisen scheint. Dieser wird in einer ganz spezifischen Form auch von Descartes verwendet und leitet mit ihm, wie dies bereits zuvor schon erwähnt wurde, den Beginn der Philosophie der Subjektivität³⁷ ein, der später vor allem von Kant³⁸, in dem Sinne weitergeführt wird, als dass dieser ebenso das Denken zum Prinzip erklärte, insofern als dass das Subjekt nun auch ohne transzendente Instanz unbezweifelbare Aussagen machen kann, weil dieses nun Fundament der (subjektiven)

³⁶ Vgl. Flashar, Hellmut: Aristoteles. In: Flashar, Hellmut [Hrsg.]: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 3. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Basel 2004. S. 240.

³⁷ Bereits Hegel bezeichnet Descartes als den wahren Anfänger der modernen Philosophie, da er das Denken zum universalen Prinzip erklärt. Siehe dazu: vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Dritter Teil. Neuere Philosophie. In: Ders.: Sämtliche Werke. Neunzehnter Band. Stuttgart 1929. S. 331.

³⁸ Kant unterscheidet schließlich zwischen transzendentelem Subjekt und empirischer Subjektivität. Siehe dazu: vgl. Clairmont, Heinrich: Subjektivität. In: vgl. Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T. Basel 1998. S. 457. Er spricht nämlich davon, dass „durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, [...] nun nichts weiter [wird; Hinzufügung d. JS], als ein transzendenteles Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.“ Siehe dazu: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1998. A346. Hinsichtlich der empirischen Subjektivität, wobei Kant zumeist von empirischem Gebrauch spricht, sagt er: „Beide [Anschauungen und Begriffe; Anm. v. JS] sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch [nur a posteriori möglich; Anm. v. JS], wenn Empfindungen (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein [a priori; Anm. v. JS] aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist.“ Siehe dazu: ebd. A50.

Erkenntnis³⁹ überhaupt sei⁴⁰, und den deutschen Idealisten⁴¹ fortgeführt und weiterentwickelt wurde.

1.2. Zugrundeliegendes, Substanz und Subjekt – eine philosophische Annäherung

Auf der Basis der bereits angestellten Überlegungen sollten an der Stelle nun noch einige Worte über die tatsächliche Philosophiegeschichte von Subjekt und Substanz kurz und prägnant ausgeführt werden, welche zwar im eigentlichen Sinne des Wortes *subjektiv*⁴² bereits ihren Beginn bei Platon und Sokrates⁴³ nehmen könnten, da diese die subjektive Selbstbeobachtung bzw. Selbsterkenntnis⁴⁴, näher ausführten, dennoch an dieser Stelle von Aristoteles ausgehend der Bogen zu Descartes⁴⁵ geschlagen werden soll, um damit

³⁹ Nach Kant ist objektive Erkenntnis insofern nicht mehr möglich, als dass die transzendentalen Kategorien des Raums, der Zeit und der Kausalität ohnehin nur mehr subjektiv erfahrbar sind. Siehe dazu: vgl. Zima, Peter V.: Theorie des Subjekts. S. 98.

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 98.

⁴¹ Zima merkt dazu vor allem an: „Diese Tendenz [von Descartes; Anm. v. JS], die Natur als das andere des Geistes dem Geist als begrifflichem Denken unterzuordnen, macht sich auch in den metaphysischen Systemen Kants, Fichtes und Hegels bemerkbar, die trotz aller Divergenzen (vor allem zwischen Kant und Hegel) in der Ansicht übereinstimmen, daß das individuelle Subjekt primär *ratio* ist und nicht *physis* [Hervorheb. im Original], sinnliche Wahrnehmung oder Neigung.“ Siehe dazu: ebd. 97f.

⁴² Zwar weist Bruder nicht auf Sokrates oder Platon hin, wenn er sagt: „das Subjekt »beobachtet« sich selbst“, und verweist späterhin auch nicht explizit auf Descartes, wenn er die Aussage tätigt: „Nun ist »Selbstbeobachtung« als Methode allerdings begrenzt, bedroht durch einen anderen »Fehler«: den der Selbsttäuschung“, dennoch scheinen diese Philosophen wichtige Angelpunkte für den Subjektivitätsdiskurs nicht nur im Allgemeinen darzustellen, sondern auch bei Bruder implizit mitgedacht zu sein. Siehe dazu: Bruder, Klaus-Jürgen: „Subjektivität“ – ein Menuett. S.218. Damit weisen also eben nicht nur Sokrates und Platon auf die Möglichkeit von Selbstbeobachtung hin, sondern ebenso, um damit einen Bogen über die Philosophiegeschichte zu schlagen, auch Descartes mit seinem Ich als Erkenntnisfundament, wenn er immer wieder darauf eingeht, dass man an allem zweifeln kann, außer am *Ich denke*, und schließlich könnte man im Sinne der Psychoanalyse auch auf die Introspektion verweisen.

⁴³ Ob nun die Gestalt des Sokrates tatsächlich existierte oder nur als philosophische Figur verwendet wurde, scheint für diesen Zusammenhang nicht relevant. Bei Döring ist eine Zusammenstellung des Forschungsstandes über diese Kontroverse nachzulesen. Siehe dazu: vgl. Döring, Klaus: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen. In: Flashar, Hellmuth [Hrsg.]: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 2/1. Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin. Basel 1998. S. 141f. Patzer gibt hinsichtlich der Sokratesforschung einen Überblick über die Literatur. Siehe dazu: vgl. Patzer, Andreas: Bibliographia Socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung. Freiburg, München 1985.

⁴⁴ Vgl. Platon: Alkibiades I. In: Ders.: Werke in acht Bänden. Bd. 1. Ion. Hippias II. Protagoras. Laches. Charmides. Euthyphron. Lysis. Hippias I. Alkibiades I. Hrsg. v. Gunther Eigler. 4. Aufl. Darmstadt 2005. 129b-131.

⁴⁵ Der Grund für den Ausgangspunkt bei Descartes, welcher im anschließenden Kapitel nicht nur mit Meyer-Drawes Überlegungen gesetzt wird, liegt vor allem auch darin, dass man bei Descartes einen bestimmten Entwurf vom Begriff des Subjekts verorten kann, nämlich jenen, wodurch sich das Subjekt nicht nur als letzte „Begründungsinstanz des Denkens“ konstituiert, sondern auch wonach Descartes dieses als die Radikalisierung der „christlichen Selbstbefragung und -kontrolle“ sieht und die Reflexion desselben

den Zusammenhang zwischen der begrifflichen Bestimmung von *Subjekt* bzw. *Subjektivität*, der Aristotelischen Unterscheidung von *Materie* und *Gestalt* bzw. *Form* in Bezug auf den Substanz-Begriff und schließlich Descartes' Unterscheidung zwischen *denkender* und *ausgedehnter Substanz* herausstellen zu können.

Zusammenfassend sei darauf hingewiesen, dass es zunächst zwei Stränge gibt, welche man mit dem Begriff des Subjekts bei Aristoteles verbinden könnte, nämlich jenen, der zuvor bereits vorgestellt worden ist, wonach man vom griechischen Wort *hypokeimenon* als *Zugrundliegendem* bzw. *Substanz* den Grundstein für eine Unterscheidung zwischen *Substanz* und *Akzidenz* gelegt sehen könnte, und jenem, bei welchem es um den Begriff des (bestimmten) Menschen, der bei Aristoteles ebenso als Substanz hinsichtlich seines Kategoriensystems aufgefasst werden kann, als einer Spezies⁴⁶ geht, dessen griechisches Pendant als *eidos*⁴⁷ bezeichnet werden kann und in diesem Sinne seine Wurzeln bei, oder besser: in Kontrast zu Platon⁴⁸ und seiner Ideenlehre zu haben scheint.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass man beide Stränge bedenken muss, da diese freilich nicht getrennt voneinander ausgeführt werden können, was im Folgenden zu zeigen sein wird. In seiner Kategorienlehre, wie schon zuvor angedeutet wurde, unterscheidet Aristoteles zwischen zwei verschiedenen Substanzen, wobei die erste Substanz⁴⁹ das „Inhärenzkriterium“⁵⁰ darstellt, bei welchem es sich nicht um Seiendes handelt, sondern etwas diesem Inhärenten, und welches sich, um mit Flashar zu sprechen, „nur an einem *Zugrundliegenden*, der *Seele des individuellen Menschen* [Hervorheb. d.

„nun dem Auffinden eines höchsten Erkenntnisprinzips und nicht mehr einer Begegnung mit Gott“ dient. Siehe dazu: Quadflieg, Dirk: Einführung: Zur Dialektik von Selbst und Selbstverlust. In: Quadflieg, Dirk [Hrsg.]: Selbst und Selbstverlust. Psychopathologische, neurowissenschaftliche und kulturphilosophische Perspektiven. Berlin 2008. S. 7 u. 10. Diese christliche Verbundenheit Descartes' und den Nachweis derselben entlehnt Quadflieg von Taylor. Siehe dazu: vgl. Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main 1994. S. 262 u. 286f.

⁴⁶ Vgl. Neschke-Hentschke, Ada: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. Die Anthropologie von Platon und Cicero. In: Putallaz, François-Xavier/ Schumacher, Bernhard N. [Hrsg.]: Der Mensch und die Person. Darmstadt 2008. S. 87.

⁴⁷ Das griechische Wort für dieses lautet εἶδος und kann mit Platon als Idee übersetzt werden.

⁴⁸ Höffe merkt hierzu an, dass sich Platons und Aristoteles' Vorstellungen über die Gestalt bzw. Idee dahingehend unterscheiden, dass „sich Aristoteles mit Platon darin einig [ist; Hinzufüg. d. JS], daß die Wissenschaft die Gestalt (eidos: Idee) oder den Begriff des Seienden zu erkennen hat, weiterhin dahin, daß dem Begriff des Einzeldings ein Vorrang gegenüber den Akzidenzien gebührt. Doch erhalten Platons Ideen, als Universalbegriffe (Arten oder Gattungen) interpretiert, gegenüber den Einzeldingen den Charakter sekundärer Realität, was Aristoteles jedoch später (*Met.* VII) [Hervorheb. im Original] relativiert.“ Siehe dazu: Höffe, Otfried: Aristoteles. In: Höffe, Otfried [Hrsg.]: Klassiker der Philosophie. Erster Band. Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1994. S. 79.

⁴⁹ Vgl. Aristoteles: Kategorien. 2a.

⁵⁰ Buchheim, Thomas: Aristoteles. Freiburg, Basel, Wien 1999. S. 39.

JS], zeigen“⁵¹ kann, womit sich bereits in einem ersten Schritt die Nähe zwischen dem, was mit Aristoteles als Substanz bezeichnet werden kann, und der Seele andeutet. Bei zweiten Substanzen⁵² handelt es sich um das „Prädikatskriterium“⁵³, welches mit dem *hypokeímenon* identisch ist, insofern, als dass es gewissermaßen allgemeine Bestimmungen⁵⁴ an einem Seienden sind, die jedoch von der Einzelsubstanz unterschieden, selbständig und für sich sind, besser gesagt existieren. Hier ist zunächst anzumerken, dass sich die Frage stellt, ob nun jene beiden Substanzen der Kategorienschrift, mit den beiden ersten Grundursachen in der Metaphysik⁵⁵ identisch oder so doch zumindest zu vergleichen seien. Es scheint jedoch zumindest Verbindungslinien zu geben, welche einerseits eine solche Interpretation nahelegen würden, da in beiden Fällen von *ousía* und *hypokeímenon* die Rede ist, andererseits auch Widersprüche⁵⁶ auftauchen. Fest steht, dass sich Aristoteles mit seiner Lehre von diesen Substanzen und den Kategorien, welche sprachlich und zugleich wirklich gefasst werden können⁵⁷, in gewisser Weise gegen Platon stellt, da er ein Kategoriensystem entwickelt, in welchem er nahelegt, dass eben in den Einzeldingen selbst deren Sein, in diesem Sinne deren Substanz (*ousía*) liegt⁵⁸, wohingegen Platon dieses Sein in die Ideen, im Sinne der Teilhabe an der Idee, versetzt. Dabei ist vor allem anzumerken, dass Aristoteles mit den ersten Substanzen den bestimmten Menschen⁵⁹, mit den sekundären Kategorien den Menschen als Gattungswesen⁶⁰ im Blick hat, wonach man „den Bezug auf ein individuelles Subjekt als Gegenüber und damit eine anthropozentrische Orientierung

⁵¹ Flashar, Hellmut: Aristoteles. S. 278.

⁵² Vgl. Aristoteles: Kategorien. 2a.

⁵³ Buchheim, Thomas: Aristoteles. Herder: Freiburg, Basel, Wien 1999. S.40.

⁵⁴ Vgl. Flashar, Hellmut: Aristoteles. S. 278f.

⁵⁵ Vgl. Aristoteles: Metaphysik. 983a-984b.

⁵⁶ Halfwassen thematisiert diese beiden Bedeutungen mit Bezug auf den frühen und den späten Aristoteles, wobei der frühe, im Sinne seiner Kategorienschrift, Substanzen als den Akzidenzien vorgängiges Zugrundeliegendes beschreibt, der späte, im Sinne seiner Metaphysik, Substanz nicht mehr wie zuvor als Einzelwesen, sondern als spezifische Wesensform, als *eidós* im Sinne des Wesenswas (*τὸ τί ἦν εἶναι*), welches diesem erst zugrundeliegt, definiert. Siehe dazu: vgl. Halfwassen, Jens: Substanz/Akzidens. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T. Basel 1998. S. 497f. Dennoch kann hier nicht weiter auf diese Thematik eingegangen werden, da dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁵⁷ Flashar formuliert dies mit den Worten: „sie [die Kategorien; Anm. v. JS] sind Modi der Aussage, insofern von einem bestimmten Subjekt X die Prädikation Y ausgesagt wird; sie sind zugleich Modi des Seins, insofern sie ein begriffliches Instrumentarium zur Analyse der seienden Dinge selbst darstellen.“ Siehe dazu: Flashar, Hellmut: Aristoteles. S. 279.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 280.

⁵⁹ Vgl. ebd. S. 279.

⁶⁰ Vgl. ebd. S. 279.

erkennen“⁶¹ könnte. In dieser Bedeutung⁶² tritt diese erste Substanz, in diesem Falle eben auch als Subjekt bezeichnet, in Gegensatz zu den Akzidenzien, deren Träger sie bzw. es ist und damit auch zur Form. Andererseits ist mit Buchheim zu guter Letzt noch darauf hinzuweisen, dass, und dies ist vor allem für die Verbindung zwischen Aristoteles und Descartes überaus wichtig, ein Ding, um als Substanz gelten und jene haben zu können, „also *getrennt* existieren und in seiner Selbständigkeit »*dieses Bestimmte*«⁶³ [Hervorheb. im Original] sein“⁶⁴ müsste, welches er als *eidos*, aber auch als Seele⁶⁵ bezeichnet, die beiden Kriterien zu erfüllen scheint, nämlich: „Der Körper gibt das Getrenntsein, die Seele das Bestimmtes-Sein zur konkreten Substanz.“⁶⁶ Mit dieser Selbständigkeit wird also gleichzeitig auch Individualität markiert, wobei beide zur Substanz als einer Kategorie gehören⁶⁷. Damit sei über Aristoteles‘ Überlegungen zur Genüge dargetan.

Der Schritt schließlich von Aristoteles Substanzen-Begriff und Descartes Substanzen-Dualismus ist nun, wenn man der Definition von Specht folgt, dahingehend zu vollziehen, dass der Begriff der Substanz für Descartes „etwas, das, um zu existieren, keines anderen bedarf“⁶⁸ meint, wobei auch Meyer-Drawe auf eben diese Bedeutung von Substanz hinweist und sie als Gegenteil von Subjekt⁶⁹ begreift, wenn sie davon ausgeht, dass Substanz eben diese ist, „als sie durch sich selbst bestimmt ist“⁷⁰ und sogleich, wie

⁶¹ Ebd. S. 279.

⁶² Vgl. Kible, Brigitte: Subjekt. S. 374.

⁶³ Aristoteles verdeutlicht „dieses Bestimmte“ sein, indem er als Beispiele für eine solche Substanz „Sokrates“ und „Kallias“ nennt, die zwar ihrer Materie, im Sinne des erwähnten Getrennt-Seins, sind, ihrer Form nach aber gleich sind: „Und verschieden ist es [sind Sokrates und Kallias als Ganzes; Anm. v. JS] durch den Stoff [die Materie; Anm. v. JS], denn dieser ist ein verschiedener, identisch durch die Art-Form, denn die Art ist unteilbar.“ Siehe dazu: Aristoteles: Metaphysik. 1034a.

⁶⁴ Buchheim, Thomas: Aristoteles. S. 87.

⁶⁵ Aristoteles sagt an dieser Stelle: „Offenbar ist es auch, daß die Seele die erste Wesenheit ist, der Körper aber Stoff; der Mensch oder das Lebewesen ist die Verbindung von beiden als Allgemeines.“ Siehe dazu: Aristoteles: Metaphysik. 1037a.

⁶⁶ Buchheim, Thomas: Aristoteles. S. 88.

⁶⁷ Dies betont Vetter in seinem Aufsatz „Was heißt »Person-Sein«?“, der nachstehend und genau in diesem Zusammenhang mit dem Begriff der Person verstrickt wird. Siehe dazu: vgl. Vetter, Helmuth: Was heißt „Person-Sein“? Zum Verständnis des Begriffs und seiner Verwendung in der philosophischen Anthropologie. In: Existenzanalyse 15. 3, 1998. S. 16.

⁶⁸ Specht, Rainer: René Descartes. In: Höffe, Otfried [Hrsg.]: Klassiker der Philosophie. Erster Band. Von den Vorsokratikern bis David Hume. München 1994. S. 309.

⁶⁹ Der Grund, warum *Substanz* als Gegenteil von *Subjekt* begriffen werden kann, ist jener, dass *Subjekt* nicht nur als *Zugrundeliegendes* in der Übersetzung des griechischen *hypokeimenon* begriffen werden kann, sondern in diesem Sinne doppeldeutig ist, sodass es auch als *unterworfen* übersetzt werden kann. Als *Unterworfenen* ist man aber gleichsam bestimmt, also von anderem abhängig und somit sind beide Argumentationen, d.h. sowohl jene von Specht, wie auch jene von Meyer-Drawe als vergleichbar zu bezeichnen und werden aus diesem Grund auch hier gleichwertig angeführt.

⁷⁰ Meyer-Drawe, Käte: Der blinde Fleck des „ego cogito“. S. 131.

Specht⁷¹ darauf hinweist, dass als solche begriffen, eigentlich nur Gott Substanz wäre, jedoch können auch andere, nämlich Geschöpfe als jene gefasst werden, insofern sie in sich ruhen und man an diese denken kann, ohne etwas anderes voraussetzen zu müssen⁷², wobei diese nach Descartes schließlich als geistige und ausgedehnte Substanz, als *res cogitans* und *res extensa* zu bezeichnen sind. Folgt man nun zugleich den Überlegungen Kibles⁷³, die die Definition von Subjekt mit jener der Substanz⁷⁴ gleichsetzt, so ist nun der Bogen zu Descartes und seiner Subjektivitätsphilosophie geschlagen, worüber später, nämlich im Kontext des Kapitels über Descartes' Philosophie und deren Ausdeutung durch Meyer-Drawe noch nachzudenken sein wird. Für diese kurze Einführung sei aber an dieser Stelle zu einem Ende zu kommen, um nun noch den letzten Aspekt, der bereits zuvor angedeutet wurde, zu umreißen, nämlich jenen der Frage nach einer möglichen Differenzierung von Subjekt, Person und Individuum.

1.3. Subjekt, Person und Individuum – Annäherung an eine Differenzierung

Als Subjekt ist der Mensch etwas sprachlich Gefasstes und zugleich Substanz einer besonderen Art, nämlich etwas in seiner Selbständigkeit Existierendes und jenes sowohl Getrennt- wie auch gleichzeitig Bestimmtes-Sein, welche Lebendiges nach Aristoteles ausmachen, und in dieser seiner Rolle wird er schließlich bei Descartes ebenso als Substanz, welche späterhin als *ego cogito* und als *res cogitans* gefasst zum Erkenntnisfundament schlechthin erhoben wird, ausgezeichnet und benannt.

Der Begriff der Person⁷⁵, auf den hier nun kurz eingegangen werden soll, wurde bereits zuvor in seine Bedeutungen einerseits als Maske, welche, wie mit Meyer-Drawe⁷⁶

⁷¹ Vgl. Specht, Rainer: René Descartes. S. 309.

⁷² Vgl. ebd. S. 309.

⁷³ Vgl. Kible, Brigitte: Subjekt. S. 379.

⁷⁴ Descartes sagt in seinen Meditationen: „Jede Sache, der unmittelbar, als in ihrem Subjekte, etwas innewohnt, oder durch die etwas existiert, was wir erfassen, d.h. irgendeine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder Attribut, wovon wir in uns die reale Idee haben, heißt Substanz.“ Siehe dazu: Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Hamburg 1965. S. 146.

⁷⁵ Schütt verwendet den Begriff der Person in Zusammenhang mit dem cartesianischen Substanzen-Dualismus in dem Titel seines Buches, in welchem er Person jedoch nur „verstümmelt“ (siehe dazu: Schütt, Hans-Peter: Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesischen Dualismus. Heidelberg 1990. S. 4), wie er dies zu sagen pflegt, verwendet, da er nur deren metaphysische Bedeutung, nicht aber ihre moralische in seine Überlegungen einbezieht. Siehe dazu: vgl. ebd. 4.

⁷⁶ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Persona bedeutet auch Maske. S. 24-28.

gesprochen und mit Vetter⁷⁷ zu erwähnen ist, ihre Wurzeln in der lateinischen Antike, konkret im lateinischen Privatrechtssystem⁷⁸, hat, andererseits als *ens morale* aufgespalten.

An dieser Stelle möchte ich mit Vetter auf eine weitere Differenzierung der zweiten genannten Bedeutung gemäß zweier Herkunftssträngen hinweisen. Einerseits wird die Person als *ens morale* im Sinne der Trinitätslehre verstanden, nämlich dahingehend, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist hinsichtlich ihrer gemeinsamen Natur zugleich eins, gewissermaßen in einer Person, aber durch ihre verschiedenen Beziehungen bzw. ein unterschiedliches Verhältnis zu einander, nämlich: „Der Vater verhält sich zum Sohn durch Zeugung, zum Heiligen Geist durch »Hauchung«“⁷⁹, doch different sind. Mit diesem Ansatz verweist Vetter⁸⁰ mit Längle⁸¹ auf die eigentümlich Grundbestimmung des als relational bezeichneten Person-Begriffs: Welt, in die wir, mit Heidegger gesprochen, geworfen⁸² sind und zu der wir uns unweigerlich verhalten.

Im Sinne eines christologischen Ansatzes⁸³ wird davon ausgegangen, dass in der Person Jesu göttliche und menschliche Natur vereint seien, wobei hier das Moment der Individualität zu besonderer Aufmerksamkeit gelangt, da schließlich Boethius jene Definition von Person gab, die an Aristoteles und dessen zur Substanz gehörigen Selbständigkeit und Individualität erinnert, und welche man als die klassische bezeichnen könnte, nämlich Person als „die unteilbare (individuelle) Substanz einer zur Vernunft befähigten Natur“⁸⁴. Diese wird schließlich von Locke übernommen und in einen dem Bewusstsein, nicht mehr der Substanz inhärenten Person-Begriff⁸⁵ transformiert. In dieser Bedeutung korrespondiert der Person-Begriff mit einer gewissen Innerlichkeit und

⁷⁷ Vgl. Vetter, Helmuth: Was heißt „Person-Sein“? S. 15-23.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 16.

⁷⁹ Ebd. S. 16.

⁸⁰ Vgl. ebd. S. 17.

⁸¹ Längle, Alfried: Personale Existenzanalyse. In: Ders. [Hrsg.]: Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. Tagungsbericht der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse. 1993, 6. Jg. Nr. 1 u. 2. Wien 1993. S. 137.

⁸² Heidegger spricht von „Geworfenheit“. Siehe dazu: Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1967. S. 179.

⁸³ Hier sei darauf hingewiesen, dass dieser Ansatz zum einen auf die Irrlehre des Nestorius zurückgeht, welcher die bloß äußerliche Differenz zwischen Jesu als Sohn von Maria und Gottes Sohn annahm, und zum anderen seine Wurzeln in der gegenteiligen Position des Eutyches zu haben scheint, der in Jesus die Verschmelzung von Gott und Mensch zu erkennen glaubte. Siehe dazu: vgl. Vetter, Helmuth: Was heißt „Person-Sein“? S. 16.

⁸⁴ Ebd. S. 16.

⁸⁵ Vgl. ebd. S. 16f.

Substanz, also mit einem Selbst⁸⁶, zu dem wir uns ebenso, nur im Sinne einer „Selbstdistanzierung“⁸⁷, wie Längle dies zu umschreiben versucht, verhalten.

Im Zuge der klassischen und damit substantialen Definition von Person kommt nun auch der Begriff des Individuums⁸⁸ in den Blick. Dieser ist, wie die hier vorgestellten Zusammenhänge anzudeuten versucht haben, einerseits mit der Aristotelischen Bestimmung von Substanz verstrickt, insofern nur all das als Substanz gelten könne, was einzeln und bestimmt, also individuell und selbständig ist⁸⁹. Andererseits meint er die, angesichts der Übersetzung aus dem Lateinischen als „Unteilbares“, dem Christentum entlehnte einzigartige „Einheit seines [der Konzeption des Individuums; Anm. v. JS] Verhaltens, unabhängig vom besonderen gesellschaftlichen Status, und als eines transzendenten Wertes, der nicht reduzierbar ist auf die Erwägung gesellschaftlicher Nützlichkeit“⁹⁰, worunter das Individuum als Ganzes verstanden wird, und geht somit in gewisser Weise auf Boethius zurück. Mit Kobusch⁹¹ ist an dieser Stelle ebenso auf die Unterscheidung zwischen Naturding und Person hinzuweisen, worin sich zum ersten Mal, das heißt im 13. Jahrhundert, die Differenzierung zwischen Natur und Freiheit zeigt, die Kant⁹² in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zugrundelegt. Schließlich und endlich verweist Elias auf den Begriff des Individuums und stellt das mittelalterliche Verständnis desselben als eines noch nicht den spezifischen Menschen definierendes Wort seiner Bedeutung und Weiterentwicklung im 17. Jahrhundert gegenüber⁹³, in welchem sich Individuum, freilich in Anlehnung an die Scholastische Philosophie, als das Einzigartige erweisen sollte⁹⁴. Neben diesen genannten Bestimmungen von Individuum

⁸⁶ Vgl. ebd. S. 17.

⁸⁷ Längle, Alfred: Personale Existenzanalyse. S. 137. Dazu sagt er folgendes: „Spreche ich zu mir, schaffe ich die innere Welt der Selbstdistanzierung [Hervorheb. im Original]. Spreche ich zum anderen, entsteht die äußere Welt der Selbsttranszendenz [Hervorheb. im Original] (Mitwelt).“ Siehe dazu: ebd. S. 137.

⁸⁸ Das griechische Pendant zu diesem ist *atomon*, welches ebenfalls mit „unteilbar“ übersetzt werden kann. Siehe dazu: vgl. Sève, Lucien: Individuum/Individualismus. In: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]: Enzyklopädie Philosophie. Band 1: A-N. Hamburg 1999. S. 625-628.

⁸⁹ Siehe dazu die Bestimmungen auf Seite 22 in dieser Arbeit.

⁹⁰ Bruder, Klaus-Jürgen: Subjektivität und Postmoderne. S. 39.

⁹¹ Vgl. Kobusch, Theo: Person und Subjektivität. S. 744.

⁹² Vgl. Kant, Immanuel: Vorrede. In: Ders.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. Theodor Valentiner. Stuttgart 1984. S. 19.

⁹³ Vgl. Elias, Norbert: Wandlungen der Wir-Ich-Balance. S. 216.

⁹⁴ Vgl. ebd. S. 216.

gibt es freilich noch weitere⁹⁵, auf die hier in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden soll und kann.

Zusammenfassend soll festgehalten werden, dass der Begriff des Individuums, so scheint es jedenfalls, einen Zusammenhang her- oder auch ein Verbindungsglied zwischen den Termini des Subjekts und der Person darstellt, wobei Individuum mit dem Fokus auf das personale, sowohl den metaphysischen Freiheitsgedanken, wie auch den damit verbundenen Gedanken der Moral enthält, und mit dem Fokus auf das subjektive, den Charakter des Logischen, im Sinne der Sprachlichkeit, und des Ontologischen, im Sinne der Substantialität, innehat.

Damit sei an dieser Stelle jedoch zunächst zu einem Ende zu kommen, da alle weiteren Überlegungen hier weder zweckmäßig, sondern eher verwirrend, noch der intendierten Fragestellung dienlich erscheinen, da mit jedem weiteren Wort, wohl schon zu viel gesagt sei, als dass es den kleinsten gemeinsamen Nenner in der Konstitution von Subjektivität beschreiben würde und daher eher der Blick auf Meyer-Drawes Subjektivitätsverständnis verstellt sei. Mit dieser hier vorläufigen Darstellung und groben Definition von Subjekt und Subjektivität kann nun ein Bogen zum eigentlichen Teil dieser Arbeit geschlagen werden, nämlich zunächst zur Cartesianischen Philosophie und zu den Überlegungen Meyer-Drawes zum Substanzen-Dualismus des Descartes, der in direktem Zusammenhang mit dem eben Gesagten steht, und schlussendlich kann zur Genese des Meyer-Drawe'schen Subjektivitätsbegriff übergegangen werden.

⁹⁵ Zu weiteren Bedeutungen von Individuum siehe: vgl. Sève, Lucien: Individuum/Individualismus. S. 625-628., sowie vgl. Precht, Peter: Individuum, Individualität. In: Burkhard, Franz-Peter/ Precht, Peter [Hrsg.]: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart, Weimar 2008. S. 266.

Zweiter Teil: Der Cartesianische Substanzen-Dualismus

2. Käte Meyer-Drawe und René Descartes: Re- und Konstruktion des Substanzen-Dualismus

Wie bereits in der Einleitung beschrieben, soll in einem ersten Kapitel jene Position Descartes ausgeführt werden, welche Meyer-Drawe in zahlreichen ihrer Publikationen als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und Auseinandersetzungen mit den verschiedensten Themen heranzieht und beschreibt, sodass schließlich ihr Begriff von Subjektivität in Abgrenzung zu jenem generiert werden kann. Um nun diese Position bzw. diesen Blickwinkel auf den Subjektivitätsbegriff Descartes‘ herausarbeiten und darstellen zu können, soll der Ausgang von Meyer-Drawe und ihrem Text „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes“⁹⁶, sowie weiteren Überlegungen zu Descartes, welche sie in anderen Texten expliziert, gemacht werden, um zunächst den Bereich abzustecken, innerhalb dessen sich der erste Teil der hier verfassten Arbeiten bewegen soll. Damit sei gleich an dieser Stelle erwähnt, dass nicht nur das Unternehmen der Darstellung der Cartesianischen Subjektivität ein sehr selektives sein wird, um mit begrifflicher, wie inhaltlicher Schärfe das Problem des Substanzen-Dualismus überhaupt beschreiben zu können, sondern dass auch die Unternehmung der Generierung eines Meyer-Drawe’schen Subjektivitätsbegriffs ganz allgemein eine Selektion erzwingt, da die Fülle der Verweise auf andere Autoren beinahe unüberschaubar und in diesem Fall nicht sinnvoll zu bearbeiten ist, wobei freilich Hinweise auf jene der Cartesianischen Philosophie vorausgehende und folgende philosophiegeschichtliche Epochen und Strömungen nicht ausbleiben können, dennoch nur dort geschehen sollen, wo es für das weitere Verständnis und den Gesamtzusammenhang unerlässlich erscheint. Diese Selektion ist eben jener Fokus auf die Cartesianische Philosophie und den darin enthaltenen Dualismus zwischen denkender und ausgedehnter Substanz.

Zu betonen ist auch, dass dieses Kapitel so gestaltet sein wird, dass nicht ausschließlich die Philosophie Descartes‘ im Vordergrund steht, sondern vor allem auch die Überlegungen Meyer-Drawes zu jener, sodass sich daraus der Versuch ergibt, zunächst

⁹⁶ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 47-60.

die Grundgedanken der Cartesianischen Theorie bzw. Philosophie voranzustellen, an geeigneter Stelle auf die Gedanken Meyer-Drawes in Bezug auf einzelne Argumentationen Descartes‘ hinzuweisen und im Anschluss an eben diese Nachzeichnung eine Zusammenfassung, die einer Verbindung, besser gesagt: Absetzung der Überlegungen Meyer-Drawes zu jenen von Descartes gleichen soll, zu erstellen, die gerade jene eigentümliche Differenz zwischen den beiden Position anzudeuten vermag.

2.1. Re- und Konstruktion einer neuzeitlichen Philosophie: René Descartes

An dieser Stelle und damit gleich zu Beginn dieser Arbeit stellt sich unweigerlich die Frage, warum nun der Ausgang von Texten Meyer-Drawes über Descartes und seine Philosophie gemacht wird. Um dieser Frage Einhalt zu gebieten und damit gleichzeitig das Vorhaben dieses Kapitels zu umreißen, sei darauf hingewiesen, dass es von besonderer Wichtigkeit und Bedeutung sein wird, welchen spezifischen Themenkreisen, Bereichen und Begrifflichkeiten sich Meyer-Drawe in Bezug auf Descartes zuwendet bzw. widmet, da bereits hierin die ersten Hinweise und Wegweiser zu ihrem Subjektivitätsbegriff liegen, welche es dann später, in einem zweiten, und damit gleichzeitig den Hauptteil dieser Arbeit darstellenden Kapitels zu präzisieren gilt. All diese Ausführungen schließen an das vorhergehende Kapitel an, insofern, als dass bereits dort ein Grundstein für das Verständnis neuzeitlichen Subjekt-Denkens, mit dem Blick in Richtung Descartes gelegt und eine Orientierung für die nachstehenden Überlegungen geschaffen wurde. An dieser Stelle wird ein Exkurs über neuzeitliches Denken deshalb unterlassen, da dieses mit dem Fokus auf Descartes erst in Abgrenzung zu und unter Bezugnahme von Meyer-Drawe geschehen soll. Es werden nur dort Anmerkungen zu finden sein, wo es für das unmittelbare Verständnis und für den Gesamtkontext von Relevanz sein wird.

2.1.1. Mit der Präzision eines Uhrwerks denken – Der Ausgangspunkt

In dem Aufsatz „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes“⁹⁷ wird vor allem jener Weg beschrieben, der auch hier in dieser Arbeit grundlegend sein wird, was zugleich den Grund dafür darstellt, dass dieser Text als Ausgangspunkt herangezogen

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 47-60.

wird. Dieser Weg ist nämlich jener, welcher von der Cartesianischen Erkenntnistheorie⁹⁸, über den Maschinenbegriff bei Descartes⁹⁹, bis hin zu jenen Überlegungen, die uns als „Erbe“¹⁰⁰ eben des Cartesianismus dienen, wie dies Meyer-Drawe bezeichnet und worunter man sowohl seine Neuordnung des Denkens¹⁰¹, wie auch die Entfaltung, Begründung und Niederlage des Rationalitätsbegriffs¹⁰² verstehen kann, führt. Aber nicht ausschließlich aus diesem Grund des Denkweges, der in diesem Aufsatz beschritten scheint, dient derselbe als Ausgangspunkt, sondern vor allem wegen seiner Eröffnung einer erneuten Frage nach dem Menschen angesichts des Cartesianischen Substanzen-Dualismus, wobei sich, nachdem die Seele, wie Meyer-Drawe dies formuliert, „nur noch dem Menschen als Privileg zugestanden“¹⁰³ wurde, „der Mensch selbst rätselhaft“¹⁰⁴ wird, weil er, so scheint es zumindest, in der Hitze des Gefechts bei der Suche nach einem letzten Fundament der Erkenntnis im *Cogito* die *res extensa* für trügerisch und täuschend und damit für ungültig erklären muss, wie dies auch in folgendem Satz mit besonderem Nachdruck deutlich wird:

Aber diese denkende Substanz wird sich selbst zum größten Rätsel, weil sie sich einer Nichtung der Welt verdankt, der sie gleichwohl angehört.¹⁰⁵

Ausgehend von der Vorstellung der mechanischen Uhr und der ihr durch Meyer-Drawe beigemessenen Bedeutung soll hier und in den darauf folgenden Unterkapiteln der Denkweg Descartes‘ anhand der Überlegungen Meyer-Drawes entlang der Begriffe Bewegung und Maschine, Maschine und Mensch, Mensch und Welt im Sinne einer Genealogie, einerseits anhand der Eigentümlichkeiten von Descartes‘ eigener Argumentation andererseits im Sinne von Meyer-Drawes Überlegungen zur Cartesianischen Philosophie, nachgezeichnet werden, um damit schließlich *res cogitans* und *res extensa* als Dualismus entfalten zu können, sodass mit dem Substanzen-Dualismus als Ausgangspunkt Subjektivität nach Meyer-Drawe aufgebaut werden kann.

Die mechanische Uhr¹⁰⁶ dient nicht nur in diesem Text als entscheidendes Moment innerhalb der Frage nach dem Selbst- und Weltbild des Menschen, sondern findet sich in

⁹⁸ Vgl. ebd. S. 49.

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 49.

¹⁰⁰ Ebd. S. 49.

¹⁰¹ Vgl. ebd. S. 57.

¹⁰² Vgl. ebd. 59.

¹⁰³ Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 49.

¹⁰⁴ Ebd. S. 49.

¹⁰⁵ Ebd. S. 49.

zahlreichen weiteren Aufsätzen¹⁰⁷ und Monografien¹⁰⁸ Meyer-Drawes wieder. Hier stellt sich sogleich die Frage, was es gerade mit der mechanischen Uhr auf sich hat, welche Bedeutung ihr in Bezug auf Subjektivität zukommt und inwiefern diese in direkter Verbindung zu Descartes und seiner Philosophie steht.

Das Uhrwerk scheint für Meyer-Drawe zentraler Ansatzpunkt, da sie in dieser nicht nur Symbol des technischen Fortschritts¹⁰⁹ dieser Zeit, sondern auch Sinnbild einer sich selbst steuernden und schöpfenden Maschine¹¹⁰ sieht, die einer bloßen Arbeitsmaschine¹¹¹ entgegentritt. Mit dem Verweis auf die mechanische Uhr bringt sie vornehmlich drei ganz besondere Komponenten ins Spiel, wovon zwei in der Philosophiegeschichte eine lange Tradition¹¹² aufweisen, die bei Aristoteles schließlich explizit gemacht wird, nämlich jene der Bewegung¹¹³, vor allem im Sinne des unbewegten Bewegers als Schöpfer, besser gesagt als erste Ursache, und jene der Zeit. Um dem Begriff der Zeit, welcher direkt mit

¹⁰⁶ Die mechanische Uhr wurde Ende des 13. Jahrhunderts erfunden, die erst gebaut werden konnte, nachdem der Mechanismus der Spindelhemmung mit Wagenbalken erfunden war. Siehe dazu: vgl. Cipolla, Carlo.: Gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte. Berlin 1999. S. 36. Zuvor verwendete man hauptsächlich Sonnen- und Wasseruhren, Brennstäbe, Kerzen, auf denen Zeitmarkierungen aufgezeichnet waren und Sanduhren. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 35. Gleichzeitig bemerkt er auch folgendes, das besonders im Zusammenhang mit dem hier zu diskutierenden Thema steht: „Als Instrument zum Messen der Zeit zwang sie die Menschen zu immer genauerem Bestimmen des Zeitaufwands für Tätigkeiten, die vorher entweder überhaupt nicht oder nur sehr vage zeitlich festgelegt waren. [...] Die Maschine, schrieb Oscar Wilde [kein Nachweis im Text vorhanden; Anm. v. JS], tendiert dazu, aus dem Menschen eine Maschine zu machen.“ Siehe dazu: ebd. S. 117f.

¹⁰⁷ Es seien hier nur als Beispiel einige wenige Aufsätze angeführt, da sich in einer kurzen, anschließend folgenden Auseinandersetzung mit der mechanischen Uhr noch weitere Verweise auf diese finden werden: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Von der Marionette bis zum autopoietischen System. Maschinenbilder in der Pädagogik. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Heft 1, 1995. 71. Jg. 1. Quartal. Münster i. W. 1995. S. 358-373., vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das Rätsel der Maschine Mensch. Die Natur der Bewegung. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie. Naturlos. Heft 9. 1999. S. 41-43., sowie vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mensch und Maschine. Nachdenkliches zu neuzeitlichen Selbstkonzeptionen des Menschen. In: Pädagogische Einsätze 1991. Festschrift für Theodor Ballauff zum achtzigsten Geburtstag. Hrsg. v. Jörg Ruhloff und Klaus Schaller. Sankt Augustin 1991. S. 121-128.

¹⁰⁸ Hier sei ebenfalls nur eine Monografie als Beispiel angeführt: Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. 2. Aufl. Hrsg. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels. München 2007.

¹⁰⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 47.

¹¹⁰ Vgl. ebd. 47.

¹¹¹ Vgl. ebd. 47.

¹¹² Die Komponente der Zeit tritt bereits bei Parmenides und Heraklit zutage, welche über die Dialektik zwischen Seiendem und Nicht-Seiendem, zwischen Einem und Vielem nachdachten und damit die Weichen für weitere Überlegungen stellten. Siehe dazu: vgl. Kaulbach, Friedrich: Bewegung. In: Ritter, Joachim [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A-C. Basel 1971. S. 864.

¹¹³ In der *Physik* benennt Aristoteles die Bewegung, welche den Ort als solchen erst hinterfragt, weil sich alles bewegt, als folgende: „Von diesem (Bewegungsbegriff) ist die eine (Art) *Fortbewegung* (von Ort zu Ort), die andere *Wachsen* und *Schwinden*“. Siehe dazu: Aristoteles: Physik. In: Ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 6. Vorlesung über die Natur. übers. v. Hans Günter Zekl. Über die Seele. nach der Übers. v. Willy Theiler bearb. v. Horst Seidl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Felix Meiner: Hamburg 1995. 211a.

jenem der Bewegung in Aristoteles' Ausführungen zusammenzuhängen scheint, ein Stück weit näher zu kommen und um auch die von Meyer-Drawe angedeuteten Zusammenhänge zwischen den Begriffen *Bewegung*, *Zeit* und späterhin der *Maschinen*, sowie der damit verbundenen *Gottebenbildlichkeit*, dessen Wesen ein gewisse Überzeitlichkeit impliziert, einzuleiten und auch verständlicher zu machen, soll jener kurz ausgeführt werden.

2.1.1.1.Exkurs: Bewegung, Zeit und Zeitlichkeit

Aristoteles stellt zunächst die Frage nach der Zeit als Seiendem oder Nicht-Seiendem und nach ihrem Wesen, wobei er vorerst zu dem Schluss kommt:

Da aber die Zeit in besonderem Maße eine Art der Bewegung zu sein scheint und Wandel, so wäre dies [die Veränderung des sich bewegenden Gegenstandes; Anm. v. JS] zu prüfen [...].¹¹⁴

Er vermeint also in der Zeit eine Relation in einem Bewegungsvorgang erkennen zu können und versucht die Zeit durch den Begriff des *Jetzt* zu bestimmen, indem er davon ausgeht, dass das Jetzt nicht nur Grenze, sondern der Übergang zwischen Vergangenem und Zukünftigen¹¹⁵ ist. Er bemerkt später schließlich noch:

Wir messen nicht bloß Bewegung mittels Zeit, sondern auch (umgekehrt) [sic!] Zeit mittels Bewegung [Hervorheb. im Original], weil sie nämlich durch einander bestimmt werden [...].¹¹⁶

In den beiden Zitaten zeigt sich, dass Bewegung und Zeit zusammenhängen und zwar so, dass erstens das eine ohne das andere nicht bestimmt werden kann, nämlich dass Zeit etwas *an* der Bewegung¹¹⁷ und Bewegung etwas *in* der Zeit¹¹⁸ ist, wie Heidegger dies auch ausführt, wobei als solche sich die Zeit nicht als Eigenschaft an der Bewegung bzw. an dem Bewegten finden lässt, sondern Zeit als eine Art Behältnis¹¹⁹ für bewegtes oder

¹¹⁴ Aristoteles: Physik. 218b.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 218a.

¹¹⁶ Ebd. 220b.

¹¹⁷ Vgl. Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927 hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. In: Ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Frankfurt am Main 1975. S. 333. Im Folgenden wird Heidegger nach der Gesamtausgabe zitiert wie folgt: GA Band. Seitenzahl.

¹¹⁸ Vgl. ebd. S. 334.

¹¹⁹ Auf die Zeit als Behältnis geht Heidegger auch ein und nennt die Zeit gewissermaßen das die Bewegung Umgreifende: „Die Zeit gehört nicht selbst zur Bewegung, sondern sie *umgreift* sie. Innerzeitigkeit [das In-der-Zeit-Sein; Anm. v. JS] von Seiendem besagt: *Umgriffenwerden* von der Zeit (Jetzt) als Zahl (Gezähltes). [Hervorheb. im Original]“ Siehe dazu: ebd. S. 356.

ruhendes Seiendes¹²⁰ zu verstehen ist. Angesichts dieses eigentümlichen Relationscharakters von Zeit und Bewegung, soll an dieser Stelle auch Elias zu Wort kommen, welcher in seinem Buch „Über die Zeit“¹²¹ die Zeit als Symbol für Beziehungen [...] von Positionen im Nacheinander zweier [oder auch mehrerer; Anm. v. JS] Geschehensabfolgen¹²² definiert, deren Ereignisse aber selbst austauschbar sind, sodass die Zeit als Positionsbestimmung im Nacheinander instrumentellen¹²³, weil zum Vergleich *hergestellten* Charakter besitzt. Zeit ist in diesem Sinne ein Instrument, es ist, nach Elias, nicht einfach da, wie ein Objekt im Raum da ist, sondern Zeit ist sozusagen eine soziale Konstruktion, die uns zur Orientierung und zur Kontrolle¹²⁴ dienen soll. An genau dieser Stelle stoßen wir auf ein Problem, auf das auch Heidegger¹²⁵ hinweist und welches mit Meyer-Drawe ebenso in den Blick kommen wird, das mit dem Begriff der Kontrolle (aufgrund der eigenen Vergänglichkeit bzw. Endlichkeit) verbunden scheint. Dieses ist nämlich jenes, dass Menschen, indem sie die Natur und damit auch die Zeit mathematisieren¹²⁶ und so in ihre Herrschaft bringen, um mit den Worten Elias zu sprechen, versuchen, „sich den Gedanken an die Begrenztheit ihres Lebens, an den eigenen Tod, zu verdecken“¹²⁷, das zu verdecken, was gerade nicht mehr derart in ihrer Kontrolle liegt, was sie aber oder besser gesagt auch, was sich später zeigen wird, durch die Herstellung von immer raffinierteren Maschinen, in denen sie sich verewigen, zu kompensieren versuchen. In diesem Zusammenhang spricht Elias von der „Mathematik als Bürge der Unvergänglichkeit“¹²⁸ und man könnte gerade diesen Sachverhalt vor allem

¹²⁰ Aristoteles beschreibt dies wie folgt: „Alles somit, was *vergänglich* ist und *entstehen kann*, und überhaupt, was zu einer Zeit ist, zu einer anderen nicht, muß notwendig in der Zeit sein. [...] Was davon die Zeit umfaßt, das *war* entweder – so wie Homer einmal war –, oder es *wird sein*, so wie etwas noch Bevorstehendes [...]. Was aber die Zeit nie und nirgends umfaßt, das *war* weder, noch *ist* es, noch *wird es sein*. [Hervorheb. im Original]“ Siehe dazu: Aristoteles: Physik. 221b-222a.

¹²¹ Vgl. Elias, Norbert: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Aus dem Englischen übers. v. Holger Fliessbach u. Michael Schröter. 3. Aufl. Hrsg. v. Michael Schröter. Frankfurt am Main 1987.

¹²² Ebd. S. 114.

¹²³ Vgl. ebd. S. 44.

¹²⁴ Vgl. ebd. S. 107.

¹²⁵ Genau genommen weist Heidegger ja nicht auf die Kontrolle hin, sondern auf die zeitliche Verfasstheit des Daseins selbst, wodurch die später angedeuteten Kompensierungsversuche ihren Nährboden finden. Heidegger sagt zur Zeitlichkeit des Daseins: „Sofern die ursprüngliche Zeit als Zeitlichkeit die Seinsverfassung des Daseins ermöglicht und dieses Seiende so *ist*, daß es sich *zeitigt*, muß dieses Seiende von der Seinsart des existierenden Daseins ursprünglich und angemessen das *zeitliche Seiende schlechthin* genannt werden. [Hervorheb. im Original]“ Siehe dazu: Heidegger, Martin: GA 24. S. 383f.

¹²⁶ Vgl. Elias, Norbert: Über die Zeit. S. 106f.

¹²⁷ Ebd. S. 110.

¹²⁸ Ebd. S. 111.

dann im Auge behalten, wenn später von Descartes und seinen Vorstellungen von Wissenschaft im Sinne einer *Mathesis Universalis*¹²⁹ die Rede ist.

Zweitens, und das ist eine für den hier intendierten Zusammenhang weitere wichtige Annahme, ist die Zeit nur, so lange auch ein Bewusstsein ist, das diese auch zählt,¹³⁰ wenn Aristoteles die Zeit wie folgt definiert:

Denn eben das ist Zeit: Die Meßzahl von Bewegung hinsichtlich des »davor« und »danach« [Hervorheb. im Original].¹³¹

Wenn die Zeit wesenhaft Gezähltes oder eben Zahl ist, dann ist sie auch nur, sofern sie gezählt wird, auch wenn sie, wie Heidegger Aristoteles' Zitat ausdrücklich betonend, feststellt, überall ist „und doch nirgends und doch nur in der Seele“¹³², was eben auch mit Elias anzudeuten versucht wurde. Entscheidend ist jedenfalls und damit wird wieder zum ursprünglichen Thema zurückgekehrt, dass Aristoteles, Heidegger¹³³ zufolge, einen Uhrgebrauch bereits voraussetzt, in diesem Sinne die erfahrene Zeit oder besser: die Zeiterfahrung voraussetzt, ohne zu bedenken, was diese überhaupt ermöglicht. Erst dann, so Heidegger, wenn wir die ursprüngliche Zeit, d.h. die Zeitlichkeit verstehen, können wir auch ein Verständnis für das Dasein selbst gewinnen,¹³⁴ das sich gleichsam in einem Gebrauch der Uhr zu sich selbst verhält¹³⁵. Um Selbstverhältnisse¹³⁶, wie Meyer-Drawe es nennt, und um „Selbstausslegungen“¹³⁷, wie das mit Heidegger zu formulieren ist, geht es auch Meyer-Drawe und in Bezug auf den Begriff der Zeit versteht sie den Menschen als Übergehendes, das mit sich selbst nie je eins sein kann¹³⁸, sodass sich darin auch die Worte Aristoteles' von seiner Rede vom Jetzt als Übergang widerspiegeln. Sie erwähnt

¹²⁹ Unter *Mathesis universalis* ist nach Descartes das Ideal der Mathematik zu verstehen, welches auf alle anderen Gegenstandsbereiche als einer universellen Methode zum Maß und zur Ordnung übertragen werden können soll. Siehe dazu besonders: vgl. Kauppi, Raili: *Mathesis universalis*. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5: L-Mn. Basel, Stuttgart 1980. S. 938.

¹³⁰ Vgl. Aristoteles: *Physik*. 223a.

¹³¹ Ebd. 219a-219b.

¹³² Heidegger, Martin: GA 24. S. 360.

¹³³ Vgl. ebd. S. 362f.

¹³⁴ Vgl. ebd. S. 324.

¹³⁵ Im Gebrauch der Uhr verhalten wir uns zu uns selbst, indem wir weder die Uhr, noch die Zeit zum Gegenstand des Blicks auf die Uhr machen, sondern wir sehen auf die Uhr, um zu sehen, wie viel Zeit wir haben, um etwas zu tun, d.h. um zu wissen was zu machen noch oder nicht mehr möglich ist und dieses Verhalten, dieses Machen darauf (relativ) abzustimmen. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 364.

¹³⁶ Dazu schreibt Meyer-Drawe: „Selbstverständnisse von Menschen sind Selbstverhältnisse.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: *Der Mensch = imago machinae?* In: *Journal für Psychologie. Theorie. Forschung. Praxis*. Themenschwerpunkt: Mediale Konstruktionen. Hrsg. v. Jörg Bergold et. al. Heft 2, 2004, 12. Jg. Göttingen 2004. S. 103.

¹³⁷ Heidegger, Martin: GA 24. S. 363.

¹³⁸ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: *Der Mensch = imago machinae?* S. 103.

hier in aller Deutlichkeit das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Endlichkeit, welche ja gerade mit seiner zeitlichen Verfasstheit zusammenhängt und einen Vergleich mit der Unsterblichkeit der Götter nahelegt.¹³⁹ Gerade an dieser Stelle sei nun jene dritte Komponente erwähnt, in welcher diese eben angeführten Begriffe eine Zusammenkunft zu erfahren scheinen.

Die dritte Komponente, welche in einem noch folgenden Kapitel in ihrer vollen Relevanz für den Subjektivitätsbegriff Meyer-Drawes zu erörtern sein wird, ist jene des bereits erwähnten Begriffs der Maschine, wobei dieser mit jenem der Bewegung in dem Aufsatz „Das Rätsel der Maschine Mensch. Die Natur der Bewegung“¹⁴⁰ zu kulminieren scheint, welcher sich mit der Bewegung als Selbstbewegung nicht nur der „Maschine Mensch“¹⁴¹, sondern der Automaten und Androiden beschäftigt, welche, gemeint Selbstbewegung, damit auch gleichzeitig als „Zeichen des Lebens“¹⁴² und der „Selbsterzeugung“¹⁴³ fungierte, wenn Meyer-Drawe davon ausgeht, dass

[...] diese Maschine unabhängig von jedem Maschinenmeister ist, daß sie sich von selbst bewegt, und nicht, daß sie von einem Selbst gesteuert ist¹⁴⁴.

Das Thema oder vielmehr die Problematik, die sich bereits hier in den Begriffen der Selbsterzeugung, der Maschinen und vor allem des Maschinenmeister anzudeuten scheint, wird späterhin jene sein, welche vor allem in zeitgenössischen Diskussionen immer wieder auftaucht und vielleicht unter dem Terminus des Gottspiels¹⁴⁵, aber auch der Gottebenbildlichkeit¹⁴⁶ des Menschen zunächst im Erschaffen von Maschinen, Androiden

¹³⁹ Vgl. ebd. S. 104.

¹⁴⁰ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das Rätsel der Maschine Mensch. S. 41-43.

¹⁴¹ Den Begriff entlehnt Meyer-Drawe in dem bereits angeführten Aufsatz „Das Rätsel der Maschine Mensch“ von der berühmten, weil skandalösen Schrift La Mettries „L’homme machine“. Siehe dazu: vgl. La Mettrie, Julien Offray: Der Mensch eine Maschine. Stuttgart 2001. Dort schreibt La Mettrie: „Der menschliche Körper ist eine Maschine, die selbst ihre Federn aufzieht; ein lebendiges Ebenbild der unaufhörlichen Bewegung.“ Siehe dazu: ebd. S. 26. An dieser Stelle ist auch auf die Darstellung von La Mettries l’homme machine, den er als wandelnde Uhr zu sehen scheint, hinzuweisen. Die Darstellung ist noch vor Beginn des Textes abgebildet bei: Cipolla, Carlo: Gezählte Zeit.

¹⁴² Meyer-Drawe, Käte: Das Rätsel der Maschine Mensch. S.41.

¹⁴³ Ebd. S. 41.

¹⁴⁴ Ebd. S. 41

¹⁴⁵ Hier ist anzumerken, dass Meyer-Drawe insbesondere in ihrer Schrift „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“ den Begriff der „Assistenz Gottes“ verwendet, um das eigentümliche Streben des Menschen nach Gottebenbildlichkeit zu beschreiben. Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 41.

¹⁴⁶ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Der Mensch = imago machinae? S. 105.

und Automaten, und damit im Sinne einer Reproduktion des Menschen selbst in seinen Maschinen zu charakterisieren ist, welchen Meyer-Drawe in ihrer programmatischen Schrift „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“¹⁴⁷ zu einem vorläufigen Höhepunkt kommen zu lassen scheint.

Die Uhr ist mit dem *mechanischen* Aspekt also nicht nur vermeintlich Sinnbild einer Maschine, sondern eines Schöpfers¹⁴⁸, dessen Bewegung und Selbstbewegung etwas hervorbringt, nämlich Zeit. Der Mensch mit seinem, in Analogie zur Uhr stehenden *rationalistischen* Aspekt ist damit, so könnte man zunächst formulieren, nicht nur Sinnbild einer *denkenden* Maschine, sondern eines Schöpfers, dessen Bewegung und Selbstbewegung etwas hervorbringt, nämlich sich selbst in einer Maschine, aber, im Gegensatz nun zur Uhr, auch etwas verliert, nämlich gleichsam sich selbst – indem er sich zum Rätsel wird.

Dieser Weg vom (methodischen) Zweifel über die Selbstgewissheit bis zur Rätselhaftigkeit soll in den nun folgenden Abschnitten nachgezeichnet werden.

2.1.2. Vom Zweifel zur Selbstgewissheit als fundamentum inconcussum¹⁴⁹ **– Versuch einer Erkenntnistheorie**

Bevor überhaupt von einer Selbstgewissheit, d.h. von einem Ich bzw. einem *Cogito* gesprochen werden kann, muss danach gefragt werden, wie Descartes diese Selbstgewissheit entwickelt, um späterhin über einen Substanzen-Dualismus, wie ihn derselbe generierte und wie diesen Meyer-Drawe deutet und interpretiert und damit

¹⁴⁷ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 41-77.

¹⁴⁸ „Sie [die mechanische Uhr; Anm. JS] ist [...] in bestimmtem Sinne selbst eine Schöpferin.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 47.

¹⁴⁹ Auch wenn Röd hier davon spricht, dass gewissermaßen die Gewissheit immer schon vor dem Zweifel kommt, wenn er sagt: „Dem Zweifel liegt immer schon das Gewißheitspostulat zugrunde [...]“ (Siehe dazu: Röd, Wolfgang: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. 2. Aufl. München 1982. S. 49), so kann dennoch auch gesagt werden, dass der Zweifel jener erste Schritt ist, von dem aus man überhaupt zu einer Gewissheit gelangen kann, wie dies Hotz betont: „Descartes gelangt zu diesem ersten Prinzip [zum Prinzip „Je pense, donc je suis“; Anm. v. JS], indem er an allem zweifelt, woran man im Ernst zweifeln kann.“ Siehe dazu: Hotz, Werner: Descartes‘ Beitrag zur Psychologie. Auslegung einer Theorie der Seele. Zürich 1974. S. 6. Deshalb möchte ich in dieser Überschrift vor allem davon sprechen, dass man vom Zweifel erst zur Selbstgewissheit gelangt, und damit auch Meyer-Drawe, die in ihren Texten des Öfteren vom Weg über den Zweifel zur Selbstgewissheit, wie dies in folgendem Satz deutlich wird: „Die Gewißheit des *ego cogito – ego existo* [Hervorheb. im Original] gründet in der Erfahrung des Erkennenden, daß man alles in Zweifel [Hervorheb. d. JS] ziehen kann [...] aber nicht die Gewißheit, daß ich bin, *indem* [Hervorheb. im Original] ich denke.“, spricht, folgen. Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 52.

schließlich von einer Rätselhaftigkeit des Menschen sprechen kann, abhandeln zu können. Dieser kurze Abschnitt kann somit zwar als Exkurs betrachtet werden, ist aber vor allem unerlässlich für das Verständnis der Generierung des Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*, da erst aus eben dieser, ich nenne es hier bewusst: Subjektivität¹⁵⁰ und vor allem aus der durch Descartes immer wieder postulierten, durch ihn selbst generierten Methodologie heraus jener unüberbrückbare und auch nicht mehr wegzuleugnende Dualismus entstehen konnte. Ein weiterer Grund für dieses Vorgehen, d.h. dass dieser Versuch einer Nachzeichnung¹⁵¹ der cartesianischen Erkenntnistheorie unternommen wird, ist, dass oftmals gerade der Aspekt der Genese, selbst in aller Kürze, in vielen Texten Meyer-Drawes nicht explizit ausgesprochen wird¹⁵², außer in den Texten „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes“¹⁵³ und „Der blinde Fleck des »ego cogito«“¹⁵⁴, sodass dieser Zwischenschritt hier gemacht bzw. in Angriff genommen werden soll, um die Thematik ein Stück weit transparenter zu gestalten und um später die Gründe für eine mögliche Kritik Meyer-Drawes am Cartesianismus aber auch für die besondere Relevanz ihres Bezugs auf Descartes‘ Schriften herausfiltern und herausarbeiten zu können.

¹⁵⁰ Hier soll darauf hingewiesen werden, dass Hotz vor allem von einer „Innerlichkeit“ der *res cogitans* spricht, die ich hier sinnvollerweise als Subjektivität bezeichnen möchte, da mit Descartes einerseits gerade eine Subjektivität im Sinne einer Ich-Bezogenheit bzw. einer Selbstbewusstheit offen zu Tage tritt. Siehe dazu: Hotz, Werner: Descartes‘ Beitrag zur Psychologie. S. 13. Andererseits setzt er sich ebenso mit der Differenz zwischen Substanz und Akzidenz auseinander, wie dies Hotz betont, und hält „an der realen Unterscheidung von Substanz und Akzidentien“ fest, indem er zwischen Gedachtem und mit den Sinnen Wahrgenommenem unterscheidet, wonach mit Aristoteles gesprochen und wie zuvor auf Seite 20 dieser Arbeit ausgeführt wurde, das Gemeinte durchaus als Subjektivität mit ihrer Wurzel im *hypokeímenon* bezeichnet werden kann. Siehe dazu: ebd. 31f. In dieser Dissertation macht Hotz vor allem darauf aufmerksam, dass es sich bei der *res cogitans*, nicht nur um ein gedachtes Wissen bzw. ein Denken handelt, sondern gleichsam um ein um sich selbst wissendes Denken, besser bezeichnet als Selbstgewissheit, das zu dieser Innerlichkeit also Subjektivität führt und den Menschen von seiner Außenwelt abschneidet und vom Tier abgrenzt, was jedoch noch näher abzuhandeln sein wird. Siehe dazu: vgl. ebd. 101.

¹⁵¹ Angemerkt sollte hier werden, dass es sich bei diesem, bewusst als Nachzeichnung beschriebenen Kapitel nicht um eine vollständige Rekonstruktion der Argumentation der cartesianischen Erkenntnistheorie handeln kann und soll, da dies schlicht für diese Zwecke nicht nur den Rahmen sprengend, sondern unmöglich erscheint, sondern lediglich um den Versuch, jenen Weg vom Zweifel zur Selbstgewissheit in für denselben charakteristischen einzelnen Schritten, zumeist in Form von Zitaten dargestellt, zu beschreiben, um im nachfolgenden Teil eine gewisse Durchsichtigkeit und Einsichtigkeit in diese Theorie und in die durch Meyer-Drawe oftmals als Kritik aufzufassenden Aspekte zu gewährleisten.

¹⁵² Zumeist ist nur die Rede davon, dass Descartes auf dem Weg zu einem Erkenntnisfundament auf den Substanzen-Dualismus stößt, wie dies in folgendem Zitat deutlich wird: „Diese zunächst noch undeutliche Weltverneinung erhält ihre erste prägnante Struktur durch Descartes, der auf der Suche nach letzten Gewissheiten vernünftiger Erkenntnis [Hervorheb. d. JS] auf die Differenz von *res extensa* und *res cogitans* stößt [Hervorheb. im Original].“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Der Mensch = imago machinae? S. 106.

¹⁵³ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 50-53.

¹⁵⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Der blinde Fleck des „ego cogito“. S. 128f.

Wie bekannt ist, stellen die *Regulae*¹⁵⁵ Descartes' erstes, jedoch erst posthum erschienene und fragmentarisch gebliebene Werk seiner Methodologie dar,¹⁵⁶ die er in seinem *Discours* noch zu präzisieren, besser gesagt zusammenzufassen und schärfer zu formulieren vermochte, indem er vier Grundregeln aufstellte, die ich hier als Evidenz-¹⁵⁷, als Vereinfachungs-¹⁵⁸, als Ordnungs-, das heißt Erkenntnisaufstiegs-¹⁵⁹ und schließlich als Aufzählungsregel¹⁶⁰ charakterisieren möchte. Die *Regulae*, stellen, wie Meyer-Drawe dies formuliert, das „Gründungsdokument seiner Philosophie“¹⁶¹ dar, da er in dieser Schrift nicht nur eine Methodologie seiner eigenen Philosophie zugrundelegte, die er in den Regeln 1 bis 4 einleitend andeutet und damit zugleich eine methodische Vorgehensweise für die Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit beansprucht,¹⁶² in den Regeln 5 bis 8 die Methode und deren Anwendung selbst beschreibt,¹⁶³ sowie in den übrigen „Erkenntnishandlungen“¹⁶⁴ und „Funktionen des reinen Verstandes“¹⁶⁵ ausführt, sondern ganz allgemein da er der Wissenschaft eine Methode¹⁶⁶ vorlegte, die die Wissenschaftlichkeit der Erkenntnisse fundieren sollte, indem sie ihre Erkenntnisse nicht mehr auf der Theologie bzw. auf Gott fußen ließ, sondern gerade die Trennung von

¹⁵⁵ Hier sei darauf hingewiesen, dass auch die Datierung der *Regulae* nicht immer klar, sondern vielmehr strittig war, worauf aber in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden kann, da es den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit sprengen und höchstens Verwirrung stiften würde. Ich folge also der Datierung von Gäbe, der in der Einleitung zu den *Regulae* eine plausible Erklärung für die Datierung derselben auf das Jahr 1628 gibt, sodass sie als eine Frühschrift Descartes' zu gelten haben, welche durch ein vermehrtes Interesse an metaphysischen Fragen nicht fertiggestellt wurden. Siehe dazu: vgl. Gäbe, Lüder: Einleitung. In: Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii*. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Kritisch revid., übers. u. hrsg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl. Hamburg 1973. XXI-XXX.

¹⁵⁶ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 187.

¹⁵⁷ „Die erste besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist [...]“. Siehe dazu: Descartes, René: *Discours*. S. 31.

¹⁵⁸ „Die zweite, jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu zerlegen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen.“ Siehe dazu: Ebd. S. 31.

¹⁵⁹ „Die dritte, in der gehörigen Ordnung zu denken, d.h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetzten aufzusteigen, ja selbst in Dinge Ordnung zu bringen, die natürlicherweise nicht aufeinander folgen [...]“. Siehe dazu: Ebd. S. 31.

¹⁶⁰ „Die letzte, überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten zu machen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen.“ Siehe dazu: Ebd. S. 33.

¹⁶¹ Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 51.

¹⁶² Vgl. Gäbe, Lüder: Einleitung. S. XXXVI.

¹⁶³ Vgl. ebd. S. XXXXVI.

¹⁶⁴ Ebd. S. XXXXVI.

¹⁶⁵ Ebd. S. XXXXVII.

¹⁶⁶ Hierzu schreibt Meyer-Drawe: „Der besondere Beitrag, den Descartes für die Entwicklung neuzeitlicher Wissenschaft leistete, lag nicht darin, daß er den Fundus des Wissens anreicherte, sondern darin, daß [sic!] er dem wissenschaftlichen Erkennen eine klare Methode vorschrieb, die zu deutlichen und wahren Erkenntnissen führen sollte.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 50.

Philosophie und Theologie zuspitzte¹⁶⁷ und in erster eine Einheitswissenschaft¹⁶⁸ erblickte. Gerade aber in dem Begriff der Wissenschaft beginnen sich die Auffassungen Descartes' und Meyer-Drawes auseinanderzuentwickeln, weshalb ein kleiner Exkurs zum Cartesianischen Begriff von Wissenschaft dazu dienen soll, die Grenzlinie zwischen den beiden Positionen gleich zu Beginn zu andeuten.

2.1.2.1. Exkurs: Der Begriff der Wissenschaft bei Descartes

Descartes suchte also nach einem Fundament für die Wissenschaft, für die Einheitswissenschaft, welche wahre Urteile¹⁶⁹ hervorbringen sollte, und ließ sich auf dieser Suche unmittelbar von seiner Methode leiten, nämlich jener, dass er nur all das als Gegenstand der Wissenschaft gelten lassen könnte, was Kraft der menschlichen Erkenntnis klar eingesehen und erkannt werden kann¹⁷⁰. Dabei aber, und dies ist auch der entscheidende Unterschied zwischen Descartes und der phänomenologischen Zugangsweise zu Wissenschaft nach Meyer-Drawe, wie später noch deutlicher hervortreten wird, verengt er den Wissenschaftsbegriff drastisch, da er nichts mehr als sicher und evident gelten lassen kann, was nicht die Gewissheit mathematischer, d.h. arithmetischer und geometrischer Urteile besitzt, wie dies besonders Vetter verdeutlicht:

Die Methode entscheidet über die Möglichkeit, ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung zu werden. Daraus folgt zweierlei: Entweder wird ein Gegenstandsgebiet so modifiziert, daß es Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung sein kann, oder es fällt als möglicher Gegenstand aus.¹⁷¹

Dadurch, in diesem Sinne durch die Strenge und vor allem Einheit der Methode, degradiert Descartes nicht nur alles bisher Dagewesene¹⁷² und stellte sie als bloße

¹⁶⁷ Vgl. Joosten, Heiko: Selbst, Substanz und Subjekt. Die ethische und politische Relevanz der personalen Identität bei Descartes, Herder und Hegel. Würzburg 2005. S. 23.

¹⁶⁸ Den Aspekt der „Einheitswissenschaft“, wie es bei Joosten heißt (siehe dazu: ebd. 23), betont auch Gäbe in seiner Einleitung zu Descartes' *Regulae*, wenn er von der „Einheit der Wissenschaften“ (siehe dazu: Gäbe, Lüder: Einleitung. S. XXXVII) spricht, an welcher Descartes festzuhalten scheint, wenn dieser in der ersten Regel folgendes Plädoyer für eine Einheitswissenschaft schreibt: „Wenn also jemand ernsthaft die Wahrheit aufspüren will, so darf er keine vereinzelte Wissenschaft wählen.“ Siehe dazu: Descartes, René: *Regulae*. S. 5.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. S. 3.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. S. 7.

¹⁷¹ Vetter, Helmuth: Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung. In: Trinks, Jürgen [Hrsg.]: *Bewußtsein und Unbewußtes. Mesotes. Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog* 1999. Otterthaler Gespräche. Wien 2000. S. 185.

¹⁷² Vgl. ebd. S. 189.

Meinungen¹⁷³ dar, wenn es nicht so evident wie die Mathematik ist, sondern er abstrahiert ganz allgemein von den „spezifischen Gegebenheiten des Gegenstandsgebietes“¹⁷⁴, d.h. von den Phänomenen selbst, um absolute Gewissheit zu erreichen, dies deshalb, weil die Sinne und alles, was mit den Sinnen vermeintlich erkannt werden kann, täuschend sein können¹⁷⁵, sodass er schließlich daran zweifeln muss. Er sieht damit sowohl von den Phänomenen und Gegenständen, sofern sie nicht geometrisch¹⁷⁶ oder gemäß ihrer Struktur deduktiv¹⁷⁷ erschlossen werden können, sowie zugleich auch, wie mit Vetter, Heidegger zitierend, gesagt werden kann, vom Dasein selbst ab¹⁷⁸, gleichwohl es ihm um die „*Sicherung* des Dasein [Hervorheb. im Original]“¹⁷⁹ geht, da Descartes, wie dies mit Röd noch näher erläutert werden kann, davon ausging, dass „die Wissenschaften [gemäß dem Ideal der Naturbeherrschung; Anm. v. JS] der Sicherung und Erleichterung des menschlichen Daseins zu dienen hätten“¹⁸⁰. Er glaubte an, besser gesagt er vertrat ein rationalistisches Erkenntnisideal, welches die Forderung nach nicht mehr zu verbessernden, in diesem Sinne vollständigen Wissens stellte.¹⁸¹

Zusammenfassend kann also folgendes gesagt werden: Ausgangspunkt für Überlegungen wissenschaftlicher Art ist also bei Descartes die Methode, sein Ziel ist absolute Erkenntnis. Ausgangspunkt ist bei Meyer-Drawe allerdings das Phänomen, ihr Ziel ist oftmals das In-Frage-Stellen¹⁸² desselben. Um dieser Auseinandersetzung noch ein Stück näher zu kommen, muss nun mit der Darstellung der Cartesianischen Philosophie fortgefahren werden.

¹⁷³ Vgl. Otto, Stephan [Hrsg.]: Renaissance und frühe Neuzeit. In: Bubner, Rüdiger [Hrsg.]: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Band. 3. Stuttgart 1984. S. 23.

¹⁷⁴ Vetter, Helmuth: Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung. S. 186.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. S. 188.

¹⁷⁶ Vgl. Gäbe, Lüder: Einleitung. S. XXXVIII.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. S. XXXVIII.

¹⁷⁸ Vgl. Vetter, Helmuth: Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung. S. 191f.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin: GA 17. S. 60.

¹⁸⁰ Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band. 17. bis 20. Jahrhundert. Viertes Teil. Die Philosophie der Neuzeit vor Kant. München 1996. S. 20.

¹⁸¹ Vgl. ebd. S. 20.

¹⁸² Das In-Frage-Stellen tritt beispielsweise in ihrem Aufsatz „Der blinde Fleck des »ego cogito«“ explizit und deutlich hervor, wenn sie davon spricht, dass es ihr nicht darum geht, Aporien der Moderne auflösen zu wollen, sondern um etwas ganz anderes, nämlich: „Es geht um die *Wiedergewinnung einer Frage* [Hervorheb. im Original]. [in diesem Zusammenhang geht es zum einen um die Frage nach der Wahrheit, sowie um die Frage nach der Subjektivität; Anm. v. JS]“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Der blinde Fleck des „ego cogito“. S. 128.

Ausgehend also von einem ganz bestimmten Begriff von Wissenschaft, nämlich jenem einer Einheitswissenschaft mit einer einheitlichen, mathematisch orientierten Methode unter besonderer Berücksichtigung der Begrenztheit der menschlichen Erkenntniskraft, lässt sich bereits in den *Regulae*¹⁸³, wie dies bei Röd¹⁸⁴ nachzulesen ist, Descartes' philosophisches Programm, in diesem Sinne die Grundlegung seines Systems durch seinen methodischen Zweifel ablesen, wenn es auch nicht explizit gemacht wird. Explizit formuliert Descartes schließlich dieses erst im vierten Teil des *Discours*, in welchem er sich, gewissermaßen nach dem Abbruch der Arbeit an seinen *Regulae*, wie er dies selbst formuliert, nun metaphysischen Fragen¹⁸⁵, die er für unerlässlich hält, deren Vollendung¹⁸⁶ man jedoch erst in *Meditationes* verwirklicht sieht, widmet:

Ich weiß nicht, ob ich Sie mit den ersten Betrachtungen unterhalten soll, die ich hier anstellte; denn sie sind so metaphysisch [...]. Und doch finde ich mich gewissermaßen gezwungen, davon zu reden, damit man beurteilen kann, ob die Grundlagen [die er zuvor in Form der vier Regeln aufgestellt hatte; Anm. v. JS], die ich gewählt habe, fest genug sind.¹⁸⁷

In diesem besagten vierten, sozusagen metaphysischen Teil des *Discours* formuliert er aber nicht nur das metaphysische, weil in reiner Begrifflichkeit verankerte Fundament, in diesem Sinne das *fundamentum inconcussum*, ausgehend vom methodischen Zweifel, sondern auch den Übergang vom Subjekt- zum Substanzbegriff¹⁸⁸, indem er von der

¹⁸³ Descartes schreibt in seiner zweiten Regel: „Und so weisen wir mit diesem Grundsatz alle jene bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück und beschließen, daß ausschließlich vollkommen Erkanntem [...], das nicht bezweifelt werden kann, Vertrauen zu schenken ist.“ Siehe dazu: Descartes, René: *Regulae*. S. 7. Bereits hier nämlich deutet sich jene Evidenzregel an, die er im *Discours* präzisiert. Siehe dazu Fußnote 157 auf Seite 37. in dieser Arbeit.

¹⁸⁴ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 48 und 51f. Dazu schreibt Röd vor allem: „Auch die *Regulae ad directionem ingenii* [Hervorheb. im Original] enthielten schon, wenn auch in wenig ausgesprochener Weise, das Zweifelsprinzip.“, weil Descartes angesichts des Ziels derselben der Klärung der Methode mathematischer Grundregeln „keineswegs eine umfassende Reform des Denkens in die Wege leiten [wollte; Hinzufüg. d. JS]“, sondern eben für die Mathematik und die Wissenschaft geltende Regeln. Siehe dazu: ebd. 51.

¹⁸⁵ Sowohl die Wichtigkeit der Fragen nach Gott und der Seele, in diesem Sinne der metaphysischen Fragen unterstreicht Descartes in seinem Widmungsschreiben an die Sorbonne, die den *Meditationes* vorangestellt ist, als auch die zuvor schon angedeutete Differenz und Trennung von Philosophie und Theologie: „Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß die beiden Fragen nach Gott und der Seele die wichtigsten von denen sind, die eher mit Hilfe der Philosophie als der Theologie zu erörtern sind.“ Siehe dazu: Descartes, René: *Meditationes*. S. XI.

¹⁸⁶ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 52.

¹⁸⁷ Descartes, René: *Discours*. S. 51.

¹⁸⁸ Auf diesen Übergang und dessen Argumentation macht vor allem Joosten aufmerksam. Er weist in seinem Buch darauf hin, dass dieser Übergang auf dem Defizit der „Momentarität“, wie er dies bezeichnet, beruht. Siehe dazu: Joosten, Heiko: *Selbst, Substanz und Subjekt*. S. 38. Defizitär bzw. unzulänglich ist dieser Übergang, da Descartes offensichtlich versucht, aus der logischen Form der momentanen Selbstgewissheit nicht nur eine, ihrem Wesen nach bloß zweifelnde Substanz, sondern eine allgemein

reinen Selbstgewissheit des logischen Subjekts zur *res cogitans* als denkender Substanz übergeht, was im nächsten Teil noch näher zu betrachten sein wird. Dieser besagte Zweifel, der dann zur Selbstgewissheit führt, ist also bereits in den *Regulae* angedeutet, später ebenso in den ersten Teilen des *Discours*¹⁸⁹ beschrieben und schließlich im vierten Teil desselben formuliert:

[...] da ich mich aber damals nur auf die Suche nach der *Wahrheit* [Hervorheb. d. JS] begeben wollte, glaubte ich, ich müsse ganz das Gegenteil tun und all das als völlig falsch verwerfen, wofür ich mir nur den geringsten *Zweifel* [Hervorheb. d. JS] ausdenken könnte, um zu sehen, ob danach nicht irgendeine Überzeugung zurückbliebe, die gänzlich unbezweifelbar wäre.¹⁹⁰

Als zentral können in dieser Textstelle vor allem der Begriff der Wahrheit und jener des Zweifels gesehen werden: Descartes ging es, und dies scheint unbestritten, um die Wahrheit und um unbedingte Gewissheit¹⁹¹, wobei seine Bemühungen schließlich in einer reinen Theorie¹⁹², wie Meyer-Drawe es nennt, mündet, mit der sich eine seither unüberwindbare Trennung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissen und Handeln¹⁹³ vollzogen hat, worin dieselbe gleichsam die „Geburtsstunde“¹⁹⁴ dieses nicht mehr hintergehbaren Fundaments erblickt. An dieser Stelle sei vor allem auch darauf hingewiesen, dass gerade in Descartes' Anspruch auf Wahrheit, die durch das Subjekt gewährleistet sein soll, die Radikalität der Differenz zwischen Cartesianischem und Meyer-Drawes Ansatz bzw. Begriff von Subjektivität zu fußen scheint, da das Cartesianische Ich nicht abgetrennt von dem Zweifelsansatz bzw. von der Wahrheits- und Gewissheitsfrage¹⁹⁵ gedacht¹⁹⁶ und betrachtet werden kann. Im Gegensatz dazu entwirft

denkende Substanz, worunter Descartes auch beispielsweise das Wollen und das Verneinen und Bejahen zählt, abzuleiten. Siehe dazu: vgl. ebd. 38.

¹⁸⁹ Descartes deutet immer wieder die Anfälligkeit des Menschen für Irrtümer an, wie in folgendem Zitat deutlich wird: „Ich weiß, wie wir dem Irrtum ausgeliefert sind in Dingen, die uns betreffen [...]“. Siehe dazu: Descartes, René: *Discours*. S. 7.

¹⁹⁰ Ebd. S. 53.

¹⁹¹ Vgl. Röd, Wolfgang: *Descartes*. S. 49.

¹⁹² Vgl. Meyer-Drawe, Käte: *Der blinde Fleck des „ego cogito“*. S. 127.

¹⁹³ Vgl. ebd. S. 128.

¹⁹⁴ Ebd. S. 128.

¹⁹⁵ Es lässt sich zwischen zwei verschiedenen Arten von Wahrheit sprechen, von welchen einer als Gewissheit bezeichnet werden kann, der als subjektive Evidenz zu gelten hat, und der andere als Wahrheit unter den Vorzeichen objektiver Gültigkeit fungieren kann, wobei Descartes, Röd zufolge, darauf abzielt, diese beiden in einem vollen Wahrheitsbegriff zusammenzuführen. Siehe dazu: vgl. Röd, Wolfgang: *Descartes*. S. 114.

¹⁹⁶ Auf diesen Sachverhalt weist vor allem Hotz hin, wenn er über die *res cogitans* schreibt, dass das sich Einbilden zwar ihr inhärent sei, aber die Seele nicht als *res imaginans* aufgefasst werden kann, da sie dann von Körpern abhängig sei und, was nun das entscheidende für den hier ausgeführten Zusammenhang ist, „weil die cartesische Auffassung der Seele [d.h. der *res cogitans* als Innerlichkeit; Anm. v. JS] nicht

Meyer-Drawe kein für die Frage nach der Wahrheit bedeutsames, sondern ein leiblich-existenzielles Subjekt¹⁹⁷, das es vor allem in seinen konkreten Lebensvollzügen und nicht abgetrennt von seiner Leiblichkeit zu erfassen gilt, was noch später zu zeigen sein wird. Dennoch sei hier mit ersten Worten mit aller Deutlichkeit auf diese Wurzel der Differenz der beiden Ansätze hingewiesen, die sich ja auch im Titel der hier vorgelegten Arbeit wiederfindet.

Diese Wahrheit, die Descartes immer wieder im Blick hat, scheint also erst durch ein Fundament gewährleistet, dessen man nur durch den Zweifel¹⁹⁸, der sich zunächst stufenweise¹⁹⁹ vollzieht und später selbst aufhebt, habhaft werden kann. Die Formulierung dieses Fundaments, das nicht nur unbezweifelbar gewiss, sondern auch wahr im Sinne objektiver Gültigkeit ist²⁰⁰, ist ebenso im *Discours* zu finden:

Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit: »ich denke, also bin ich« [je pense, donc je suis im franz. Originaltext; Anm. v. JS] so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken *als ersten Grundsatz der Philosophie* [Hervorheb. d. JS], die ich suchte, ansetzen könnte.²⁰¹

Neben dieser so berühmten Wendung des *Ich denke, also bin ich*, die diese Selbstgewissheit in Worte fassen soll, möchte ich nun aber auch die in der ersten Meditation formulierte Reflexivität, die darüber hinaus noch stärker jenen Aspekt betont,

losgelöst vom Zweifelsansatz verstanden werden darf“. Siehe dazu: Hotz, Werner: Descartes‘ Beitrag zur Psychologie. S. 61.

¹⁹⁷ Diesen Sachverhalt formuliert Meyer-Drawe gewissermaßen in der negativen Wendung einer Kritik, hinter der sich ihr eigener Begriff von Subjektivität schon ansatzweise vermuten lässt: „Es geht Descartes um das Bewußtsein des Gehens oder anderer Vollzüge, nicht um die konkret leiblich-sinnlichen Akte selbst.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Der blinde Fleck des „ego cogito“. S. 129.

¹⁹⁸ Dieser Zweifel erfüllt nach Röd zunächst für Descartes eine korrektive Funktion, nämlich insofern, als dass er den im bisherigen Leben angehäuften Vorurteilen entgegenhalten solle, wobei diese wiederum in einer selektiven Funktion mündet, die sich dadurch auszeichnet, dass nur die Urteile akzeptiert und damit selektiv herangezogen werden, die auch gewiss erscheinen. Siehe dazu: vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 48f. Dieser zunächst korrektive und selektive Zweifel wird jedoch später, und das ist das Entscheidende, zum systematischen, da er dann „zur Methode der Gewinnung des ersten Prinzips“ herangezogen wird. Siehe dazu: ebd. S. 52. Mit Gamm ist auch von einem „methodisch angestregten Abstraktionsprozess“, der eben jene selektive Funktion des Zweifels sehr gut zum Ausdruck zu bringen scheint, zu sprechen. Siehe dazu: Gamm, Gerhard: Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche. Berlin, Wien 2002. S. 11.

¹⁹⁹ Ich möchte an dieser Stelle mit Röd darauf hinweisen, dass man von verschiedenen „*Stufen des Zweifels* [Hervorheb. im Original]“ sprechen kann. Siehe dazu: Röd, Wolfgang: Descartes. S. 53. Diese Stufen lassen sich wiederum nach Wladika als vier Zweifelsargumente, nämlich der Sinnestäuschung, des Wahnsinns, des Traumes und des Genius malignus bezeichnen. Siehe dazu in einer Fußnote bei: vgl. Wladika, Michael: Breite des Ichs. Systematische Studien zu Descartes. Würzburg 2007. S. 190.

²⁰⁰ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 76.

²⁰¹ Descartes, René: Discours. S. 53.

welcher in besonderer Weise das Problem umreißt, welches mit Joosten²⁰² als von Descartes nicht erkannte und deshalb ungenügende oder überhaupt mangelnde Differenz zwischen empirischer bzw. existenzieller und logischer bzw. logisch notwendiger Unbezweifelbarkeit begriffen werden kann, wie dies auch Gamm²⁰³ auseinandersetzt, anführen:

Nun, wenn er [ein höchst mächtiger und verschlagener Betrüger d.h. ein *genius malignus*; Anm. v. JS] mich täuscht, so ist es unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, so viel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, *solange* [Hervorheb. d. JS] ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich [...] zu dem Beschluß, daß dieser Satz: »Ich bin, ich existiere«, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, *notwendig wahr* [Hervorheb. d. JS] ist.²⁰⁴

Descartes begibt sich somit in das Problem von einer, sozusagen empirischen Tatsache, nämlich jener eines Vollzug des Denkens bzw. Zweifelns, auf eine logisch-notwendige und wahre Aussage zu schließen. Trotz allem scheint nun für Descartes ein Fundament gefunden, auf welchem alle anderen Erkenntnisse fußen können sollen. Neben dem Problem der mangelnden Differenz zwischen empirischem und logischem Subjekt, kommt es in einem nächsten Schritt allerdings zu einem Problem, das schließlich viel weitreichendere Folgen hat, aus jenem heraus jedoch entstanden ist und zudem als jener archimedische Punkt in Meyer-Drawes Überlegungen gelten kann, an welchem sich ihre Kritik entzündet und an welchem man ansetzen könnte, um ihren Begriff von Subjektivität aufzubauen: der Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*. Wie sich dieser Schritt von der Selbstgewissheit zum Substanzen-Dualismus vollzieht und zum Problem heranwächst, soll im folgenden Kapitel beschrieben werden.

²⁰² Vgl. Joosten, Heiko: *Selbst, Substanz und Subjekt*. S. 34.

²⁰³ Gamm formuliert dieses Problem der cartesianischen Selbstgewissheit als eines ersten Prinzips sehr treffend: „Das cartesianische Paradigma des neuzeitlichen Ichs vereinigt auf undurchsichtige und vorschnelle Weise die individualitätslose Struktur eines reinen [*logischen*; Anm. v. JS] Subjekts mit der *empirischen Einzelheit* [Hervorheb. d. JS] eines konkreten Menschen.“ Siehe dazu: Gamm, Gerhard: *Wahrheit als Differenz*. S. 15.

²⁰⁴ Descartes, René: *Meditationes*. S. 18.

2.1.3. Der Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* als metaphysisches Resultat einer Erkenntnistheorie – Annäherung an ein folgenreiches Problem

Es stellt sich also in der Folge die Frage, wie sich ein Substanzen-Dualismus Cartesianischer Prägung konstituieren konnte, welche Folgen er zeitigt und worin schließlich die Kritikpunkte bestehen, derer sich Meyer-Drawe bedient.

Nicht unbedingt die Tatsache, dass Descartes das „Je pense, donc je suis“²⁰⁵ oder das „ich bin, ich existiere“²⁰⁶ zum ersten Satz seiner Philosophie und damit einer Erkenntnistheorie erhebt, ist der Punkt, an dem man mit seiner Theorie brechen könnte, gleichwohl diese ebenso Schwierigkeiten in sich birgt, auf welche bereits verwiesen wurde und die hier nicht im Detail auseinandergesetzt werden können. Erst mit der Frage nach der Bestimmung dieses selbstgewissen Ich, der er sich schließlich in seiner zweiten Meditation stellt, wird dieselbe zum Problem. Er bestimmt sich als Subjekt mit dem Attribut des Denkens: „Ich bin also genau nur ein denkendes *Ding* [Hervorheb. d. JS] (*res cogitans*) [...]“²⁰⁷, womit nicht nur der Dualismus von Denken und Körper bzw. materialer Welt aufbricht, da er sich dadurch von seiner materialen Beschaffenheit nicht nur gedanklich, sondern existenziell und damit real differenziert²⁰⁸, sondern er auch von einem Subjektbegriff zu einem Substanzbegriff²⁰⁹ übergeht, was ihm, Röd²¹⁰ zufolge, den Vorwurf einbrachte, dass er durch die Bestimmung der *res cogitans* als Seele dieses Ich unerlaubterweise verdinglicht haben würde. Die Substantialität ist laut Schäfer²¹¹ jedoch unmittelbar mit dem *Cogito* selbst gegeben, da das Denken als Eigenschaft, in diesem

²⁰⁵ Descartes, René: Discours. S. 52.

²⁰⁶ Descartes, René: Meditationes. S. 20.

²⁰⁷ Ebd. S. 20.

²⁰⁸ Indem er sich selbst nur als denkend, nicht aber als ausgedehnt oder sonst körperlich-materiell bestimmt und er Denken, d.h. *res cogitans* im Gegensatz zur *res extensa* als selbstgewiss, dadurch nicht zu täuschen und nicht ausgedehnt, also nicht wahrnehmbar oder sinnlich beschreibbar, wie Hotz diese Eigenschaften des Denkens umschreibt, bestimmt, nimmt er eine Differenzierung in zwei Substanzen in Kauf. Siehe dazu: vgl. Hotz, Werner: Descartes' Beitrag zur Psychologie. S. 25f. Hotz betont auch, dass sich Descartes' Mensch nur als Kompositum zweier Teile verstehen lässt, was damit zu tun hat, dass es Descartes nicht um die Aufstellung einer Anthropologie, sondern um die Frage nach der Wahrheit ging. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 57f.

²⁰⁹ Es sei erwähnt, dass Joosten von einer „eigentümlichen Mischung beider Grundbegriffe“ spricht. Siehe dazu: Joosten, Heiko: Selbst, Substanz und Subjekt. S. 17.

²¹⁰ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 95.

²¹¹ Vgl. Schäfer, Rainer: Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' *cogito*. Würzburg 2006. S. 46f.

Sinne als Akzidenz, in dem zu Beginn dieser Arbeit angedeuteten Sinn²¹², verstanden wird, welche nicht für sich, sondern nur an einer Substanz, aber somit auch nicht einfach an bzw. aus Nichts²¹³ bestehen kann. Die Begründung der Substantialität als einer dem *Cogito* inhärierenden Idee wird mit Schäfer²¹⁴ durch die Rede von den *ideae innatae* geleistet, insofern, als dass es Ideen gibt, die angeboren sind, die, wie Perler dies betont, allgemein formuliert, „durch das Erfassen abstrakter Objekte (z.B. Wahrheit, Ding, Gedanke [Schäfer nennt eben auch Denken und Substanz; Anm. v. JS]) gebildet werden“²¹⁵ und als Fähigkeiten aktualisiert²¹⁶ werden, so dass Substanz schon immer, ich nenne es hier einmal: *mitgedacht* ist, wenn man *ist* und *denkt*. Der Ursprung, nicht aber unmittelbare Ursache solcher angeborener Ideen²¹⁷ ist Gott, da dieser gewissermaßen für das Bestehen dieser Fähigkeiten bzw. Bedingungen gesorgt hat, diese aber erst durch den Menschen selbst verwirklicht²¹⁸ werden. Da Gott es des Weiteren nicht gewollt haben kann, dass wir alles, was wir klar und deutlich erkennen, worunter eben auch diese angeborenen Ideen fallen, falsch sei²¹⁹, weil sonst die Vollkommenheit Gottes²²⁰ in Frage

²¹² Hierzu siehe die Ausführungen auf den Seiten 20-22 in dieser Arbeit.

²¹³ Schäfer wie Hotz betonen den Grundsatz, auf welchem die Argumentationsstruktur des Ich als res cogitans und somit als Substanz aufbaut: *ex nihilo nihil fit* – aus Nichts kann nichts werden. Siehe dazu: vgl. Schäfer, Rainer: Zweifel und Sein. S. 47., sowie vgl. Hotz, Werner: Descartes‘ Beitrag zur Psychologie. S. 68. Descartes zieht diesen in der Antwort auf die zweiten Einwände heran: „Daß nämlich nichts in der Wirkung ist, was nicht entweder in ähnlicher oder in eminenter Weise irgendwie zuvor in der Ursache vorhanden gewesen ist, das ist ein Grundbegriff (prima notio), wie wir keinen klareren haben können, und der gemeine Satz: »Aus nichts wird nichts« (a nihilo nihil fit) ist von ihm nicht verschieden.“ Siehe dazu: Descartes, René: Meditationes. S. 122f.

²¹⁴ Vgl. Schäfer, Rainer: Zweifel und Sein. S. 55f.

²¹⁵ Perler, Dominik: Repräsentation bei Descartes. In: Philosophische Abhandlungen. Bd. 68. Frankfurt am Main 1996. S. 43.

²¹⁶ Vgl. ebd. 44. Genauer gesagt, geht es hier nicht mehr nur um die Fähigkeit, sondern um den Akt selbst, d.h. Wahrheit oder Substanz ist immer schon vollzogen, wenn wir es mit ihr zu tun haben.

²¹⁷ Hier sei betont, dass Perler zunächst die Ideen und später noch weiter die angeborenen Ideen differenziert, was an dieser Stelle ausbleiben muss, da es bei weitem den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Für die nähere Differenzierung der Ideen in angeborene, erworbene und selbst gemachte siehe: vgl. Perler, Dominik: Repräsentation bei Descartes. S. 43. Zur Differenzierung der angeborenen Ideen in allgemeine und spezielle Dispositionen und in auf ganz bestimmte Objekte gerichtete angeborene Ideen siehe: vgl. ebd. 161f.

²¹⁸ Hotz umschreibt dies, wie folgt: „Eine idea ist eine idea von etwas. Sie hat dementsprechend innerhalb dem cartesischen Denken ein Urbild [...], das heisst eine Ursache, die den ganzen Sachgehalt [...] formaliter [...] enthält, der in der idea nur objektive [...] ist.“ Siehe dazu: Hotz, Werner: Descartes‘ Beitrag zur Psychologie. S. 67.

²¹⁹ Descartes schreibt dazu: „[...] weil Gott kein Betrüger ist und weil es darum nicht möglich ist, daß sich irgendeine Falschheit in meinen Meinungen findet, ohne daß er mir auch die Fähigkeit verliehen hätte, sie zu berichtigen [...]“. Siehe dazu: Descartes, René: Meditationes. S. 69.

²²⁰ Daraus, dass man als durch den Zweifel unvollkommenes Wesen die Idee eines vollkommenen Wesens in sich trägt, lässt sich nach Descartes schließen, dass es einen Gott gibt, der diese Idee in uns gelegt hat, da wir sie anderwärtig nicht besitzen könnten. Siehe dazu: vgl. Joosten, Heiko: Selbst, Substanz und Subjekt. S. 27.

gestellt wäre, so ist auch die Grundlage für die Wahrnehmung und Erkenntnis der äußeren Welt geschaffen, indem Gott²²¹ die Bürgschaft für Entsprechung bzw. Korrelation, wie es Perler²²² bezeichnet, zwischen innerer Vorstellung und äußerer Wirklichkeit übernimmt.

Zu betonen ist hier zugleich auch, dass sich Descartes' Dualismus bereits mit seinem Zweifel anbahnt, da er versucht, alles als falsch anzunehmen, woran sich zweifeln lässt,²²³ sodass er aufgrund dessen, dass die Sinne sehr täuschungsanfällig²²⁴ sind, schon hier von der durch die Sinne vermittelten äußeren Welt absieht, was sich letzten Endes in dem Ich als letzter Gewissheit²²⁵, jedoch nur als jener einer inneren Welt²²⁶, radikalisiert. Indem er also die Differenz²²⁷ zwischen zu bezweifelnder äußeren Welt und unbezweifelbarem Ich trifft, nährt er in einem ersten Schritt den Boden und ebnet den Weg für einen Dualismus, der nicht mehr rückgängig zu machen ist, insofern als dass dieses Ich, aufgefasst als *res cogitans* von Grund auf, d.h. als real verschieden von der täuschungsbehafteten, sinnlich wahrnehmbaren, weil körperlich-ausgedehnten Welt²²⁸ betrachtet werden muss, was gerade das Resultat dieses Zweifels darstellt. Die Bestimmung des Ich als *res cogitans*

²²¹ Joosten bezeichnet diesen Gottesbeweis als den „metaphysischen Brückenschlag zwischen Denken und gedachtem Gegenstand“. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 43.

²²² Vgl. Perler, Dominik: Repräsentation bei Descartes. S. 154.

²²³ Vgl. Descartes, René: Meditationes. S. 17.

²²⁴ Vgl. Descartes, René: Discours. S. 53.

²²⁵ Erwähnenswert und für die Descartes-Rezeption sicherlich nicht unerheblich ist hier, dass sich Descartes schließlich, wenn es beispielsweise um die Frage geht, wie einerseits Vorstellungen von äußeren Dingen durch die Einbildungskraft oder andererseits gar wie Empfinden entstehen kann, vor das Problem gestellt sieht, wie er in Bezug auf die Vorstellungen von einer prinzipiell reinen Innerlichkeit, welche erkenntnisfundierend ist, zu denselben gelangt, die ja eigentlich von der äußeren Welt herrühren. Siehe dazu: vgl. Perler, Dominik: Repräsentation bei Descartes. S. 2. Zweitens stellt sich in Bezug auf die Empfindung die Frage, welchem Teil sie nun zugehört, der *res cogitans* oder der *res extensa*, da sie einerseits eben auf die Wahrnehmung der äußeren Welt zurückzuführen ist, die nicht gewiss und somit nicht *res cogitans*, sondern *res extensa* sein muss und andererseits *res cogitans* ist, weil wir auch im Traum Empfindungen haben, die nicht von der äußeren Welt abhängen. Siehe dazu: vgl. Hotz, Werner: Descartes' Beitrag zur Psychologie. S. 48. Descartes spricht in diesem Zusammenhang von *ideae innatae*, d.h. von angeborenen Ideen, deren Bürgschaft wiederum, wie ich dies mit Meyer-Drawe schon des Öfteren angedeutet habe, Gott übernimmt. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 52.

²²⁶ Hotz versucht in seinem Buch zu zeigen, dass Descartes' *res cogitans* als „absolute Innerlichkeit“ zu verstehen ist. Siehe dazu: Hotz, Werner: Descartes' Beitrag zur Psychologie. S. 20. Diese absolute Innerlichkeit resultiert aus dem Zweifel an allem, was bezweifelt werden kann, um so die *res cogitans* als von der äußeren Welt, die nun einmal durch die Sinne vermittelt wird, unabhängig zu konzipieren. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 20f.

²²⁷ Vgl. ebd. S. 48.

²²⁸ Descartes bringt dies, wie folgt, zum Ausdruck: „Ich setze also voraus, daß alles, was ich sehe, falsch ist, ich glaube, daß niemals etwas von dem allen existiert hat, was das trügerische Gedächtnis mir darstellt: ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Größe, Bewegung und Ort sind nichts als Chimären.“ Siehe dazu: Descartes, René: Meditationes. S. 17.

bzw. als denkend ist schließlich der zweite Schritt²²⁹ in der Grundlegung seines Systems und zugleich auch Grundlegung des Dualismus. Resultat des Zweifels ist also qua Differenz zwischen zu bezweifelnder ausgedehnter Welt und unbezweifelbarem, selbstgewissem, weil als denkend bestimmtem Ich der Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa*. Eine Realdistinktion²³⁰ liegt deshalb vor, weil Descartes unter der Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes davon ausgeht, dass eine Differenz zwischen der Eigenschaft des Denkens, das einer eigenen Substanz bedarf, welche jedoch ohne ihre Eigenschaft nicht erfasst werden könnte, und der Eigenschaft der Ausdehnung, bei der es sich ebenso verhält, dass sie einer eigenen Substanz bedarf, welche jedoch nicht so erfasst werden kann, wie das Denken, weil es der *res cogitans* nicht innerlich ist, besteht, wobei demnach „keine Substanz zugleich als denkend und als ausgedehnt gedacht werden kann“²³¹, dessen objektive Gültigkeit, d.h. jene der Realdistinktion durch Gott garantiert ist.

Wichtig in Bezug auf diesen Dualismus ist allerdings nicht nur die Bestimmung des Ich als denkend, sondern auch als Seele²³², und als vom Körper und dessen Attribut der Ausdehnung so verschieden, sodass, und dies stellt ein nicht unbeachtliches und bis heute diskutiertes Problem dar, die Frage nach der Interaktion von Körper und Geist aufbricht, die selbst Descartes nur unzureichend zu lösen²³³ vermochte. Diese Probleme der Interaktion stellten sich vor allem dann ein, wenn es um Empfindungen ging, die eine

²²⁹ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 94.

²³⁰ Vgl. ebd. 137f.

²³¹ Ebd. S. 138.

²³² Vgl. Descartes, René: Descartes a Clerselier. [Egmond, juin ou juillet 1646]. In: Ders. Ouvre de Descartes. Correspondence. IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1996. S. 444. Dort schreibt er: „[...] le premier principe est que nostre Ame existe [...]“ Siehe: ebd. S. 444.

²³³ Descartes nahm nicht nur an, dass eine Vermittlung zwischen der Wahrnehmung körperlicher Dinge bis zum Geist über die Zirbeldrüse, die die Spiritus, wie Descartes sie nannte, verteilt, stattfindet. Siehe dazu: vgl. Perler, Dominik: Repräsentation bei Descartes. S. 26f. und 32f. Betont werden sollte auch, dass Descartes keine Abbildtheorie der Wahrnehmung vor Augen hatte, wonach es „im Gehirn ein Abbild des wahrgenommenen Gegenstandes“ geben würde. Siehe dazu: ebd. S. 28. Mit Perler ist davon auszugehen, dass Descartes eine Art Korrelationstheorie im Blick hatte, die auf einer Kausaltheorie aufbaute, nämlich insofern, als dass durch die reale Unterschiedenheit der Substanzen und ihrer Modi keine Verbindung nach mechanischen Gesetzen möglich ist, sondern diese gerade als Korrelation zwischen körperlichem und geistigem Zustand aufgefasst werden muss, dass aber zugleich ein Urheber bzw. ein Ursprung angenommen werden muss, sodass später nicht mehr nur potenziell Fähigkeiten, sondern reell eine Korrelation zwischen Körper und Geist zustande kommen kann. Dieser Ursprung ist Gott. Zur Argumentation dieser These, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann, siehe: vgl. ebd. 146-160.

psychophysische Einheit erforderlich²³⁴ machten, was sich besonders in folgender Äußerung Descartes' zeigt:

Es lehrt mich ferner die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich aufs engste mit ihm [mit dem Körper; Anm. v. JS] verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde.²³⁵

Im Zuge der Überlegungen hinsichtlich einer Trennung zwischen Körper und Geist bzw. einer Interaktion könnte man auch, und diesen Gedanken verfolgt Meyer-Drawe in vielen ihrer Texte²³⁶, darauf aufmerksam machen, dass Descartes einerseits bereits zu Beginn der *Regulae*²³⁷ in Regel 2 auf eine Differenz zwischen Mensch und Tier²³⁸ anspielt, die sich im *Discours*²³⁹ zu einer noch folgenreicheren Wendung ausdehnt, indem er nicht nur die Frage nach einer Differenz zwischen menschlichem und tierischem Wesen und später nach jener zwischen Tier und Maschine, sondern im Anschluss daran nach einem Unterscheidungsmerkmal von Mensch und Maschine²⁴⁰ stellt:

[...] gäbe es dagegen Maschinen, die unseren Leibern ähnelten und unsere Handlungen insoweit nachahmten, wie dies für Maschinen wahrscheinlich [...] möglich ist, so hätten wir immer zwei ganz sichere Mittel [die Sprache und Einsicht; Anm. v. JS] zu der Erkenntnis, daß sie deswegen keineswegs wahre Menschen sind.²⁴¹

In diesem Sinne tritt in dem angeführten Zitat zum einen die deutliche Differenz zwischen Mensch und Maschine zutage, zum anderen, was schließlich im weiteren Text des *Discours* folgt und ich hier nur kurz als Anmerkung angeführt habe, liegt eben diese

²³⁴ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 136.

²³⁵ Descartes, René: Meditationes. S. 69.

²³⁶ Zur Erwähnung der Differenz zwischen Mensch und Maschine bei Meyer-Drawe sei beispielhaft auf zwei ihrer Aufsätze verwiesen: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Humane Kommunikation und elektronischen Schweigen. In: Emundatio rerum humanarum. Erziehung für eine demokratische Gesellschaft. Hrsg. v. Franzjörg Baumgart, Käte Meyer-Drawe u. Bernd Zymek. Frankfurt am Main, Bern, New York 1985. S. 171f., sowie vgl. Meyer-Drawe, Käte: Deus humanus? Bildung unter dem Einfluss moderner Technologien. In: Hilt, Annette/ Nielsen, Cathrin [Hrsg.]: Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink. Freiburg, München 2005. S. 48.

²³⁷ Descartes schreibt Folgendes zur Differenz zwischen Mensch und Tier, um anzuzeigen, dass der Mensch durch Methode Irrtümern auch entgehen kann, was dem Tier, weil es keinen Verstand und keine Freiheit hat, verwehrt bleibt: „Entsteht doch alle Täuschung, die uns widerfahren kann – ich sage uns Menschen, nicht den Tieren [...] –, niemals aus einer verkehrten Ableitung, sondern nur daraus, daß gewisse unzulänglich verstandene [...] Erfahrungen zugrundegelegt oder Urteile auf gut Glück und ohne festen Grund gefällt werden.“ Siehe dazu: Descartes, René: Regulae. S. 11.

²³⁸ Auf diese Differenz weist Gäbe in seiner Einleitung zu den *Regulae* hin. Siehe dazu: vgl. Gäbe, Lüder: Einleitung. S. XXXI.

²³⁹ Zur Differenz zwischen Mensch und Tier siehe vor allem: vgl. Descartes, René: Discours. S. 75ff. AT (Band?) 45-47.

²⁴⁰ Baruzzi hebt hervor, dass Descartes das Wort Maschine zur Kennzeichnung des Tieres verwendet und sogleich zur Trennung zwischen Maschinalem und Menschlichem. Siehe dazu: vgl. Baruzzi, Arno: Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae. München 1973. S. 59.

²⁴¹ Descartes, René: Regulae. S. 93.

Unterscheidung rein in der Unterschiedenheit von *res extensa* und *res cogitans*, insofern als dass sich jene durch die Geistigkeit des Menschen *zeigt*. Diese Geistigkeit, derer die Tiere ermangeln, *zeigt* sich, im Gegensatz zur reinen introspektiven Erkenntnis des durch den Zweifel erschlossenen *ego cogito* bzw. der Seele, durch den äußeren Vorgang des Sprechens. Hotz sieht darin den Versuch Descartes', nicht nur einen Beweis für die Differenz zwischen Körper und Geist, sondern vor allem einen Beweis oder zumindest einen Anhaltspunkt für die vermeintliche Unsterblichkeit der Seele zu finden²⁴². Bemerkenswert und vor allem folgenreich war und ist noch immer die Erwähnung der Maschine und des mechanischen Aspekts, den Descartes gerade nicht bloß in seinen physiologischen Betrachtungen ins Zentrum seiner Überlegungen stellt, sondern die Kausalität²⁴³ und die kausalen Gesetze der Mechanik auch auf die Seele auszuweiten²⁴⁴ versuchte. Sowohl die Mechanisierung der Seele, wie die mechanistische Auffassung des menschlichen Körpers bzw. des Organismus²⁴⁵ brachten ihm heftige Kritik, unter anderen Autoren, auch von Seiten Meyer-Drawes ein, worauf in einem nächsten Schritt einzugehen sein wird.

2.2. Von der Selbstgewissheit zur Rätselhaftigkeit – Das Problem des Dualismus: Die Sicht Käte Meyer-Drawes

In diesem, als Schlussresümee des als erstes Hauptkapitel zu bezeichnenden Teils wird es nun darum gehen, aus der Sicht Meyer-Drawes nochmals jene Aspekte des Cartesianischen Denkens zusammenzufassen, welche in ihren Überlegungen tragend und zentral erscheinen, um im Anschluss daran und in Abgrenzung zu jenen Kritikpunkten eine, Meyer-Drawe eigentümliche Theorie der Subjektivität herauszuarbeiten zu können.

²⁴² Vgl. Hotz, Werner: Descartes' Beitrag zur Psychologie. S. 120f.

²⁴³ Die Frage nach der Kausalität in der cartesianischen Philosophie, deren Verbindungslinien zum scholastischen Denken und den Folgen, beispielsweise in Bezug auf das Mind-Brain- bzw. –Body Problem kann hier nicht näher auseinandergesetzt werden. Die Versuche der Andeutungen in eben diese erwähnten Richtungen bleiben Versuche. Allerdings möchte ich in diesem Zusammenhang auf zwei Werke hinweisen, in welchen eben diese Fragen diskutiert und begründet werden: vgl. Specht, Rainer: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart, Bad Cannstatt 1966., sowie: vgl. Schütt, Hans-Peter: *Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesischen Dualismus*. Heidelberg 1990.

²⁴⁴ Vgl. Röd, Wolfgang: Descartes. S. 142ff.

²⁴⁵ Vgl. Descartes, René: *Über den Menschen* (1632) sowie *Beschreibung des menschlichen Körpers* (1648). Nach der ersten franz. Ausg. von 1664 übers. u. mit einer historischen Einleitung und Anm. versehen v. Karl E. Rothschuh. Heidelberg 1969.

Als Dreh- und Angelpunkt der Überlegungen Meyer-Drawes kann mit Descartes zunächst davon ausgegangen werden, dass er, auf der Suche nach einem letzten Fundament der Erkenntnis, nach einer Basis, auf dessen Grund alle weiteren Erkenntnisse unbedenklich gestellt werden können, diesen Grund im *ego cogito – ego existo*²⁴⁶ gefunden zu haben scheint. Die Frage, die nun in den Raum gestellt werden kann, ist jene nach dem Weg, der hier durch Descartes beschritten wurde und der an dieser Stelle unter das Diktum »von der Selbstgewissheit zur Rätselhaftigkeit« gestellt werden soll. Wie wird dieser Weg entwickelt und wie führt er schließlich zu einem Punkt, an welchem nicht nur die Souveränität des Ichs, des Subjekts aufgegeben werden muss, sondern an dem in der Nicht-Souveränität gerade die Maschine als Spiegel für die Erkenntnis des Menschen²⁴⁷ dient?

2.2.1. Der Mensch-Maschine-Vergleich und seine Konsequenzen für Meyer-Drawe

Zunächst ist davon auszugehen, dass mit Descartes, und dies betont Meyer-Drawe vor allem in ihrem Aufsatz „Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts“²⁴⁸ die neuzeitliche Subjektivitätskonzeption vorbereitet wurde, wobei das Subjekt von Descartes noch den Vorstellungen eines Zugrundeliegenden genüge und erst durch Kant seine Wendung vom „substantialistischen Subjektbegriff“²⁴⁹ hin zu einem „funktionale[n; Änderung d. JS] Subjektkonzept“²⁵⁰ erfuhr. Mehr noch als dieser ganz wesentliche Beitrag zur Subjektivitätskonzeption erscheint Meyer-Drawe²⁵¹ allerdings jene Differenz, die sich durch den cartesianischen Dualismus verschärft zu haben scheint und in der heutigen Zeit

²⁴⁶ Mit Meyer-Drawe wird dieses Ich denke und Ich bin als ein fragwürdiges Zusammentreffen bezeichnet, das jedoch nicht zentral erscheint, wenn man es im Lichte der Frage, was denn Denken überhaupt bedeutet, betrachtet. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe: Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 4, 1993. 41. Jg. Berlin 1993. S. 682. Einen Bezug zu dieser Schrift stellt Meyer-Drawe auch in dem Aufsatz „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes.“ Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S.50.

²⁴⁷ Mit der Erkenntnis des Menschen ist gerade nicht ausschließlich menschliche Erkenntnis, sondern die Selbstdeutungen, Selbstverständnisse und die Selbstgestaltungen des Menschen gemeint, die bei Meyer-Drawe zentral die Frage nach Subjektivität umreißen und in ihren Schriften immer wieder zur Sprache gebracht werden. Es sei hier nur eine genannt: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Der Mensch = imago machinae? S. 102-114.

²⁴⁸ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts. In: Geyer, Paul/ Schmitz-Emans, Monika [Hrsg.]: Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert. Würzburg 2003. S. 44.

²⁴⁹ Ebd. S. 45.

²⁵⁰ Ebd. S. 45.

²⁵¹ Dass sich Meyer-Drawes Interesse verstärkt auf diesen Aspekt in der cartesianischen Philosophie bezieht, wird in ihren Texten, welche im Anschluss noch Erwähnung finden werden, deutlich.

ihren vorläufigen Höhepunkt findet, nämlich jene, welche in der Frage nach der Unterscheidung oder nach einem Vergleich zwischen Mensch und Maschine in Erscheinung tritt. Damit jedoch ein derartiger Vergleich möglich wird, dass man von „Selbstbeschreibungen des Menschen als Maschine“²⁵² sprechen kann und man später, wie Meyer-Drawe dies des Öfteren tut, von einer „Geistmaschine“²⁵³ sprechen kann, muss zunächst so etwas wie Geist als Substanz seine Eigenständigkeit erhalten und zugleich das Diktum der Methode, die Exaktheit und damit Evidenz garantieren soll, postuliert sein. Um diesen Gang in Richtung einer Rede von einer Geistmaschine also vollziehen zu können und die Methodologie allem voran zu stellen, lässt sie²⁵⁴ die Nachzeichnung der Cartesianischen Erkenntnistheorie vor allem in ihrem Aufsatz „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes“²⁵⁵ bei den vier Regeln des *Discours*²⁵⁶, in diesem Sinne also bereits bei einer gewissen, besser: seiner Methodologie beginnen. Ausgehend von diesen Regeln und dem Gehorchen dieser Regeln vermeint Descartes die Wahrheit, so Meyer-Drawe²⁵⁷, im natürlichen Licht der Vernunft und nicht mehr in Gott gefunden zu haben. Dieses natürliche Licht der Vernunft kennzeichnet das neuzeitliche Denken und auch das Selbstverständnis des Menschen als eines sich selbst gewissen und bewussten, also völlig transparenten Ich. Mit diesem Selbstverständnis des Menschen ist allerdings schon der entscheidende Bruch vollzogen, an welchem sich der Mensch nur mehr als geistiges Wesen, als denkende Substanz, in diesem Sinne als *res cogitans* wahrnimmt, besser gesagt *denkt*.

2.2.1.1. Gliedermaschine und „Geistmaschine“²⁵⁸

Jenen Schritt, den Menschen als komplizierte Gliedermaschine zu verstehen, sieht Meyer-Drawe schließlich ebenso mit Descartes vollzogen, indem jener unter Ausblendung des Geistes²⁵⁹, den menschlichen Körper physiologischen Analysen²⁶⁰ und damit der

²⁵² Meyer-Drawe, Käte: Von der Marionette bis zum autopoietischen System. S. 359.

²⁵³ Meyer-Drawe, Käte: Der Mensch = imago machinae? S. 107.

²⁵⁴ Ich möchte hier darauf hinweisen, dass ich die Überlegungen wiederum mit ihrem Aufsatz „Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes“ beginnen, da sie darin zum einen die Philosophie Descartes‘ in einem Kurzaufsatz darstellt, und da zum anderen in ihrer Herangehensweise, d.h. dass sie diesen Aufsatz bei der Erkenntnistheorie beginnen lässt, der Vorrang der Methode bei Descartes sehr deutlich zum Ausdruck gebracht wird.

²⁵⁵ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 51.

²⁵⁶ Vgl. Descartes, René: Discours. S. 31ff.

²⁵⁷ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 52.

²⁵⁸ Ebd. S. 53.

²⁵⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Von der Marionette bis zum autopoietischen System. S. 359.

Wissenschaft als Objekt²⁶¹ zugänglich machte, was nur unter der Voraussetzung eines realen Dualismus von Körper und Geist, so wie ihn Descartes sich vorstellte, möglich wurde. Dies war der erste Schritt in Richtung denkender Maschine: Auf der einen Seite steht der Mensch als denkender und zweifelnder da und ist sich nur in seinem Zweifel seiner gewiss. Es vollzieht sich später eine Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, wonach der menschliche Körper objektiviert der Wissenschaft zugänglich wird.

Der zweite Schritt, wobei man diesen eigentlich am Beginn der cartesianischen Argumentation und auch hier zu Beginn des Abschnitts findet, besteht in der Methode, welche Descartes dem Geist vorschreibt, da sich der Mensch erst an jenem Punkt zur „Geistmaschine“²⁶² wird, an welchem er nach eben jenen Regeln, die Descartes veranschlagt, nach mathematischer und damit exakter Methode²⁶³ verfährt bzw. funktioniert. Die dieser Vorstellung inhärente Sehnsucht nach Exaktheit, die Meyer-Drawe auch in einem anderen Aufsatz mit dem Titel „Humane Kommunikation und elektronischen Schweigen“²⁶⁴ anspricht, wird bei Descartes zum expliziten Programm der Erkenntnis, das bis in die heutige Zeit tief in den Vorstellungen der Menschen verankert²⁶⁵ scheint, wie dies besonders deutlich an folgender durchaus aktuellen Frage in Erscheinung tritt:

Wird gesprochene *Sprache* zu einer Kuriosität angesichts ihrer weitgehenden Substitution durch *mathematische Algorithmen*, die dann endlich das *Exaktheitsideal* einer langen Erkenntnistradition erreichen und die *animalische Dunkelheit* der menschlichen *Vernunft* beseitigen [Hervorhebungen d. JS]?²⁶⁶

Mit dieser Frage sind gleichsam auch genau jene Themenkomplexe angesprochen, mit welchen sich Meyer-Drawe mit Descartes beschäftigt und die an dieser Stelle gerade nicht nur Ausgangs-, sondern besonders Kulminationspunkt in Hinblick auf die Frage

²⁶⁰ Vgl. Descartes, René: Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648). Nach der ersten franz. Ausg. von 1664 übers. u. mit einer historischen Einleitung und Anm. versehen v. Karl E. Rothschuh. Lambert Schneider: Heidelberg 1969.

²⁶¹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das Gehirn – die Wohnstätte des Geistes? Irrwege des Leib-Seele-Dualismus. In: Northoff, Georg [Hrsg.]: Neuropsychiatrie und Neurophilosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich 1997. S. 156.

²⁶² Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 53.

²⁶³ Vgl. ebd. S. 53.

²⁶⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Humane Kommunikation und elektronischen Schweigen. S. 174.

²⁶⁵ Diesen Sachverhalt beschreibt Meyer-Drawe mit den Worten: „Dieses denkende Ding sollte die Naturwissenschaften auf einen Weg [nämlich die Welt als Maschine zu denken; Anm. v. JS] bringen, der bis heute nicht verlassen ist.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 53.

²⁶⁶ Meyer-Drawe, Käte: Humane Kommunikation und elektronischen Schweigen. S. 174.

nach dem Menschen sind, nämlich der Wunsch nach letztgültiger Wahrheit und Erkenntnis, die Descartes in der Mathematik und der Geometrie entdeckt zu haben glaubte, sowie die den Menschen auszeichnende Sprachlichkeit und Einsicht²⁶⁷ und der Bezug zum *Animal*, zum Tier, das bei Descartes neben der Welt als einer *res extensa* zur Maschine avanciert, welche Meyer-Drawe dem Menschen, der schließlich als Schöpfer seiner Maschinen gelten kann, gegenübertreten lässt, nämlich als dessen Spiegel²⁶⁸.

Neben diesen bisher dargelegten Gedanken, hebt Meyer-Drawe auch hervor, dass dieses sich selbst gewisse, Cartesianische Ich, das „ein Regelwerk, das mit der Präzision eines Uhrwerks arbeitet“²⁶⁹ repräsentiert und „nach den Regeln der Methode funktioniert“²⁷⁰, an einen Gott gebunden ist, der einerseits von Descartes erst aus dem Ich heraus bewiesen wird, der aber gleichzeitig als Gewissheit dafür dient, dass jenen Gedanken und Repräsentationen auch tatsächlich etwas in der Wirklichkeit entspricht. Dies tritt vor allem in folgendem Zitat besonders deutlich hervor:

Es geht nicht mehr um eine dem Denken transzendente Gewißheit und Wahrheit *im* [Hervorheb. d. JS] Glauben, sondern um die denkende Vergewisserung der Existenz Gottes als Bürgen einer bedingten Gewißheit der außerhalb der *res cogitans* [Hervorheb. im Original] existierenden Realität.²⁷¹

Gerade dieser Gedanke hat eine besondere Tragweite, nicht in erster Linie mit Blick auf einen Gott, der sich für die Wirklichkeit verbürgt, welcher nur die letzte Konsequenz aus diesem Verfahren ist, sondern da durch diesen, gemeint ist der cartesianische Gedanke, dass es nicht mehr der alltäglichen Erfahrung²⁷², sondern der Anwendung einer Methode²⁷³, deren Vorbild in den Vorstellungen, also im Denken liegt, bedarf, um Wirklichkeit zu erfassen, nach Meyer-Drawe eben die Zweiteilung der Welt erzwungen

²⁶⁷ Vgl. Descartes, René: Discours. S. 93.

²⁶⁸ Diese Spiegelung des Menschen in den durch ihn selbst geschaffenen Maschinen ist nicht nur Thema in der gleichnamigen Monografie „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“, sondern taucht bei Meyer-Drawe immer wieder als zentraler Angel- und Bezugspunkt, vor allem unter dem Begriff der *Konkurrenzbeziehung zwischen Mensch und Maschine* auf. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“ S. 682f. Beispielhaft soll hier nur ein Zitat aus dieser Schrift angeführt werden, welches diesen Sachverhalt betonen soll: „Die Konkurrenz des Menschen mit seinen Maschinen ermöglicht Selbstbetrachtungen auf höchstem Niveau. Die Rätselhaftigkeit des Menschen für sich selbst ist ein altes Problem, das häufig als Frage nach dem Unterschied zwischen dem Menschen und seinen Göttern, aber auch als Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier behandelt wurde. Die neue Gestalt dieser Selbstproblematisierung, [ist; Hinzufüg. d. JS] nämlich die Differenz des Menschen zu seinen Maschinen [...]“. Siehe dazu: ebd. S. 684f.

²⁶⁹ Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 52.

²⁷⁰ Ebd. S. 53.

²⁷¹ Ebd. S. 52.

²⁷² Vgl. ebd. S. 53.

²⁷³ Vgl. ebd. S. 53.

wird, da die „Methode des Descartes [...] nicht nur dazu [diente; Hinzufüg. d. JS], unsere Welt zu erkennen, sondern gleichsam eine zweite Welt zu erschaffen.“²⁷⁴ Durch dieses Erschaffen ist der Mensch also nicht mehr nur Erkenntniswesen, sondern wird zum Schöpferwesen, das in der Beherrschung der Natur²⁷⁵ und in der Erschaffung von Automaten und Maschinen seiner Kraft und Macht Ausdruck zu verleihen scheint. An diesem Punkt scheinen auch ein paar Ausführungen zum Thema der Natur- und Weltbeherrschung, welches Meyer-Drawe ebenso im Blick hat, notwendig.

2.2.1.2. Der Mensch in Opposition von Welt und als Erschaffer von Maschinen

Wie schon angedeutet wurde, wird der Mensch, auch ganz im Sinne von Descartes, zum Beherrscher der Natur. Wie aber kommt es dazu, dass Meyer-Drawe mit diesem Gedanken zugleich eine Erschaffung von Welt im Blick hat? Der Dualismus, den Descartes aufstellte und der vor allem aus diesem nun folgenden Grund so zentral für die Auseinandersetzung mit Meyer-Drawes Überlegungen zu Descartes erschien, evoziert nicht nur eine Spaltung des Menschen in Geist- und Gliedermaschine, sondern er spaltet diese *res cogitans*, diesen Geist von der Wirklichkeit ab, da sie ihre Herkunft aus der Welt vergisst²⁷⁶, weil sie sich der Klarheit und Exaktheit der Methode verschrieben hat, welche im Cartesianischen Denken Vorrang vor den Phänomenen und damit den weltlichen Erscheinungen besitzt. Meyer-Drawe umschreibt dies, wie folgt:

Beobachtungen haben nicht länger ihren Ursprung allein in den Sachen selbst [in den Phänomenen; Anm. v. JS]. Es geht vielmehr darum, selbst in Dinge Ordnung zu bringen die natürlicherweise nicht aufeinanderfolgen [Descartes zit. n. Meyer-Drawe; anm. v. JS]. [...] Ordnungen werden von nun an vor allem mit Hilfe von Mathematik und Physik erfunden und nicht von den erscheinenden Dingen als *rationes rerum* [Hervorheb. Im Original] abgelesen. Die Wirklichkeit hat zu gehorchen.²⁷⁷

Damit wird also nicht nur Ordnung in die Dinge gebracht, es wird gleichsam Wirklichkeit konstruiert, geschaffen. Der Mensch schafft sich eine neue Realität, greift aber auch in die

²⁷⁴ Ebd. S. 53.

²⁷⁵ Die Beherrschung der Natur wird bei Descartes mit den Worten des „*maître et possesseur de la nature*“ umschrieben. Siehe dazu: Descartes, René: Discours. S. 101. Aber auch Meyer-Drawe greift diesen Gedanken auf und sieht darin den Naturwissenschaftler, der durch sein technisches Wissen nicht nur über die Erkenntnis der Natur, sondern gleichsam über ihre Erschaffung verfügt und dadurch die Welt zu einer Maschine, zu einer Hervorbringung des Menschen macht. Siehe dazu: Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 53.

²⁷⁶ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: *Deus humanus?* S. 48.

²⁷⁷ Meyer-Drawe, Käte: *Der Mensch = imago machinae?* S. 104f.

Natur und in die Wirklichkeit ein, indem er sich Maschinen schafft, indem er sich also selbst reproduziert. Meyer-Drawe sieht in den Maschinen und in der Technik „Reproduktionsmechanismen“²⁷⁸, die zwar von Descartes noch nicht gesehen werden konnten, sieht aber den Ursprung derselben bzw. der Selbstdeutungen des Menschen als Maschine in dem Cartesianischen Gedankenexperiment des Mensch-Maschine-Vergleichs. Damit einher geht der Gedanke nach der Ersetzbarkeit des Menschen durch Maschinen²⁷⁹, da Maschinen dem Menschen näher kommen als die Tiere jenem, da man auf diese auch die geistigen Fähigkeiten übertragen²⁸⁰ kann. Genau an diesem Punkt tritt er in Konkurrenz zu seinen Maschinen.

2.2.2. Das Problem der Interaktion zwischen Körper und Geist als Problem der Differenz zwischen gedachter (Descartes) und wahrgenommener (Meyer-Drawe) Erfahrung und Resultat der Methode

In der Auffassung des Menschen als eines reinen Erkenntniswesens, und das ist wohl einer der zentralsten und immer wiederkehrenden Kritikpunkte, ist das Zusammenspiel zwischen Leib und Seele, zwischen Körper und Geist, oder wie es auch heißt zwischen Mind und Brain oder Body²⁸¹, nicht mehr einsehbar, weshalb Meyer-Drawe in diesem Zusammenhang sagt: „Erkennen stiftet Dunkelheit.“²⁸² Diese Dunkelheit der Interaktion resultiert aus dem von Descartes aufgestellten Dualismus, der aus einem Gedankenexperiment²⁸³ entstanden ist und sich eigentlich in reinen Begrifflichkeiten

²⁷⁸ Meyer-Drawe: Humane Kommunikation und elektronisches Schweigen. S. 172.

²⁷⁹ Vgl. ebd. S. 173.

²⁸⁰ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Von der Marionette bis zum autopoietischen System. S. 360.

²⁸¹ Hier sei darauf hingewiesen, dass Meyer-Drawe in ihrem Aufsatz „Das Gehirn – die Wohnstätte des Geistes?“ zwischen der Differenz von Leib und Seele und jener, erst durch Descartes hervorgerufenen Unterscheidung zwischen Körper und Geist differenziert: „Durch die Unterscheidung von einer denkenden und einer ausgedehnten Substanz wird das Leib-Seele-Problem umformuliert zu einem Körper-Geist-Problem.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Das Gehirn – die Wohnstätte des Geistes? S. 156. Diese, ich nenne es an dieser Stelle Verschiebung vollzieht sich vor allem dadurch, dass, was zuvor schon ausgeführt wurde, dass Descartes von einem Subjektbegriff zu einem Substanzbegriff übergeht und die Seele dadurch zum einen vom Körper losgekettet wurde und als eigenständige Substanz besteht, zum anderen ihr genau aufgrund ihrer Loskettung vom Körper nicht mehr der Status einer vegetativen Seele, wie sie noch bei Aristoteles nachzulesen ist, besitzt, sondern sich nur mehr im Medium des Denkens zeigt. Zum Begriff der vegetativen Seele bei Aristoteles siehe: Aristoteles: De Anima. In: Ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 6. Vorlesung über die Natur. übers. v. Hans Günter Zekl. Über die Seele. nach der Übers. v. Willy Theiler bearb. v. Horst Seidl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Felix Meiner: Hamburg 1995. 412a-413a.

²⁸² Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. S. 56.

²⁸³ Das Gedankenexperiment, welches hier wiederum zur Sprache kommt ist, jene, dass die res extensa als Maschine gedacht wird. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 56.

bewegt, wobei sich gerade dieses Problem, verbleibt man in diesem Denken, immer wieder als unlösbar²⁸⁴ darstellt. Diese Unlösbarkeit besteht im und vor allem durch das Denken. Die treffende Formulierung dessen liefert Meyer-Drawe selbst:

Oft sprechen wir über sinnliche Erfahrungen, indem wir sagen, was wir von ihnen *denken*. Unbemerkt wird eine wahrgenommene Welt umgebildet in eine bloß *gedachte* [Hervorheb. d. JS].²⁸⁵

Wir sprechen in Kategorien des Denkens und lassen dadurch das Wahrgenommene dunkel werden und verstellen uns damit zugleich den Blick auf die Erfahrung des Wahrnehmens und der Interaktion zwischen Körper und Geist, da mit Descartes Wahrnehmung gewissermaßen *gedachte* Wahrnehmung sein müsste. Meyer-Drawe bemerkt allerdings an dieser²⁸⁶ Stelle, dass Descartes sehr wohl ein Gespür für dieses Problem hatte, es jedoch, wie zuvor bereits erwähnt wurde, nicht zu lösen vermochte und es auch bis heute als vieldiskutiertes im Raume philosophischer und auch neurowissenschaftlicher Diskussionen steht.

Zu guter Letzt sollte auch darauf verwiesen werden, dass Meyer-Drawe die These vertritt, den Dualismus von Leib und Seele und auch alle anderen Dualismen, wie jene von Subjekt und Objekt und weitere, nicht zu verschweigen oder von diesen abzusehen, sondern sich dem dualistischen Denken sogar zu stellen und so zu Lösungsansätzen zu gelangen:

Eine geeignete Problematisierungsfigur muß *im Durchgang* [Hervorheb. im Original] durch dualistisches Denken gefunden werden, nicht dadurch, daß man es ignoriert.²⁸⁷

Dieser Durchgang wurde versucht, indem über die Ausführungen zur cartesianischen Philosophie zu den zentralen Stellen in Meyer-Drawes Überlegungen übergegangen wurde, und sollte hier an dieser Stelle nun ausreichend erfolgt sein, um in einem nächsten Schritt auf jene Aspekte des Meyer-Drawe'schen Subjektivitätsbegriffs, die in Abgrenzung zu Descartes und in Anbetracht eben eines Durchgangs durch den Cartesianischen Dualismus, eingehen zu können.

Zusammenfassend und alle relevanten Teile in Erinnerung rufend, sodass im nächsten Kapitel nicht nur der Zusammenhang einhellig, sondern auch an das Gesagte angeknüpft werden kann, sollte gesagt werden, dass in Meyer-Drawes Beschäftigung mit Descartes

²⁸⁴ Vgl. ebd. S. 58.

²⁸⁵ Meyer-Drawe, Käte: Das Gehirn – Wohnstätte des Geistes? S. 157.

²⁸⁶ Vgl. ebd. S. 157.

²⁸⁷ Ebd. S. 156.

und seinem Denken kurz gesagt vor allem folgende Aspekte zum Tragen kommen: Der *Dualismus von res cogitans und res extensa*, der einerseits Körper und Welt als Maschine auffasst, der andererseits aus einer theoretischen *Weltnichtung* resultiert, die Meyer-Drawe als Descartes Irrtum²⁸⁸ bezeichnet, ist Ausgangspunkt und Fundament für die Überlegungen. Auf diesem Fundament aufbauend wird der *Mensch-Maschine-Vergleich* als zentraler Kern sichtbar, dessen Angriffspunkte vor allem darin liegen, die *Maschinendoktrin*, unter welcher der Körper steht, noch deutlicher hervorzuheben, und angesichts der strengen Unterwerfung unter die *Methode*, die den Phänomenen vorrangig ist, die Rede von der *Geistmaschine* hervorzubringen. Unter diesen Voraussetzungen wird der Mensch zum *Schöpfer*, nämlich (s)einer (zweiten) Welt, seiner Maschinen und seiner selbst, um der *Endlichkeit seiner Existenz*, die bereits in einem Exkurs über die Zeit angesprochen wurde, zu entfliehen. Auch wird die *Interaktion von Körper und Geist* fragwürdig und dunkel und kulminiert in der *Rätselhaftigkeit des Denkens* selbst, nicht nur allein angesichts der Frage, „ob Computer denken können“²⁸⁹, sondern vor allem angesichts der Frage, „ob man ohne Körper denken kann“²⁹⁰.

²⁸⁸ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Maschinen als Ebenbild des Menschen. Zu Sonnemanns Technikkritik. In: Klenke, Claus-Volker/ Lehmann, Johann Georg/ Schafstedde, Maria/ Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Warsiz, Peter [Hrsg.]: Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann. Würzburg 1999. S. 271.

²⁸⁹ Meyer-Drawe, Käte: Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“ S. 686.

²⁹⁰ Ebd. S. 686.

Dritter Teil: Subjektivität nach Käte Meyer-Drawe

3. Käte Meyer-Drawe: Konstruktion eines neuen Subjektivitätsverständnisses

Im Anschluss an die bereits angestellten Überlegungen zum Subjektivitätsbegriff, sozusagen in seiner allgemeinsten und abstraktesten Fassung, sowie zur Cartesianischen Philosophie und der Rezeption durch Meyer-Drawe sollen nun in einem zweiten Hauptkapitel Aspekte des Subjektivitätsverständnisses von Meyer-Drawe ausgeführt werden, die sich aus dem bisher Gesagten ableiten und sich gerade in Anknüpfung an den Cartesianischen Dualismus und zugleich in Abgrenzung zu jenem darstellen lassen.

Ich möchte an dieser Stelle zwei verschiedene Aspekte als Ausgangspunkt für dieses Kapitel heranziehen, die einerseits Subjektivität zu fassen versuchen, die andererseits zugleich den Leitfaden der Cartesianischen Philosophie wiederaufnehmen, weiterspinnen und in Zusammenhang mit den Texten Meyer-Drawes gestellt werden sollen.

Der erste Ausgangspunkt soll der Aufsatz mit dem Titel „Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen“²⁹¹ sein, welcher den Einstieg in diesen Teil der Arbeit erleichtern und die vorläufige und noch eher offene Position eines Verständnisses von Subjektivität, die Meyer-Drawe in diesem Text zur Sprache bringt, verdeutlichen soll. In Bezug auf den Aufsatz sollte erwähnt werden, dass es bei seiner Rezeption nicht darum gehen kann, den gesamten Text darzustellen oder zu interpretieren, sondern dass einzelne Gesichtspunkte, die für die Thematik, welche im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch genauer entwickelt und erörtert werden soll, relevant erscheinen, herausgegriffen und expliziert werden sollen. Dies gilt auch für alle weiteren Ausführungen, die im Anschluss noch folgen werden, insofern, als dass nicht jedem in Meyer-Drawes Texten erwähnten Hinweis auf einen Autor nachgegangen werden kann, sondern dass der Fokus vornehmlich auf Descartes und der Maschinenmetapher liegt, sodass später nur mehr sehr beschränkt Ausführungen zu einzelnen Autoren erfolgen soll bzw. können wird.

²⁹¹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen.

Den zweiten Ausgangspunkt stellt die Wiederaufnahme des vorherigen Kapitels dar, welche darin besteht, das Cartesianische Gedankenexperiment nochmals vollständig anzuführen, um schließlich daran anknüpfen und die Deutungen der Meyer-Drawe'schen Überlegungen über die Maschinenmetapher detaillierter und tiefergehend erfassen zu können.

Der zweite Hauptteil dieses Kapitels, der unter den Titel »Maschinen als Spiegelungen des Menschen – Maschinen als Weg der Selbstdeutung des Menschen: ein neues Verständnis von Subjektivität« gestellt werden soll, wird sich schließlich unter besonderer Berücksichtigung der Monografie „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“ der Thematik von Subjektivität als einer Spiegelung des Menschen widmen, die gerade in seinen Maschinen ausdrücklich wird. Damit wird versucht, ein neues Verständnis von Subjektivität nach Meyer-Drawe zu generieren, das nicht mehr in der Gewissheit und Souveränität eines (Cartesianischen und später modernen) Subjekts besteht und sich nicht nur durch diesen Tatbestand, sondern auch durch die *Doppeldeutigkeit*, sowie durch seine *leibliche Existenz* im Kontrast und vor allem in Konkurrenz zu seinen Maschinen zeigt. Welche Rolle diese Maschinenmetapher für das Selbstbild des Menschen hat, wird zu zeigen sein. Die sich eben in dieser ausdrückende *Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit* kann schließlich als Ableitung von den Aspekten der *Leiblichkeit* und der damit verbundenen *Endlichkeit* des Menschen, welche in zweierlei Hinsicht, nämlich mit Blick auf die *Grenzen seiner Erkenntnis* und in Bezug auf die *Zeitlichkeit seiner Existenz* zum Tragen kommt, verstanden werden. Ziel dieses Teils meiner Auseinandersetzung ist nicht nur die Genese einer durch die Maschinenmetapher geprägten Subjektivität, wie sie Meyer-Drawe versteht, sondern vor allem die Offenlegung der Zusammenhänge, die zwischen den von Meyer-Drawe postulierten Aspekten von Subjektivität und des bei Descartes ihren Anfang nehmenden Vergleichs von Mensch und Maschine bestehen.

3.1. Zwei Ausgangspunkte – zwei Seiten eines Themas: Hinführung zur Subjektivität nach Meyer-Drawe

In diesem kurzen Kapitel, das dem Hinleiten zu einem Meyer-Drawe spezifischen Verständnis von Subjektivität dienen soll, wird es zunächst um eine resümierende und abstrakte Darlegung zweier Ausgangspunkte gehen, die in den vorangegangenen Kapiteln »Subjektivität – Eine erste begriffliche Differenzierung und Annäherung an das

Thema«²⁹² und »Käte Meyer-Drawe und René Descartes: Re- und Konstruktion des Substanzen-Dualismus«²⁹³ allgemein erörtert wurden, welche nun ihren spezifischen Charakter durch die explizite Auseinandersetzung mit den Überlegungen Meyer-Drawes erhalten sollen, deren Erweiterung hier expliziert und deren Höhepunkt schließlich im nächsten Kapitel erreicht sein und dargelegt werden soll.

3.1.1. Ausgangspunkt 1: Subjektivität als Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen des Menschen

Mit Meyer-Drawe ist davon auszugehen, dass Subjektivität, ihrem Grundcharakter nach als Selbstdeutung und als Selbstverhältnis zu sehen ist, die sich einerseits als individuell, andererseits als kollektiv darstellt²⁹⁴, obwohl man im Grunde genommen, dies wurde im ersten Kapitel über Subjektivität schon erwähnt, nicht von einer einheitlichen Subjektivitätskonzeption sprechen kann. Dies sei deshalb betont, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, es gäbe oder hätte je einen einheitlichen Begriff von Subjektivität gegeben. Vor allem in ihrer Monografie „Illusionen von Autonomie“²⁹⁵ hebt sie, neben der Betonung in dem Aufsatz über Subjektivität, diesen Sachverhalt deutlich hervor. Dabei geht es ihr explizit um ein eher dynamisches Verständnis²⁹⁶ von Subjektivität, das sich gerade nicht in schon Gesagtem erschöpfen kann und das sich nicht in bereits eingefahrene Strukturen wie in Dualismen von

[...] Subjekt – Objekt [Adorno], Bewusstsein – Leib [Merleau-Ponty], Mensch – Maschine [Lacan] [...], Innen – Außen [Foucault] [...], Original und Wiederholung [Derrida], Autonomie und Heteronomie [...], Passivität und Aktivität [...]²⁹⁷

einfügt, sondern es geht ihr gerade um deren Überwindung „*im Durchgang* [Hervorheb. im Original] durch dualistisches Denken“²⁹⁸.

²⁹² Siehe in dieser Arbeit Seite 12-26.

²⁹³ Siehe in dieser Arbeit Seite 27-57.

²⁹⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 304.

²⁹⁵ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Allmacht und Ohnmacht des Ich. München 2000. S. 20f.

²⁹⁶ Unter einem dynamischen Verständnis, so wie ich es hier formuliert habe, sei, wie Meyer-Drawe dies umschreibt, eine „Pendelbewegung“ und nicht die starre Beibehaltung von Dualismen und einem Entscheid für eine Seite dieser Dualismen zu verstehen. Siehe dazu: ebd. S. 18. Ein Zitat von Meyer-Drawe in Anlehnung an Merleau-Ponty soll diese Dynamik nochmals verdeutlichen: „Eine Neubestimmung von Subjektivität im Sinne einer Überschreitung versetzt alte Begriffe in eine Bewegung, die an die überlieferten Bedeutungen anknüpft, aber ihren überholten Sinn kritisiert [...]“. Siehe dazu: ebd. 61.

²⁹⁷ Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 310.

In dem genannten Aufsatz, der als Grundlage für den ersten Ausgangspunkt dient, beginnt sie ihre Ausführungen mit einer Darstellung der Überlegungen zu Selbstverhältnissen in der Geschichte, sodass sie zunächst bei den Griechen zwei Formen von Selbstverhältnissen²⁹⁹ feststellt, wonach eine die Sorge um die Seele, die andere die Aufforderung zur Selbsterkenntnis³⁰⁰ ist, später Descartes' Suche nach einem und Fund des fundamentum inconcussum in einem sich selbst gewissen Ich³⁰¹ expliziert und schließlich dessen Weiterentwicklung³⁰² durch Kant und die deutschen Idealisten, namentlich Reinhold, Jacobi und Hegel ausführt.

Entscheidend sind dabei folgende Dimensionen von Subjektivität: Einerseits findet Descartes' Reduktion des Menschen auf ein Denkendes besondere Betonung, welche zunächst „zum Zweck einer absolut gewissen Erkenntnis [...] [schließlich; Hinzufüg. d. JS] zu einer intensiven Befassung mit dem eigenen Selbst“³⁰³ führt, insofern, als dass, um dieser Schräglage einer reinen Innerlichkeit letztlich wieder entkommen zu können, andererseits, und dies stellt eine zweite wichtige Dimension dieses Textes dar, eine Anerkennung der „Doppeldeutigkeit menschlicher Subjektivität“³⁰⁴ und die „Anerkennung der Leiblichkeit unserer Existenz“³⁰⁵ von Nöten ist. Dies kann mit Meyer-Drawe als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass sich dieses Selbstverhältnis des Menschen lange Zeit „nach dem Vorbild des Erkennens“³⁰⁶ deutete, was zugleich in eine

²⁹⁸ Meyer-Drawe, Käte: Das Gehirn – die Wohnstätte des Geistes? S. 156.

²⁹⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 304.

³⁰⁰ In dem Aufsatz „Ich ohne Gewähr“ geht Meyer-Drawe näher auf diese beiden Selbstverhältnisse der Griechen ein und bestimmt einerseits die Selbsterkenntnis als „Einsicht in die eigenen menschlichen Grenzen“, die sie von der methodischen Zurückhaltung im neuzeitlichen Sinne abgrenzt, und bestimmt andererseits die Rede von den Selbstverhältnissen als „Sorge um ihr [der Griechen; Anm. v. JS] Selbst“ und „um Verhaltensstile und Haltungen“, die noch nichts mit einer wahrheitsmäßigen Erkenntnis zu tun hatten. Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. Überlegungen zu Selbstbestimmung und Selbstentzug. In: Quadflieg, Dirk [Hrsg.]: Selbst und Selbstverlust. Psychopathologische, neurowissenschaftliche und kulturphilosophische Perspektiven. Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaft der Psyche. Bd. 7. Berlin 2008. S. 30.

³⁰¹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 305.

³⁰² Meyer-Drawe spricht hier davon, dass Kant, genauso wie Descartes, „an der Begründungsleistung des »Ich denke« interessiert war. Siehe dazu: ebd. S. 306. Außerdem, weshalb man hier im weitesten Sinne von einer Weiterentwicklung sprechen kann, spricht sie die Leistung der genannten deutschen Idealisten an, bei welchen von einer „Konzeptualisierung von Subjektivität als *sich wissende* [Hervorheb. d. JS] Selbstbeziehung“ die Rede ist. Siehe dazu: ebd. S. 305.

³⁰³ Ebd. 307.

³⁰⁴ Ebd. 308.

³⁰⁵ Ebd. 307.

³⁰⁶ Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. S. 26.

Sackgasse führte. Um dies zu verdeutlichen, soll folgendes Zitat von Meyer-Drawe in ihrer Rezeption von Mead³⁰⁷ angeführt werden:

Das Subjekt verwirklicht sich als antwortendes Ich. Auch sich selbst begegnet es nur im Modus des Objekts. [...] Das Ich als *I* wird im selben Moment, in dem es sich selbst zuwendet, zum *me* [Hervorheb. im Original].³⁰⁸

Was wird nun darin ausgesagt? Das Subjekt ist also ein Ich, das zugleich Objekt ist. Es *ist* damit in einem *doppelten Sinn*, es ist Subjekt und Objekt. Der bittere Beigeschmack, der sich zumeist in Abgrenzung zu Descartes und seinen Nachfolgern findet, die geglaubt hatten, ein sich selbst gewisses Ich zu finden oder vielmehr gefunden zu haben, ist jener, dass ein Ich, und das ist, was dieses Zitat verdeutlichen soll, das sich selbst finden möchte, sich nur finden kann als Objekt oder als Fremdes, niemals aber als Subjekt oder als Ich. Wenn Meyer-Drawe schließlich davon spricht,

[...] dass sich das Subjekt nur in der Differenz von Subjekt und Objekt sowie als bedingt durch den Entzug der Einheit konstituiert [...] ³⁰⁹,

so ist damit bereits eine der entscheidenden Dimensionen von Subjektivität in den Vordergrund gestellt, nämlich jene, in welcher der „Selbstentzug“³¹⁰ als zentral für die Konstitution eines Subjekts hervorgehoben wird. Zentral ist zugleich auch folgender Satz, welcher diese Doppeldeutigkeit von Subjektivität, in Anlehnung an Foucaults Rede vom Subjekt als einer „empirische-transzendentalen Dublette“³¹¹, hervorhebt und der darüber hinaus den diesen Überlegungen gemeinsamen Grundtenor trifft:

Als *Denker* verleugnet der Mensch seine *Begierden* und seine *Sterblichkeit* [Hervorheb. d. JS].³¹²

Die Verleugnung der Begierden bzw. der Animalität, wie dies Meyer-Drawe mit Nietzsche auch zum Ausdruck bringt³¹³, und seiner Sterblichkeit, welche ich im

³⁰⁷ Meyer-Drawe rezitiert hierbei Meads Buch „Mind, Self, and Society“. Siehe dazu: vgl. Mead, George Herbert: Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago 1948. P. 225.

³⁰⁸ Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. S. 154.

³⁰⁹ Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 307.

³¹⁰ Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. S.25. Zu betonen ist an dieser Stelle, dass der Selbstentzug Fokus dieses genannten Aufsatzes ist, und einerseits Beispiele aus dem alltäglich Leben heranzieht, um gerade diesen Selbstentzug als solchen zu verdeutlichen, wie jenes, dass wir unsere Augen eigentlich nicht Sehen können, gleichwohl wir mit ihnen sehen – sie sind unserem Blick *entzogen*. Siehe dazu: vgl. ebd. 27f.

³¹¹ Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main 1974. S. 384.

³¹² Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 309.

³¹³ Vgl. ebd. S. 309.

Folgenden als zentrale Aspekte der *Leiblichkeit* und der *Zeitlichkeit* bezeichnen und anschließend explizieren werde, spiegelt sich schließlich in seiner *Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit* wider, welche Meyer-Drawe in der Erschaffung von Maschinen aufblitzen sieht. Um die Maschinenthematik und diese besondere Dimension zu verdeutlichen, soll ein zweiter Ausgangspunkt herangezogen werden, welcher das Ziel verfolgt, die Maschinenmetapher des Descartes nochmals in Erinnerung zu rufen und insbesondere den Teil des *Discours* zu zitieren, welcher diese Metapher enthält, sowie darüber hinaus, neben Hinweisen auf Meyer-Drawes Deutungen dieses Gleichnisses und ersten Überlegungen zu den Zusammenhängen hinsichtlich der Maschinenmetapher des Descartes und des Subjektivitätsverständnisses von Meyer-Drawe, einige Verweise auf weitere Autoren zu geben, die ebenso die Maschinen in ihren Blick rückten.

3.1.2. Ausgangspunkt 2: Die Maschinenmetapher des Descartes

An dieser Stelle nun möchte ich zu Descartes zurückkehren und das Gedankenexperiment des Vergleichs von Mensch und Maschine, das Descartes im *Discours* angestellt hatte, nochmals vollständig zitieren, um in einem nächsten und damit den Kulminationspunkt dieser Arbeit darstellenden Kapitel die Schnittpunkte und Zusammenhänge zwischen der Cartesianischen Philosophie, genauer: des Cartesianischen Dualismus, welcher in dem Mensch-Maschine-Vergleich seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint, und dem Subjektivitätsbegriff Meyer-Drawes als Selbstdeutungen und Selbstverhältnisse des Menschen herauszustellen und offenzulegen. Der Grund für jene Vorgehensweise, in einem vorigen Kapitel nur eine verkürzte, hier nun schließlich die vollständige Fassung dieses Zitats anzuführen, ist jener, auf der einen Seite direkt an eben dieses anknüpfen zu können, auf der anderen Seite darin, dass es hier explizit und ausschließlich um die Maschinenmetapher gehen soll, und nicht wie in dem vorhergehenden Kapitel, um den Cartesianischen Dualismus in seiner allgemeineren Form, gleichwohl die Maschinenmetapher ohne den Dualismus nicht verstanden werden kann, was bereits expliziert wurde. Die besagte Stelle ist nun folgende:

Wenn es *Maschinen* mit den Organen und der Gestalt eines Affen oder eines anderen vernunftlosen Tieres gäbe, so hätten wir gar kein Mittel, das uns nur den geringsten Unterschied erkennen ließe zwischen dem Mechanismus dieser Maschinen und dem Lebensprinzip dieser *Tiere*; gäbe es dagegen Maschinen, die unseren Leibern ähnelten und unsere Handlungen insoweit nachahmten, wie dies für Maschinen wahrscheinlich [...] möglich ist, so hätten wir immer zwei ganz sichere Mittel zu der

Erkenntnis, daß sie keineswegs *wahre Menschen* sind. Erstens könnten sie nämlich niemals Worte oder andere *Zeichen* dadurch *gebrauchen*, daß sie sie zusammenstellen, wie wir es tun, um anderen unsere Gedanken bekanntzumachen. [...] Das zweite Mittel ist dies: Sollten diese Maschinen auch manches ebensogut oder vielleicht besser verrichten als irgendeiner von uns, so würden sie doch zweifellos bei vielem anderen versagen, wodurch offen zutage tritt, daß sie nicht aus *Einsicht* handeln, sondern nur zufolge der Einrichtung ihrer Organe. [Hervorheb. d. JS]³¹⁴

Hier vergleicht Descartes zunächst Maschine und Tier und stellt fest, dass sich in ihrem Funktionieren, d.h. in ihren Mechanismen, keine Unterscheidung zwischen den beiden erblicken lassen würde. Dagegen findet er im Vergleich zwischen Mensch und Maschine zwei Differenzierungsmerkmale, die dem Menschen dazu verhelfen, sich von den Maschinen abheben zu können, nämlich die Fähigkeit zur bedeutungsträchtigen Sprache, die nicht nur ausgesprochen sondern auch verstanden werden muss, sowie die Fähigkeit aus Einsicht handeln zu können. Beide Fähigkeiten scheinen nicht bloß darauf zu beruhen, dass sich der Mensch in Descartes' Verständnis als geistiges Wesen *denkt*, sondern insbesondere darauf, dass seinem Tun, d.h. sowohl seiner Sprache, als auch seinen Handlungen Bedeutung bzw. Sinn inhäriert, die bzw. den er hervorbringen und verstehen kann. Damit sei zunächst jener Ansatzpunkt markiert, an welchem mit Meyer-Drawe von einer Subjektivität als Selbstverständnis auszugehen ist. Meyer-Drawes Kritik zeigt sich aber zugleich genau an dieser Stelle, nämlich in dem Sinne, in welchem sich der Mensch vermeint *denkend zu verstehen*, geht der Blick auf die Handlung, nämlich in Bezug auf eine „*Lebensführung*“³¹⁵ oder einen „*Lebensstil*“³¹⁶ verloren, der nicht in Kategorien des Denkens, sondern im Sinne der Dimension der Leiblichkeit zu verstehen ist. Dabei kommt nun schließlich auch jener Aspekt zum Tragen, wonach Meyer-Drawe Subjektivität nicht bloß als Selbstverständnis, sondern als Selbstverhältnis sieht, dessen Kritik in der Annahme einer Selbstbestimmung des Menschen statt in der „Leiblichkeit als Zeugnis ambiguer Lebensführung“³¹⁷ liegt.

Meyer-Drawe betont aber auch Descartes' Anerkennung der Maschinen als Spezialisten, sowie seine Konstitution einer „Problematierungsfigur, die bis heute wirksam ist“³¹⁸,

³¹⁴ Descartes, René: Discours. S. 91f.

³¹⁵ Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. S. 26.

³¹⁶ Ebd. S. 26.

³¹⁷ Meyer-Drawe, Käte: Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts. S. 43.

³¹⁸ Meyer-Drawe, Käte: »Menschen sind Maschinen der Engel« (Jean Paul). In: Jamme, Christoph [Hrsg.]: Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels. Hegeldeutungen. Bd. 2. Hamburg 1996. S. 76. Dieser Aufsatz ist mit geringen Änderungen auch nachzulesen in Meyer-Drawes Monografie „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“. Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 95-113.

nämlich jene, wonach sich die Frage nach dem Sitz der Seele, nach der Interaktion zwischen Körper und Geist und letzten Endes nach dem Leben, wenn sich dieses nicht mehr nur durch Selbstbewegung auszeichnet, stellt³¹⁹. Mit Descartes' Vergleich will sie in gewissem Sinne auch die „Vorgeschichte der Maschinenmetapher“³²⁰, die sie später in Jean Pauls Schrift *Menschen sind Maschinen der Engel* in einer auf die Spitze getriebenen Form wiederfindet, insofern, als dass dieser neben der Welt und dem Körper auch das Verhalten des Menschen in seinem Gedankenexperiment zur Maschine werden lässt, hervorheben.

In Anknüpfung nun an Descartes als Vorgänger und Jean Paul als das Gedankenexperiment der Maschinenmetapher, und damit „die Verdoppelung des Menschen“³²¹ auf seinen Höhepunkt Treibenden, scheint der Mensch, wenn man Meyer-Drawes Gedankengängen schließlich folgt, in seinen Maschinen zweierlei verwirklicht zu sehen: Einerseits erfährt er sich selbst als Schöpfer³²², andererseits sieht er sich selbst verwirklicht, um sein Selbst zu erfassen bzw. erfassen zu können, denn es

[...] entsteht eine paradoxe Struktur³²³: Das Selbst findet sich nur (in Gott), wenn es von sich *absieht* [Hervorheb. d. JS].³²⁴

Möglicherweise ist dieses absehen nicht nur als ein Selbstentzug zu sehen, sondern zugleich als ein Externalisieren des Menschen, als ein Von-sich-Absehen (*ex* verstanden als *von-weg*) und In-anderes-Hineinbringen von Eigenem, was sich gerade in seinen Maschinen zeigen kann und wodurch sich derselbe sehen kann, wie in einem Spiegel.

³¹⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: »Menschen sind Maschinen der Engel« (Jean Paul). S. 76f.

³²⁰ Ebd. S. 72.

³²¹ Meyer-Drawe, Käte: »Menschen sind Maschinen der Engel« (Jean Paul). S. 83.

³²² Darunter ist in seinen groben Zügen die (Sehnsucht nach) Gottebenbildlichkeit zu verstehen. Was diese Rede von der Gottebenbildlichkeit im Detail heißt und welche Aspekte hierunter zu fassen sind, wird im nächsten Kapitel erörtert werden. Dieses Kapitel stellt lediglich den Ausgangspunkt, wie der Titel auch nahezubringen versucht, dar.

³²³ Zwar spricht Meyer-Drawe hier im Kontext der asketischen Lebensführung von einer paradoxalen Struktur, in welcher es darum geht, von sich abzusehen und enthalten zu leben. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. In: Straub, Jürgen/ Renn, Joachim [Hrsg.]: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt, New York 2002. S. 367. Möglicherweise lässt sich das Zitat in diesem Kontext auch in der Form, wie ich sie im Folgenden nahelegen werde und welche auch zum Teil in ihrer Monografie »Menschen im Spiegel ihrer Maschinen«, wenn nicht explizit, so doch zumindest implizit zum Ausdruck kommt, deuten. Der Hintergrund des Zitates ist, das sollte hervorgehoben werden, ein auf die Geschichte des Christentums bezogener: »Vom Selbst muss abgesehen werden, um den Raum für Gottes Erscheinung zu bereiten.« Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. S. 31.

³²⁴ Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 367.

Im Folgenden wird versucht, genau diese These klarer herauszuarbeiten, und ein mit der Maschinenmetapher verknüpftes Verständnis von Subjektivität nach Meyer-Drawe zu erlangen.

3.2. Maschinen als Spiegelungen des Menschen – Maschinen als Weg der Selbstdeutung des Menschen: ein neues Verständnis von Subjektivität

An dieser Stelle, und damit zu Beginn des letzten Kapitels meiner Arbeit, drängt sich nun einerseits die Frage auf, auf welche Weise sich Maschinen als Spiegel des Menschen und somit bei Meyer-Drawe als zentral für das Subjektivitätsverständnis verstehen lassen, in diesem Sinne, wie die beiden zuvor angeführten Ausgangspunkte zusammenzudenken seien. Andererseits stellt sich sogleich auch die noch unmittelbarere Frage nach der Spiegelmetapher, die nicht nur in Meyer-Drawes Monografie „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“, sondern vor allem auch in ihren Aufsätzen³²⁵ immer wieder zum Tragen kommt, wenn es um den Begriff der Subjektivität geht.

In einem ersten Unterkapitel soll es also zunächst darum gehen, die Doppeldeutigkeit von Subjektivität herauszustellen, die in ganz grobem Sinne als Erbe von Descartes' Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, welcher durch eben diese den Dualismus konstituierte, welchen Meyer-Drawe durch die Rede von der Doppeldeutigkeit wieder zu überwinden versucht, und von Kants Menschen als *empirisches* und *intelligibles* Wesen verstanden werden kann. Dabei soll auch die Spiegelmetapher thematisiert werden, die eine Doppelung des Menschen auf ganz besondere Art vornimmt. Mit der Spiegelmetapher soll also die Seite der Doppelung erläutert werden und damit zugleich die eigentümliche Struktur der Doppeldeutigkeit der Subjektivität als Selbstbezug und als „Selbstentzug“³²⁶, wonach sich der der sich spiegelt, nur im Spiegel sieht, aber nicht seinen Leib auf natürlichem Wege betrachten kann, sich selbst also entzogen ist.

³²⁵ Beispielhaft seien hier genannt: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Maschinen als Ebenbild des Menschen. S. 266, wobei hier in Bezug auf Sonnemanns Technikkritik, die Thema dieses Aufsatzes ist, von „modernen Techniken [...] als Spiegel des Menschen“ die Rede ist, oder auch: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 364. Dort spricht sie ebenfalls von Spiegeln: „Weder Spiegel, Selbstportraits noch Fotos und Filme geben uns unser Selbst, ja ihre Tücke besteht gerade darin, dass wir meinen, uns selbst zu sehen, während wir unseren eigenen oder fremden Inszenierungen begegnen [...]“. Einen weiteren Aufsatz, der noch näher zu beleuchten sein wird, trägt die Spiegelmetapher bereits im Titel: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das Ich im Spiegel des Nicht-Ich. In: Bildung und Erziehung. Heft 2, 1993, 46. Jg.

³²⁶ Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. S.25.

Dieser Selbstentzug, der hier als zentrale Konstitutionsbedingung von Subjektivität überhaupt gesehen werden kann, wird im darauffolgenden Kapitel als Anlass dafür genommen, ein Stück weit auch über die Dimension der Leiblichkeit nachzudenken, wobei gleich an dieser Stelle betont sei, dass die Leiblichkeit als Dimension nur angedeutet werden und zugleich auf eine Arbeit von Zusage³²⁷ verwiesen werden soll, die sich dem Thema tiefergehend widmete. Leiblichkeit wird in dieser hier vorliegenden Arbeit in Abgrenzung zum cartesianischen Dualismus betrachtet werden, vor allem aber auch in Hinblick darauf, dass Leiblichkeit, in Rückbezug auf das Kapitel über die Doppeldeutigkeit, als „erweiterte[...] Vernunft“³²⁸ gesehen werden muss, die sich gerade über jegliche Dualismen hinwegzusetzen im Stande ist und diese auf ganz spezifische Weise aufzubrechen vermag. Wie sich dieses Hinwegsetzen darstellt, wird ebenso thematisiert wie „der Unterschied zwischen Leib und Körper“³²⁹, welche in der Differenz zwischen „Leibsein und Körperhaben“³³⁰ in Meyer-Drawes Rezeption Plessners wurzelt, Erwähnung finden wird. Besonders in der Leiblichkeit und in Gegenüberstellung zu den Maschinen, findet sich der Mensch immer wieder mit seiner Endlichkeit konfrontiert, welche als *Zeitlichkeit* in den Blick der Betrachtungen gerückt werden soll.

Gerade aber angesichts der zeitlichen und damit endlichen Verfasstheit des Menschen, tritt er einerseits in Konkurrenz zu seinen Maschinen, begreift oder besser: kann sich aber zugleich andererseits als deren Schöpfer begreifen und sich selbst in seinen Maschinen verwirklichen und gewissermaßen unsterblich machen. Im Mittelpunkt dieser Ausführungen wird also nicht nur die Verknüpfung von der Endlichkeit des Menschen und der Schöpfung von Maschinen stehen, sondern insbesondere der Argumentationsgang³³¹ Meyer-Drawes, wonach sie von den Menschen ausgeht und schließlich zur Gottebenbildlichkeit gelangt, welcher gewissermaßen die Voraussetzung

³²⁷ Vgl. Zusage, Claudia: „Die Rettung des kleinen Endchens der Welt“. Zur Bedeutung der Leiblichkeit im Subjektbegriff bei Käte Meyer-Drawe und dessen Bedeutung für pädagogisches Denken. Wien 2006.

³²⁸ Meyer-Drawe, Käte: Une raison élargie. Phänomenologische Überlegungen zu einer erweiterten Vernunft. In: Knappe, Silvia/ Krohn, Dieter/ Walter, Nora [Hrsg.]: Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson. Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie. Bd. 2. Frankfurt am Main 1996. S. 9.

³²⁹ Meyer-Drawe, Käte: Symbolträchtige Automatismen. Das praktische Wissen des Leibes. In: Schüler 2009. Wissen für Lehrer. Körper. Seelze 1995. S. 10.

³³⁰ Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 370.

³³¹ Diesem Argumentationsgang versuche ich mit Hilfe des Aufsatzes „Entbildung – Einbildung – Bildung“ nachzugehen. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Entbildung – Einbildung – Bildung. Zur Bedeutung der Imago-Die-Lehre für moderne Bildungstheorien. In: Behrens, Rudolf [Hrsg.]: Ordnungen des Imaginären. Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht. Sonderheft des Jahrganges 2002 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg 2002.

dieser ersten Verknüpfung darstellt, nachgezeichnet werden müssen. Dieses Kapitel stellt nicht nur den Abschluss dieser Arbeit, sondern besonders den Kulminationspunkt der Selbstdeutungen und Selbstverhältnisse des Menschen dar, wie sie Meyer-Drawe unter der Maschinenmetapher zu fassen versucht.

3.2.1. Doppeldeutigkeit – Selbstbezug und „Selbstentzug“³³² als Konstitutionsbedingungen von Subjektivität

Wenn von „Zweifältigkeit“³³³, „Zwiespältigkeit“³³⁴, „Doppelaspekt der Existenz“³³⁵ oder gar von einer „widersprüchlichen Existenz“³³⁶ die Rede ist, dann im Kontext der Doppeldeutigkeit des Subjekts. Es stellt sich also die Frage, wodurch sich diese Doppeldeutigkeit auszeichnet und vor allem was überhaupt unter diesem Terminus zu verstehen sei. Diesen beiden Fragen soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden.

Ich möchte zunächst Folgendes festhalten: Zum einen steckt in diesem Terminus der Wortteil *Doppel-*, der anzeigt, dass etwas zweimal, also doppelt vorhanden ist. Dieses *Doppel-* verweist zugleich auf die zuvor schon erwähnte Spiegelmetapher die nicht allein im Kontext der Doppeldeutigkeit eine große Rolle zu spielen scheint, sondern auch und besonders zentral für die Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit ist, die bereits einen Aspekt dieser Doppeldeutigkeit zum Ausdruck bringt.

Zum anderen muss auch der zweite Wortteil berücksichtigt werden, nämlich die – *deutigkeit*, welche den Hinweis auf Subjektivität als Selbstdeutung des Menschen³³⁷ gibt, womit also an den ersten Ausgangspunkt angeknüpft werden kann.

Alle anderen erwähnten Begriffe zeigen vornehmlich einen ganz besonderen Sachverhalt an: Es ist etwas vorhanden, das sich durch eine Doppelung auszeichnet, die nicht einfach ein zweifaches Vorhandensein einer Eigenschaft darstellt, sondern ein Vorhandensein von zwei Begriffen oder Eigenschaften, die durch ihre Widersprüchlichkeit und einen Abgrund, d.h. einen Spalt das konstituieren, dessen Eigenschaften sie sind. Dieses Etwas ist das Subjekt, das sich vor dem Abgrund zwischen seiner selbst als Subjekt und als

³³² Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. S.25.

³³³ Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 367.

³³⁴ Meyer-Drawe, Käte: Une raison élargie. S. 13.

³³⁵ Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 364.

³³⁶ Meyer-Drawe, Käte: „Menschen sind Maschinen der Engel“ (Jean Paul). S. 86.

³³⁷ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelles und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 304.

Objekt, als Souverän und als Untertan, als leibliches und als geistiges Wesen gestellt sieht, über den es gleichwohl nicht einfach hinwegsehen bzw. hinweggehen kann:

Er [der Mensch; Anm. v. JS] verdoppelt sich in einer unerträglichen Spannung zwischen seiner empirischen Existenz und der transzendentalen Funktion seiner selbst als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis.³³⁸

Auch hier können mit Meyer-Drawe die Ausführungen durch einen Blick in die Philosophiegeschichte begonnen werden. Sie stellt zunächst fest, dass diese Doppeldeutigkeit bereits bewusst war, als noch nicht einmal die Rede von einem Subjekt war, nämlich bei Platon³³⁹, der der Seele eine Vorrangstellung gegenüber dem Körper einräumte, indem er diesen insofern als deren Gefängnis beschrieb, als dass die Seele ohne den Körper besser denken kann³⁴⁰. Im Anschluss an die platonische Vorrangstellung der Seele, kommt sie auch auf das frühe Christentum zu sprechen, wobei sie hier davon ausgeht, dass in „Christus [...] die Doppeldeutigkeit unserer Existenz [...] symbolisiert“³⁴¹ ist, insofern, als dass er zum Einen göttlicher Geist, zum Anderen menschlicher Körper ist. Sowohl in dem Text „Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts“³⁴², wie auch in ihrem Aufsatz „Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen“³⁴³, als auch in jenem mit dem Titel „Das exzentrische Selbst“³⁴⁴ geht sie schließlich von Descartes zu Kant als in dessen Tradition stehend über, um einerseits das Voranschreiten eines Dualismus kund zu tun, wenn sie schreibt, dass der „Leib [...] zum Körperautomaten entseelt“³⁴⁵ und dadurch zugleich zum Objekt degradiert wird, um aber andererseits auch die damit verbundene Differenz zwischen empirischem und intelligiblem Subjekt zu betonen, die durch Kant schließlich gegeben war, „der die Zwiefältigkeit unserer Existenz nur zeitweilig zugunsten der

³³⁸ Ebd. S. 306.

³³⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 366., oder auch: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts. S. 46.

³⁴⁰ Platon schreibt in seinem Dialog *Phaidon*: „Und der kann doch jenes am reinsten ausrichten, der am meisten mit dem Gedanken allein zu jeden geht, ohne weder das Gesicht mit anzuwenden beim Denken noch irgendeinen anderen Sinn mit zuzuziehen bei seinem Nachdenken, sondern, sich des reinen Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, soweit wie möglich geschieden von Augen und Ohren und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht Wahrheit und Einsicht erlangen lässt, wenn er mit dabei ist.“ Siehe dazu: Platon: *Phaidon*. In: Ders.: Werke in acht Bänden Platon: Bd. 3: *Phaidon - Symposion - Kratylos*. (unveränderter Nachdruck der Auflage v. 1974). Hrsg. v. Gunther Eigler. 5. unveränd. Aufl. Darmstadt 2005. 65e-66a.

³⁴¹ Meyer-Drawe, Käte: Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts. S. 46.

³⁴² Vgl. ebd. S. 47.

³⁴³ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelles und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 305f.

³⁴⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 368f.

³⁴⁵ Ebd. S. 368.

Konzeptualisierung einer reinen Vernunft Herrschaft in Klammern setzt³⁴⁶. In diesem Sinne kann unter Doppeldeutigkeit zweierlei verstanden werden: Doppeldeutigkeit meint die Differenz zwischen Geist und Körper, aber auch zwischen dem Ich als Subjekt und als Objekt zugleich, welche sich durch Selbstbezüglichkeit, die in der Selbstvergewisserung des *Cogito* des Descartes ihren Anfang nahm und die schließlich bei Fichte das Ende dieser Selbstgewissheit des Ich durch Reflexion erfuhr³⁴⁷, indem er nämlich das Ich schlechthin setzte, konstituieren konnte. Das Ich, das sich selbst erkennen können will, kann sich nur in seiner Differenz erkennen, weil die Erkenntnis seiner selbst bereits etwas voraussetzt, das nicht Gegenstand des Erkennens sein kann:

Das Subjekt, das sich in Frontstellung zu seiner Welt behaupten will, bleibt dieser verbunden und kann nicht in sich selbst an den Grund seiner ersehnten Einheit heranreichen. Man kann auch in Hinblick auf die Folgezeit festhalten, dass sich das Subjekt nur in der Differenz von Subjekt und Objekt sowie als bedingt durch den Entzug der Einheit konstituiert.³⁴⁸

Die Frontstellung, die Meyer-Drawe hier erwähnt, deutet auf Descartes hin, der die *res cogitans*, indem er sie von der *res extensa* real trennte, als das völlige Gegenteil von und damit in Frontstellung zur Welt stellte. Dennoch kommt das Subjekt, das später von Kant, der zwar ebenso noch an der Vernunft bzw. am *Ich denke* als dem obersten Prinzip festhielt, als empirisches und zugleich intelligibles beschrieben wurde, aus eben dieser Welt. In seiner Selbstreflexion schließlich, in der es vermeinte sich selbst als Souverän zu sehen³⁴⁹, spaltet sich dieses Subjekt auf in Ich, d.h. in Subjekt, und in Gegenstand der Erkenntnis, also in Objekt – es *doppelt* sich. Im Zusammenhang mit einer Rede von der Verdoppelung soll nun endlich auch die besagte Spiegelmetapher angesprochen und in die Überlegungen eingeflochten werden.

3.2.1.1. Exkurs: Spiegel und Maschinen als Doppel-gänger

Spiegel haben die ganz besondere Eigenschaft, dass sie das zu verdoppeln vermögen, was sich in ihnen eben spiegelt und zugleich ein Mittel sind, damit sich der Mensch selbst betrachten kann. Der erste Aspekt trifft die Verdoppelung an sich, wodurch man nicht nur im Spiegel, sondern insbesondere auch in den Maschinen Doppelgänger des Menschen

³⁴⁶ Ebd. S. 369.

³⁴⁷ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelles und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. S. 307.

³⁴⁸ Ebd. S. 307.

³⁴⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Das Ich im Spiegel des Nicht-Ich. S. 197.

erblicken kann, wie Meyer-Drawe dies mit Hinweis auf Jean Paul zu verdeutlichen versucht:

Maschinen, Spiegel und andere Doppelgänger zeigen an, daß das Ich nicht nur der Form nach – wie dies Kant gerne sah – sondern auch der Materie nach doppelt vorkommt.³⁵⁰

Der Mensch reproduziert sich selbst in seinen Maschinen, jedoch kopieren diese dann nicht bloß „die körperliche Seite menschlicher Existenz [...] [sondern; Hinzufüg. d. JS] nehmen ihr ihre Hinfälligkeit“³⁵¹ und stellen sich dann als bedrohliche Doppelgänger³⁵², weil so viel besser arbeitend, dar, sodass die ursprüngliche Abgrenzung oder Differenz zwischen Mensch und Maschine, die Descartes noch im Auge hatte, zu einer Konkurrenz wird, die Meyer-Drawe in Jean Pauls Zuspitzung der Maschinenmetapher sieht.

Der zweite Aspekt bezieht sich schließlich auf das Thema der Leiblichkeit: Der Mensch kann sich nur in einem Spiegel vollständig sehen – damit unterstützt der Spiegel „die Illusion der vollständigen Verfügung“³⁵³. Ohne dieses Hilfsmittel wäre ihm beispielsweise der Blick auf seinen Rücken verwehrt – der „Spiegel hat die Funktion eines fremden Blicks“³⁵⁴ aber zugleich „begegnet sich [...] [das Selbst; Anm. v. JS] als anderes“³⁵⁵. Aber dem Menschen bleibt auch im Spiegel ein ganz bestimmter Blick verwehrt: Im Spiegel sieht er nur ein *Was*, ein Objekt, aber kein *Wie*³⁵⁶, um das es beim Erkennen und vor allem bei der Selbsterkenntnis eigentlich geht und die deshalb dem Menschen, also dem Subjekt auch immer entzogen ist.

³⁵⁰ Meyer-Drawe, Käte: „Menschen sind Maschinen der Engel“ (Jean Paul). S. 87.

³⁵¹ Ebd. S. 71.

³⁵² Vgl. ebd. S. 74.

³⁵³ Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. S. 114.

³⁵⁴ Ebd. S. 113.

³⁵⁵ Ebd. S. 112.

³⁵⁶ Meyer-Drawe verdeutlicht den Sachverhalt der Rätselhaftigkeit des Funktionierens der Leistungen des Bewusstseins in Bezug auf das Thema des Vergessens: „Nach wie vor wird man allerdings du Bois-Reymond zustimmen müssen, wenn dieser sagt: Selbst wenn wir »astronomische«, d.h. absolut zweifelsfreie und vollständige Kenntnisse dessen hätten, »was wir innerhalb des Gehirnes vorgeht, so wären wir in bezug auf das Zustandekommen des Bewußtseins nicht um ein Haar breit gefördert« [...] [du Bois-Reymond zit. n. Meyer-Drawe; Anm. v. JS]. Es bleibt ungeklärt, *wie* [Hervorheb. im Original] es zu bestimmten Erinnern und Vergessen kommt.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 149f. Dieses *Wie* spielt insofern eine tragende Rolle, als dass Meyer-Drawe diese Fragestruktur als spezifisch phänomenologische ausweist bzw. verstanden wissen will. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 30.

Genau an dieser Stelle kann nun wieder zur Doppeldeutigkeit selbst zurückgekehrt werden, da sich dieses *Ich*, wie bereits angedeutet wurde³⁵⁷, nur als *s-ich*, nicht aber als Ich erkennen kann, denn sobald es auf sich blickt, ist es nicht mehr Ich. In diesem Sinne ist sich das Subjekt, das einen *Selbstbezug* herstellen will, immer schon entzogen, es konstituiert sich geradezu in diesem bzw. durch diesen Entzug, durch diesen *Selbstentzug*. Dies bezeichnet Meyer-Drawe mit Goldschmidt auch mit der

[...] Qual ein »Sich« *leben* [Hervorheb. d. JS] zu müssen angesichts eines verräterischen Leibes, der unentwegt durch die Blicke und die Sprache der Anderen beschlagnahmt wird [...].³⁵⁸

Vor allem bei diesem Satz liegt die Betonung auf dem Wort *leben*, das sich auch in folgendem Zitat zum Ausdruck bringen lässt und zugleich den Übergang von der Doppeldeutigkeit des Subjekts zu seiner Leiblichkeit, und in diesem Sinne zum nächsten Kapitel markiert:

Wir *leben* unsere existentiellen Fissuren und Brüche, welche uns durchziehen, wie die Bruchlinien eines Kristalls [...] und *denken sie nicht lediglich*. [...] Alle Vollzüge, die uns als leibliche Wesen auszeichnen, sind opak und nicht transparent. Sie sind unzuverlässig, aber auch deshalb kreativ. Unser Augenschein trügt. Uns selbst sind wir im Hören entzogen. An unseren Geruch gewöhnen wir uns. Niemals werden wir uns im Gehen sehen wie die anderen [Hervorheb. d. JS].³⁵⁹

Wenn wir also von einer gelebten Leiblichkeit ausgehen, so kann die Doppeldeutigkeit des Subjekts nicht mehr bloß als gedachte in Erscheinung treten. Auch sollte noch festgehalten werden, dass der Leib schließlich als „Seite unserer widersprüchlichen Existenz [...] nur als doppeldeutige menschlich ist“³⁶⁰ und sich der Mensch nur so von seinen Maschinen zu unterscheiden vermag, insofern, als dass Maschinen in ihrer Funktionalität nicht anders als eindeutig sein können, im Gegensatz zum Menschen, der durch seinen Leib einerseits

[...] vielfältigen Bedingungen unterworfen“³⁶¹ ist, andererseits für das „Unberechenbare, das Märchenhafte [wie zum Beispiel; Anm. v. JS] [...] im Lachen, im Vergessen, in der Angst, im Ekel [steht; Hinzufüg. d. JS].“³⁶²

³⁵⁷ Siehe dazu in dieser Arbeit auf Seite 62.

³⁵⁸ Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. S. 363.

³⁵⁹ Ebd. S. 29.

³⁶⁰ Meyer-Drawe, Käte: „Menschen sind Maschinen der Engel“ (Jean Paul). S. 86.

³⁶¹ Meyer-Drawe, Käte: Tod des Subjekts – Ende der Erziehung? Zur Bedeutung „postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung. In: Pädagogik. Mit dem Körper lernen. Heft 6, 1996, 48. Jg. Weinheim 1996. S. 49.

³⁶² Meyer-Drawe, Käte: Maschinen als Ebenbild des Menschen. S. 272f.

Die Dimension der Leiblichkeit setzt damit die Grenze der Selbsterkenntnis fest und konstituiert Subjektivität als Selbstentzug. Inwiefern nun Leiblichkeit als eine solche Grenze verstanden und noch ein Stückweit spezifischer als Selbstentzug betrachtet und gefasst werden kann, wird nun im Zentrum der Erörterungen stehen.

3.2.2. Leiblichkeit

In diesem Kapitel soll nun die zentrale Dimension von Subjektivität in den Mittelpunkt der Betrachtungen gerückt werden, nämlich die Leiblichkeit und die mit dieser Leiblichkeit verknüpfte zeitliche Verfasstheit des Menschen, die Zeitlichkeit.

3.2.2.1. Der Leib als Grenze – Endlichkeit der Erkenntnis und Zeitlichkeit des Daseins

Es soll nun direkt an das vorangegangene Kapitel angeschlossen werden, indem allen weiteren Überlegungen wiederum ein Zitat vorangestellt wird, welches genau diesen Aspekt der Leiblichkeit als Grenzmarkierung der Selbsterkenntnis zur Sprache bringt, nämlich angesichts des Unterworfen-Seins des Menschen als Leibwesen unter diesen vielfältigen Bedingungen:

Der Leib erinnert uns ständig an die Grenzen unserer Selbstverfügung.³⁶³

Der Leib setzt dem Menschen also Grenzen, er setzt ihm aber nicht nur die Grenzen von Selbsterkenntnis, indem er sich niemals vollständig zu erkennen oder auch zu sehen vermag, so wie ihn ein jeweils anderer sehen kann. Er setzt dem Menschen eben auch Grenzen hinsichtlich der Selbstverfügung: Der Mensch kann nicht grenzenlos über seinen Körper verfügen, wie über einen beliebigen anderen Gegenstand – der Leib widersetzt sich damit einer Sortierung in Subjekt und Objekt³⁶⁴, im Sinne von: hier (m)ein Leib und dort ein Körper – er ist immer beides und niemals getrennt³⁶⁵. Man könnte mit Meyer-Drawe auch sagen, dass die „Leiblichkeit [...] die Sortierung nach Subjekt und Objekt, nach innen und außen, nach aktiv und passiv sabotiert“³⁶⁶. Meyer-Drawe führt diesen Sachverhalt vor allem in Anlehnung an und in der Rezeption von Husserl vor Augen,

³⁶³ Meyer-Drawe, Käte: Tod des Subjekts – Ende der Erziehung? S. 49.

³⁶⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Symbolträchtige Automatismen. S. 10.

³⁶⁵ Vgl. ebd. S. 10.

³⁶⁶ Meyer-Drawe, Käte: Der Leib - »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«. In: Jamme, Christoph/ Pöggeler, Otto [Hrsg.]: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt am Main 1989. S. 297.

wenn sie davon spricht, dass man sich nicht einfach in eine beliebige Position zu seinem Leib bringen kann³⁶⁷ – denn man ist ja sein eigener Leib und kann sich nicht von diesem entfernen. Auch erinnert der Leib den Menschen an seine zeitliche Verfasstheit³⁶⁸, die er, wie noch gezeigt wird, mithilfe seiner Maschinen, denen er als Schöpfer fungiert, zu kompensieren versucht. Der unmittelbare Bezug zu dieser Maschinenmetapher scheint aber nicht nur in Bezug auf die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, sondern auch in Hinblick auf die Grenzen der Kraft des Menschen gegeben, wobei dieser mit Hilfe der Maschinen versucht, seinen schwachen Leib zu überlisten³⁶⁹. Wenn man nun das griechische Wort für *überlisten* mit *mechané* übersetzt, so können die Maschinen eine Überlistung und damit Hilfestellung für den Leib darstellen.

3.2.2.2. Der Leib als Konstitutionsbedingung von Bewusstsein und Erkenntnis

Der Leib ist jedoch nicht bloß Grenze, sondern er ist zugleich Konstitutionsbedingung des Bewusstseins, er ist nicht-hintergegbares Fundament, gleichwohl sich zunehmend und in Anbetracht der technischen Fortschritte nach Meyer-Drawe immer wieder die Frage in den Raum drängt, „ob man ohne Körper denken kann“³⁷⁰, aber auch die Frage nach dem Leib, der zum Materiallager avanciert, stellt³⁷¹, fasst man ihn als bloßes Körperding, d.h. als bloße Cartesianische *res extensa* auf. Gleich im Anschluss an diese durchaus beunruhigend anmutende Frage kommt nämlich wieder jenes Problem in den Blick, welches bereits zuvor mit Descartes zur Diskussion gestellt wurde und das den Menschen überhaupt auf die Idee kommen lässt, eine solche Frage zu stellen:

Gerade als körperliche Existenz unterscheidet sich der Mensch *nicht* [Hervorheb. d. JS] von seinen Maschinen.³⁷²

³⁶⁷ Vgl. ebd. S. 295.

³⁶⁸ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: ‚Lebendige Rechenbanken‘ - ‚automatische Nachkommen‘. Notizen zu einer Phänomenologie der Technik. Klaus Schaller zu achtzigsten Geburtstag. In: Jonas, Julia/ Lembeck, Karl Heinz [Hrsg.]: Menschen – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie. Orbis Phaenomenologicus. Hrsg. v. Kah Kyung Cho, Yoshihiro Nitta und Hans Rainer Sepp. Würzburg 2006. S. 190.

³⁶⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Glückliche Maschinen. In: Bering, Kunibert/ Bilstein, Johannes/ Thurn, Hans Peter [Hrsg.]: Kultur – Kompetenz. Aspekte der Theorie. Probleme der Praxis. Artificium. Schriften zu Kunst, Kunstvermittlung und Denkmalpflege. Bd. 13. Oberhausen 2003. S. 85.

³⁷⁰ Meyer-Drawe: Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“ S. 686.

³⁷¹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 82.

³⁷² Meyer-Drawe, Käte: „Menschen sind Maschinen der Engel“ (Jean Paul). S. 85.

Sein Agieren vor jedem vernünftigen Urteil hat ihn [den Leib; Anm. v. JS] schon früh in die Nähe von Automaten und Maschinen berückt.³⁷³

Nicht allein dadurch, dass sich der Mensch offenkundig von seinem Bewusstsein alleine, in diesem Sinne von (s)einer *res cogitans* her versteht, sondern gerade dadurch, dass sich sein Leib nur bei einer Störung³⁷⁴ richtig bemerkbar macht und im Grunde genommen seit Descartes als Objekt der Wissenschaft zugänglich wurde, lässt diese Frage aufkommen. Als bloßes Objekt, in seiner körperlichen Verfasstheit und von einer Seele, einem Bewusstsein bzw. einer Vernunft abstrahierend kann der Mensch als Gliedermaschine verstanden werden, so wie auch Descartes dieses Gedankenexperiment gefasst hat. Doch stellt sich dennoch die Frage, wie es um die „Rolle der Leiblichkeit im Prozeß des Erkennens“³⁷⁵ steht, sodass nicht mehr nur dem Bewusstsein sinnstiftende Leistungen beigemessen werden kann, sondern gerade auch dem Leib, denn genau genommen „wissen [wir; Hinzufüg. d. JS] nicht von einem Geist jenseits oder diesseits des Leibes“³⁷⁶, sondern er stellt ein Element des menschlichen Erkennens und der menschlichen Handlungen³⁷⁷ dar, das ganz und gar selbstverständlich ist. Das Bewusstsein ist zudem stets „voraus oder hinterher, aber niemals zugleich“³⁷⁸, insofern als dass der Mensch immer entweder reflektiert, bevor eine Handlung geschieht, oder nachdem er etwas leiblich erfahren hat. Die konstitutive Bedeutung leiblicher Erfahrung kann mit dem immer wieder auftauchenden Beispiel des Spiegels³⁷⁹ verdeutlicht werden: Der Mensch lernt erst, *sich als Ich* zu erkennen, nachdem er sich im Spiegel gesehen hat. Meyer-Drawe verdeutlicht vor allem an dieser Stelle, dass gewissermaßen durch die Reflexion des Bewusstseins gewonnene „Ich [...] somit von Anfang an einen fiktiven Charakter“³⁸⁰ hat.

Der Mensch ist durch seinen Leib mit der Welt verbunden, ihm ist Welt durch den Leib gegeben und damit ist er zugleich Ermöglichung, also Konstitutionsbedingung von Selbst- und Welterkenntnis, aber dem Menschen ist dadurch auch ein vollständiger

³⁷³ Meyer-Drawe, Käte: Symbolträchtige Automatismen. S. 10.

³⁷⁴ Vgl. ebd. S. 10.

³⁷⁵ Meyer-Drawe, Käte: Der Leib - »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«. S. 292.

³⁷⁶ Meyer-Drawe, Käte: Der taumelnde Leib. Menschen im Lichte ihrer Maschinen. In: Staudigl, Michael/Trinks, Jürgen [Hrsg.]: Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie [des] sich bildenden Sinns. Mesotes. Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog. Wien 2007. S. 288.

³⁷⁷ Vgl. ebd. S. 287.

³⁷⁸ Meyer-Drawe, Käte: Der Leib - »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«. S. 301.

³⁷⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. S. 124.

³⁸⁰ Ebd. S. 124.

Selbstbesitz versagt³⁸¹. Der leiblich verfasste Mensch ist, so könnte man sagen, seiner Welt und seinen Mitmenschen eben durch seine Sinnlichkeit ausgeliefert³⁸² und ist durch seine Verbindung mit Welt und anderen immer auch ein antwortender. Der Leib kann sich seiner Antwort nicht entziehen. Die nicht zu umgehende Antwort des Leibes zeigt sich aber auch und besonders dann, wenn seine Hinfälligkeit und seine Spontanität zu Tage tritt: in seinem Vergessen, in seinem Lachen, in seiner Angst und in seinem Ekel³⁸³, in seinem Taumeln³⁸⁴.

3.2.2.3. Der Leib als Antwortender

Im Anschluss daran wird mit Meyer-Drawe der Leib also als Antwortender verstanden:

Einem bloßen Subjekt des Wissens stellt sich das Problem der Dinge als Erscheinungen. Ein leibliches Subjekt wundert sich nicht darüber. Es antwortet auf die Appelle der Dingwelt, es ist den Herausforderungen der Dinge ausgeliefert noch vor dem Bewusstsein.³⁸⁵

Dieses Antworten, wie bereits erwähnt, zeigt sich, es äußert sich oft spontan und gibt auch die Hinfälligkeit des Leibes preis. Diese Äußerung expliziert Meyer-Drawe mit Hilfe des Beispiels des Lachens, dem sie auch in ihrer Monografie „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“³⁸⁶ ein ganzes Kapitel widmet:

Im Lachen fungiert der menschliche Leib nicht länger als Kerker, als den ihn eine bestimmte Tradition so gerne sah, sondern im Gegenteil als Motor der Befreiung. Er verweigert sich als Instrument und realisiert sich als Expression, als *Antwort* [Hervorheb. d. JS] auf eine Situation, auf die nur er so antworten kann.³⁸⁷

Phänomene wie das Lachen, das Träumen oder auch das Vergessen, die Meyer-Drawe auch als „Grenzen unseres Verhaltens“³⁸⁸ bezeichnet, stellen für sie eine Möglichkeit dar, den Menschen von seinen Maschinen unterscheiden zu können³⁸⁹, insofern, als dass das Lachen das Unkalkulierbare ist, das den Maschinen als „Triumph der berechnenden Vernunft“³⁹⁰, als „Organisation ohne Überraschung“³⁹¹ und somit als das Berechenbare

³⁸¹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: ‚Lebendige Rechenbanken‘ - ‚automatische Nachkommen‘. S. 199.

³⁸² Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Der taumelnde Leib. S. 286.

³⁸³ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Maschinen als Ebenbild des Menschen. S. 273.

³⁸⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Der taumelnde Leib. S. 290.

³⁸⁵ Meyer-Drawe, Käte: Das Ich im Spiegel des Nicht-Ich. S. 202.

³⁸⁶ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 175-199.

³⁸⁷ Meyer-Drawe, Käte: Maschinen als Ebenbild des Menschen. S. 271.

³⁸⁸ Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 180.

³⁸⁹ Vgl. ebd. S. 179f.

³⁹⁰ Meyer-Drawe, Käte: Der taumelnde Leib. S. 286.

³⁹¹ Ebd. S. 286.

schlechthin versagt bleibt. Im Phänomen des Lachens, oder ganz allgemein formuliert: in der Mimik selbst zeigt sich die Differenz nach Plessner, die Meyer-Drawe immer wieder aufgreift, nämlich jene zwischen Leibsein und Leibhaben, wonach der Versuch, einem Androiden eine Mimik zu verleihen, scheitern muss, weil er im Bereich des Leibhabens verbleibt und das Leibsein das Nicht-Simulierbare bleibt.³⁹² Gerade das Fehlen der Beherrschbarkeit von Lachen, das Fehlen einer Selbstbeherrschung lässt das Lachen als „Zeugnis unseres Lebens“³⁹³ fungieren, das seit den Androiden nicht mehr in der Selbstbewegung bestand, und markiert damit auch die Differenz zu den Maschinen. Dieses Kapitel soll mit einem Zitat beendet werden, das nochmals den Bogen zu Descartes zu schlagen versucht, bevor zum letzten Kapitel, das die Kompensation der Endlichkeit und Hinfälligkeit der menschlichen Existenz in der Schöpfung von Maschinen darzulegen und damit den letzten Aspekt von Subjektivität, der hier vorgestellt werden soll, zu beleuchten versucht, übergegangen wird:

Ich lache, was heißt das? Was heißt: *Ich* lache, was heißt ich *lache*? Das, was mir im Alltäglichen so oft *passiert*, verbreitet theoretische Dunkelheit, wenn es sich aus dem alltäglichen Umgang entfernt. Das Lachen ist sperrig gegenüber dem cartesischen Weltbild [Hervorheb. im Original].³⁹⁴

3.2.3. Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung von Maschinen

Ich möchte meinen letzten Überlegungen im Rahmen des Kapitels über die Konstruktion eines neuen Subjektivitätsverständnisses ein Zitat voran stellen, in welchem sich schließlich die bereits ausgeführten Dimensionen von Subjektivität zu treffen scheinen:

Das Nachdenken über Differenzen sollte vielmehr akzeptieren, daß wir uns entschließen müssen, Vernunft als endliche Möglichkeit eines leiblichen Wesens zu begreifen, und daß wir uns selbst als endliche Wesen annehmen, deren rationalistischer Traum als Begehren nach Unsterblichkeit dechiffriert wird. Die Verstandesmaschine ist ein Zerrspiegel und kein Zauberspiegel.³⁹⁵

³⁹² Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 181.

³⁹³ Ebd. S. 183.

³⁹⁴ Ebd. S. 185.

³⁹⁵ Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 23.

Angesichts dieser Überlegungen Meyer-Drawes, scheint es sinnvoll, die Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit³⁹⁶ als Kulminationspunkt der Selbstdeutungen des Menschen in der Schöpfung von Maschinen zu sehen. In diesem Kapitel soll also einerseits auf diesen, ich nenne es hier: Kompensationsaspekt des Menschen in seiner Selbstdeutung, andererseits nochmals auf das Konkurrenzverhältnis zwischen Mensch und Maschine zu sprechen zu kommen sein, das aus deren Erschaffung unweigerlich entsteht.

Die Maschinenmetapher, so wie sie Meyer-Drawe in ihren Texten zur Geltung kommen lässt, scheint immer wieder in Verbindung mit dem besonderen Aspekt der zeitlichen Verfasstheit des leiblichen Subjekts aufzutauchen, nämlich insofern, als dass die Rede davon ist, dass sich der Mensch nicht nur in seinen Maschinen spiegelt, sondern dass er gleichsam als deren Schöpfer versucht, Gott in seiner Unsterblichkeit näher zu kommen bzw. nachzuahmen. Auch in diesem Kontext findet die Spiegelmetapher besondere Erwähnung, wenn Meyer-Drawe mit Feuerbach „von Gott als dem »*Spiegel des Menschen*«“³⁹⁷ spricht, „der nicht einfach die hinfällige Existenz verdoppelt“³⁹⁸, sondern „vielmehr die Sehnsüchte des Menschen, der nicht leiden will, der unsterblich sein möchte, frei von Krankheit und Hinfälligkeit“³⁹⁹, sammelt. Man könnte diese Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit auch als Flucht vor dieser Endlichkeit bezeichnen.

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern man den Menschen, oder: sich der Mensch als Gott betrachten kann. Dazu kann einerseits jener Gedankengang herangezogen werden, den Meyer-Drawe in ihrem Aufsatz „Entbildung – Einbildung – Bildung“ in den Vordergrund rückt, nämlich jenen, dass sich der Mensch im Mittelalter und in der Renaissance als dritter Gott deutete, der sich von *dem* Gott dadurch unterscheidet, dass er nur die Natur umgestalten, nicht aber etwas aus dem Nichts erschaffen konnte.⁴⁰⁰ Er avanciert später zum *deus humanus*, der nicht mehr nur in der Nachahmung der Natur, sondern der

³⁹⁶ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es eine Differenz zwischen Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Ähnlichkeit mit Gott gibt, die darin besteht, dass die Ebenbildlichkeit mit Gott in der Geistigkeit des Menschen, die Ähnlichkeit in der Herrschaft über die Tierwelt liegt. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: Entbildung – Einbildung – Bildung. S. 185. Im Neuen Testament ist dann schließlich die Rede davon, dass sich der Mensch dem Bilde Gottes ähnlich machen soll. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 186. Hier sei jenes Streben nach Unsterblichkeit, das der Mensch in Form seines geistigen Erbes in die Maschinen hineinlegt, sowie zugleich das Schöpfen von Maschinen und die Herrschaft über die Natur mit Hilfe von Maschinen zu verstehen.

³⁹⁷ Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 33.

³⁹⁸ Ebd. S. 33.

³⁹⁹ Ebd. S. 33.

⁴⁰⁰ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Entbildung – Einbildung – Bildung. S. 188.

Kunstfertigkeiten Gottes seine Berufung gefunden zu haben scheint, welche darin bestand, tatsächlich etwas Neues zu schaffen und Meyer-Drawe schließlich zu dem Schluss kommt:

Es ist die Kunstfertigkeit, die Technik, die den Menschen seinem Schöpfer ähnlich macht.⁴⁰¹

Von diesem Gedankengang aus lässt sich nun auch besser verstehen, dass der Mensch durch seine Technik, nämlich durch das Erschaffen von Neuem, entgegen der bloßen Nachahmung und Umgestaltung, sondern durch die Beherrschung⁴⁰² der Natur, seinem Gott ähnlich wird. Meyer-Drawe findet folgende Formulierung, die gerade diese Neuschaffung verdeutlicht und den Menschen, gewissermaßen durch eine *creatio ex nihilo*, Gott noch näher rücken lässt:

Während hier [in der griechischen Klassik, in der noch nicht in die Natur eingegriffen wurde; Anm. v. JS] die Ideen den Möglichkeitsraum genau abstecken und die Verwirklichung die Natur nachahmt, höchstens durch Tricks überlistet [= mechané; Anm. v. JS] und die ihr innewohnende Vollendung bewerkstelligt, ist es dem modernen Prometheus möglich, selbst etwas ohne Vorbild [gefasst als *creatio ex nihilo*; Anm. v. JS] hervorzubringen [...].⁴⁰³

Der Mensch schafft sich durch Technik nicht nur Hilfsmittel, die ihm, wie bereits zuvor erwähnt wurde, dabei Hilfe leisten sollen, seinen schwachen Leib und dessen Hinfälligkeit zu überlisten, was auch in diesem eben angeführten Zitat deutlich zum Ausdruck kommt, sondern er erschafft sich Maschinen, die zunächst das gesellschaftliche Leben widerspiegeln sollen⁴⁰⁴, wie dies bei Androiden oder anderen derartigen Automaten der Fall ist, welche einerseits das menschliche Aussehen, andererseits spezielle Tätigkeiten⁴⁰⁵ kopieren können sollen. Maschinen werden so in diesem Sinne zu Ebenbildern des Menschen, aber eben nur in ihrem Aussehen auf der einen, in ihrer Tätigkeit auf der anderen Seite.

⁴⁰¹ Ebd. S. 188.

⁴⁰² Dazu sagt Meyer-Drawe in einem Aufsatz mit dem Titel „Der Mensch = imago machinae?“: „Aufgrund seiner Kunstfertigkeiten, seiner Technik, empfindet er [der Mensch; Anm. v. JS] sich als gottähnlich. [...] Er versteht sich allmählich – auch im Sinne eines biblischen Auftrags, die *Erde zu beherrschen* [Hervorheb. d. JS]– als der Welt gegenüberstehend.“ Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Der Mensch = imago machinae? S. 106. Dieses Der-Welt-Gegenüberstehen spitzt sich bei Descartes, um nochmals auf ihn zurückzukommen, zu, nämlich zu einer *res cogitans*, die der *res extensa*, nämlich der Welt, als real getrennt, gegenübersteht.

⁴⁰³ Meyer-Drawe, Käte: Deus humanus? S. 42.

⁴⁰⁴ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: „Menschen sind Maschinen der Engel“ (Jean Paul). S. 81f.

⁴⁰⁵ „Es gibt musizierende, sprechende, schachspielende Automaten, in denen sich die ständische Gesellschaft ein letztes Monument setzt.“ Siehe dazu: ebd. S. 82.

Aber dieser Schöpfungs- und auch Naturbeherrschungsgedanke spitzt sich schließlich zu, indem sich der Mensch denkende Maschinen schafft, die er, nicht nur angesichts eines treuen Gedächtnisses, das niemals vergessen kann *wie* der Mensch vergisst, wenn Meyer-Drawe in diesem Kontext von einer „Untreue des Gedächtnisses“⁴⁰⁶ spricht, in Analogie „nicht zu seiner vergänglichen Existenz, sondern zu dem *Ideal* [Hervorheb. d. JS], das er sein möchte“⁴⁰⁷ bildet. In seiner endlichen Verfasstheit bleibt der Mensch allerdings ein bloßer „Prothesengott“⁴⁰⁸, dessen Begehren nach Ewigkeit gerade seine Zeitlichkeit bekundet⁴⁰⁹.

Wenn Gott als artifex gedacht wird, werden ihm menschliche Züge eingraviert, die dem Menschen das Streben nach Gottebenbildlichkeit erleichtern. Die unendlich entfernte Ewigkeit nähert sich dadurch, daß sie dem Diesseits immer ähnlicher wird. Gott wird zum Ich-Ideal umgedeutet, einer Projektion des Menschen, die sein endliches vergängliches und leibliches Leben *verneint* [Hervorheb. im Original].⁴¹⁰

Mit dem Erschaffen von denkenden Maschinen verwirklicht er, besser gesagt die Maschinen das „Ideal der reinen Theorie“⁴¹¹ und der Mensch kommt damit wieder zu der Weltichtung, die der cartesianischen Philosophie zugrundeliegt, wie sie zu Beginn der Arbeit dargelegt wurde. Mit dem Erschaffen von Maschinen hat er sich aber zugleich auch einen Konkurrenten geschaffen, da die Maschinen alles ungleich besser verrichten können. Die Maschinen sind es, „in denen sich der Mensch im Sinne seiner idealen Möglichkeiten nachstellt“⁴¹², wie dies mit Meyer-Drawe zu formulieren ist. Damit ist die Maschine sowohl Konkurrent des Menschen, wie des Gottes. Zugleich ist aber das Maschinenhafte eine Dimension von Subjektivität:

Wie Zeitlichkeit und Leiblichkeit ist das Maschinenhafte nicht nur mögliches Objekt, sondern eine Struktur unserer Existenz. Die Aufgabe idealistischer und materialistischer Selbstverkennungen, aber auch die Preisgabe nostalgischer prädualistischer Sehnsüchte machen uns frei für die Einsicht in die Vergänglichkeit

⁴⁰⁶ Meyer-Drawe widmet auch diesem Thema eine eigenes Kapitel in ihrer Monografie „Menschen im Spiegel ihrer Maschinen“, in welchem sie nicht nur auf die menschliche Hinfälligkeit in Hinblick auf das Phänomen des Vergessens hinweist, sondern gerade auch die Zeitlichkeit unserer Existenz thematisiert, die sie gemeinsam mit der Dimension der Leiblichkeit als „Möglichkeit des Menschen, sich von seinen Maschinen zu unterscheiden“ sieht. Siehe dazu: Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 168. Zugleich merkt sie an, dass das Vergessen eine zentrale Kategorie des menschlichen Daseins ist, die, wenn man sie vernichtet, das Ende der Lebewesen bedeuten würde. Siehe dazu: vgl. ebd. S. 170.

⁴⁰⁷ Meyer-Drawe, Käte: Mensch und Maschine. S. 123.

⁴⁰⁸ Ebd. S. 123.

⁴⁰⁹ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 164.

⁴¹⁰ Meyer-Drawe, Käte: Mensch und Maschine. S. 124.

⁴¹¹ Meyer-Drawe, Käte: ‚Lebendige Rechenbanken‘ - ‚automatische Nachkommen‘. S. 188.

⁴¹² Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 177.

unserer Existenz und die Endlichkeit unseres Denkens. Von hier aus gesehen kann es hilfreich sein, in unseren Maschinen Spiegelbilder zu erkennen, Spiegelbilder permanenten Erkennens [Hervorheb. d. JS].⁴¹³

Angesichts unser *Schöpfungen*⁴¹⁴ muss man sich jedoch immer öfter die Frage stellen, wann die nächste Stufe in der Selbstdeutung des Menschen als eines der Unsterblichkeit nachjagenden Wesens erreicht ist, wann, mit Meyer-Drawe überspitzt formuliert, sich der Mensch als *deus primus* deuten wird⁴¹⁵.

Ich möchte mit folgendem Zitat nun auch dieses Kapitel beschließen und ganz im Sinne Meyer-Drawes nachdenklich stimmen, wie sie dies in ihren Texten immer wieder schafft:

„Das Menschliche scheint verloren zu gehen auf dem Wege zur Gottebenbildlichkeit. Zwar ist dem Menschen nach wie vor eine [echte, nicht so wie ich sie in dem vorangegangenen Sinne verstanden habe; Anm. v. JS] *creatio ex nihilo* [Hervorheb. im Original] unmöglich, aber der umgekehrte Weg zum Nichts kann als anderer, schrecklicher Beweis für seine Fortschritte dienen: Die totale Vernichtung alles Seienden ist ihm ohne Zweifel möglich. Der Mensch ist dabei, sich als vernichtender Gott zu verwirklichen, der das Leben zerstört, um Unsterblichkeit zu erlangen [Hervorheb. d. JS].“⁴¹⁶

⁴¹³ Ebd. S. 194.

⁴¹⁴ Mit Schöpfungen sind vor allem Maschinen und diverse Erfindungen gemeint, wie beispielsweise das Hervorbringen von Plutonium als Element, das Meyer-Drawe in einem ihrer Aufsätze erwähnt. Siehe dazu: vgl. Meyer-Drawe, Käte: ‚Lebendige Rechenbanken‘ - ‚automatische Nachkommen‘. S.186. Es sei aber auch auf so manch eine vernichtende Maschine hingewiesen, die den Menschen als Herrscher über Leben und Tod macht, so wie er die Götter um dieses Attribut beneidet hatte, wie beispielsweise Waffen, ganz zu schweigen von Atomwaffen.

⁴¹⁵ Vgl. Meyer-Drawe, Käte: Entbildung – Einbildung – Bildung. S. 188.

⁴¹⁶ Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. S. 196.

4. Schlusswort

In diesem als Resümee gedachten Schlusswort, das ich kurz und prägnant halten möchte, um die Tragweite dieser Thematik nochmals in ihrem Gesamt in den Blick bringen zu können, sollen nun die Ergebnisse dieser Arbeit zusammengefasst werden.

Zunächst kann also festgehalten werden, dass Meyer-Drawe Subjektivität als Selbstdeutung und als Selbstverhältnis in den Blick bringt. Im Rahmen dieser einerseits sprachlich gefassten, andererseits durchaus leiblich-existenziell zu verstehenden Seite von Subjektivität bringt sie sich mit ihrer Position bereits an dieser Stelle in einen, ich nenne es hier: Gegensatz zu Descartes. Descartes verstand sein Ich, das er später als *res cogitans* noch näher zu charakterisieren versuchte, als reines Denkendes, das sich, mit Blick auf den radikalen Zweifel und hinsichtlich des erwähnten Gedankenexperiments, der Welt gegenüberstellt. Gerade auch an dieser Gegenüberstellung lassen sich die Positionen von Descartes und Meyer-Drawe differenzieren, da Meyer-Drawe sehr deutlich das Subjekt als leibliches hervorhebt, welches mit seiner Welt verbunden, seiner Welt und seinen Mitmenschen durch seine Sinne und damit durch seinen Leib ausgesetzt ist.

Meyer-Drawe setzt gerade an dieser Stelle immer wieder bei Descartes an, weshalb der Cartesianische Mensch-Maschine-Vergleich auch dezidierte Erwähnung in Form seiner Zitation fand. Ihre Kritik, sofern man dies im Rahmen ihrer phänomenologischen Ausführungen als solche formulieren kann, ist zumeist fokussiert auf diesen Vergleich, insofern, als dass der Mensch sich als Maschine deuten kann und in zunehmenden Maß als denkende Maschine deutet, indem er nicht nur anfangs die Maschinen nach seinem Ebenbild schuf, nämlich in Form der Androiden, sondern insbesondere indem er versucht, sich in Computern und anderen denkenden Maschinen zu verewigen. Immer mehr sieht der Mensch nach Meyer-Drawe von seiner leiblichen Verfasstheit ab, nicht zuletzt aufgrund dessen, dass er gerade diesen Aspekt seiner Existenz nicht restlos beherrschen, kontrollieren und steuern kann. Der Mensch versucht sich also in seinen Maschinen zu verewigen – er ist deren Schöpfer und kann sich so als Gott, der als ein Ideal für Unsterblichkeit steht, sehen. Meyer-Drawe geht es bei ihren Überlegungen allerdings nicht darum, eine vernichtende Kritik über die Cartesianische Philosophie walten zu lassen, sondern ihr ist es stets darum gelegen, den Cartesianischen Ausführungen eine

Aktualität zu entlocken und diese Selbst- und Weltdeutungen des Menschen, die selbstverständlich geworden sind, erneut fraglich werden zu lassen.

Die Bedeutung des Subjektivitätsverständnisses unter besonderer Berücksichtigung des Cartesianischen Dualismus kann nach Meyer-Drawe als solche verstanden werden, dass in der steten Auseinandersetzung mit der Cartesianischen Philosophie Selbstverständlichkeiten neu befragt und in Frage gestellt werden, sodass sich daraus ein Aufbrechen und Überwinden des dualistischen Denkens ergibt, das jedoch erst dann erfolgen kann, wenn man sich dieses vergegenwärtigt, auch in heutigen Selbst- und Weltdeutungen des Menschen danach sucht und sie auf ihre versteckte Bedeutung hin befragt. Der Mensch spiegelt sich in seinen Maschinen wider, die zugleich zu seinen Konkurrenten werden. Er versucht sich in der Erschaffung von Maschinen als Schöpfer zu deuten. Als Schöpfer jedoch setzt er sich hinweg, hinweg über die Welt und über die Menschlichkeit, die in der Leiblichkeit und Zeitlichkeit des Daseins ihren stärksten Ausdruck findet. Von hier aus lassen sich nun zahlreiche Fragen stellen, die zum Nachdenken bringen sollen und die Meyer-Drawe stets mit Nachdruck stellt, wie beispielsweise jene nach der Denkfähigkeit von Computern oder Ähnlichem, die zwar zunächst ein Stückweit absurd zu klingen scheinen, die aber mit ihrer Wurzel in der Cartesianischen Deutung der Welt und des Körpers als einer Maschine und des Menschen als eines reinen Denkers irritieren und neu gestellt werden sollen.

Freilich konnte im Rahmen dieser Arbeit vieles nicht berücksichtigt werden, was wohl angesichts der Fülle der Verweise, wie ich es bereits zu Beginn der Auseinandersetzung angesprochen habe, auch kaum jemandem möglich sein kann. Der Fokus auf die Cartesianische Philosophie, dessen Auseinandersetzung für Meyer-Drawe immer wieder als fruchtbar ist, erscheint mir noch immer als ein sinnvoller, gleichwohl auch hier sehr selektiv vorgegangen werden musste. Trotz allem scheinen die zentralen Aspekte, die in diesem Rahmen zu bearbeiten möglich waren, angesprochen, zugleich einer weiteren Bearbeitung mehr als nur würdig.

Literaturnachweis

Aristoteles: Kategorien. In: Ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 1. Übers. v. Eugen Rolfes. Felix Meiner: Hamburg 1995.

Aristoteles: Physik. In: Ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 6. Vorlesung über die Natur . übers. v. Hans Günter Zekl. Über die Seele. nach der Übers. v. Willy Theiler bearb. v. Horst Seidl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Felix Meiner: Hamburg 1995.

Aristoteles: De Anima. In: Ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 6. Vorlesung über die Natur . übers. v. Hans Günter Zekl. Über die Seele. nach der Übers. v. Willy Theiler bearb. v. Horst Seidl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Felix Meiner: Hamburg 1995.

Aristoteles: Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). In: Ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 5. 3. verbesserte Aufl. Griech.-dt. Neubearb. d. Übers. v. Hermann Bonitz. Felix Meiner: Hamburg 1991.

Baruzzi, Arno: Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae. Fink: München 1973.

Becker, Werner/ Hübner, Kurt [Hrsg.]: Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften. Hoffmann und Campe: Hamburg 1976.

Bruder, Klaus-Jürgen: Subjektivität und Postmoderne. Der Diskurs der Psychologie. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1993.

Bruder, Klaus-Jürgen: „Subjektivität“ – ein Menuett. In: Miller, Rudolf [Hrsg.]: Psychologie zwischen Theorie und Praxis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut E. Lück. Profil: München, Wien 2001. S. 217-232.

Brüllmann, Philipp/ Fischer, Katharina: hypokeimenon / zugrundeliegend, Subjekt, Substrat. In: Höffe, Otfried [Hrsg.]: Aristoteles-Lexikon. Alfred Kröner: Stuttgart 2005. S. 280-283.

Buchheim, Thomas: Aristoteles. Herder: Freiburg, Basel, Wien 1999.

Cipolla, Carlo: Gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte. [Titel der Originalausgabe: *Le macchine del tempo*]. Neuausgabe. Aus d. Italienischen übers. v. Friederike Hausmann. Klaus Wagenbach: Berlin 1999.

Clairmont, Heinrich: Subjektivität. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Basel 1998. S.457-464.

de Hales, Alexander: Glossa in quator libros Sententiarum Petri Lombardi. In librum primum. Distinctio XXV. PP. Collegii S. Bonaventurae: Quaracchi 1951.

Descartes, René: Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Kritisch revid., übers. u. hrsg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl. Felix Meiner: Hamburg 1973.

Descartes, René: Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. u. hrsg. v. Lüder Gäbe. Felix Meiner: Hamburg 1969.

Descartes, René: Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648). Nach der ersten franz. Ausg. von 1664 übers. u. mit einer historischen Einleitung und Anm. versehen v. Karl E. Rothschuh. Lambert Schneider: Heidelberg 1969.

Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Zum ersten Mal vollständig übers. v. u. hrsg. v. Artur

Buchenau. Unveränderter Nachdruck der ersten dt. Gesamtausgabe von 1915. Felix Meiner: Hamburg 1965.

Descartes, René: Descartes a Clerselier. [Egmond, juin ou juillet 1646]. In: Ders. Ouvre de Descartes. Correspondence. IV. Juillet 1643 – Avril 1647. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris 1996.

Elias, Norbert: Wandlungen der Wir-Ich-Balance. In: Ders.: Die Gesellschaft der Individuen. 1. Aufl. Hrsg. v. Michael Schröter. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1987.S. 207-315.

Döring, Klaus: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen. In: Flashar, Hellmuth [Hrsg.]: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 2/1. Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin. Schwabe: Basel 1998. S.139-322.

Elias, Norbert: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Aus dem Englischen übers. v. Holger Fliessbach u. Michael Schröter. 3. Aufl. Hrsg. v. Michael Schröter. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1987.

Flashar, Hellmut: Aristoteles. In: Flashar, Hellmut (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 3. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. 2. durchges. u. erw. Aufl. Begründ. v. Friedrich Ueberweg. Schwabe: Basel 2004. S. 167-492.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. v. Ulrich Köppen. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1974.

Gäbe, Lüder: Einleitung. In: Descartes, René: Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Kritisch revid., übers. u. hrsg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl. Felix Meiner: Hamburg 1973.

Gamm, Gerhard: Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche. Philo: Berlin, Wien 2002.

Halfwassen, Jens: Substanz/Akzidens. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Basel 1998. S. 495-507.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Dritter Teil. Neuere Philosophie. In: Ders.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. 19. Bd. Neu hrsg. v. Hermann Glockner. Fr. Frommann (H. Kurz): Stuttgart 1929.

Heidegger, Martin: Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24 hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. In: Ders. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1994.

Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927 hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann. In: Ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1975.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 11. unveränd. Aufl. Max Niemeyer: Tübingen 1967

Herring, Herbert: Ich. In: Ritter, Joachim/ Gründer Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4: I-K. Schwabe & Co: Basel, Stuttgart 1976. S. 1-6.

Höffe, Otfried: Aristoteles. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Klassiker der Philosophie. 1. Bd. Von den Vorsokratikern bis David Hume. 3., überarb. Aufl. C. H. Beck: München 1994. S. 62- 94.

Hotz, Werner: Descartes' Beitrag zur Psychologie. Auslegung einer Theorie der Seele. Zürich 1974.

Joosten, Heiko: Selbst, Substanz und Subjekt. Die ethische und politische Relevanz der personalen Identität bei Descartes, Herder und Hegel. Königshausen und Neumann: Würzburg 2005

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. v. Jens Timmermann. Felix Meiner: Hamburg 1998.

Kant, Immanuel: Vorrede. In: Ders.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. Theodor Valentiner. Mit einer Einleitung v. Hans Ebling. Philipp Reclam jun.: Stuttgart 1984.

Kaulbach, Friedrich: Bewegung. In: Ritter, Joachim [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A-C. Völlig neu bearb. Ausgabe des >Wörterbuchs der philosophischen Begriffe< von Rudolf Eisler. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Schwabe: Basel 1971. S. 864-869.

Kauppi, Raili: Mathesis universalis. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5: L-Mn. Schwabe und Co: Basel, Stuttgart 1980. S. 937f.

Kible, Brigitte: Subjekt. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried [Hrsg.]: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10: St-T. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Basel 1998. S. 373-383.

Kobusch, Theo: Person und Subjektivität. Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke. In: Fetz, Reto Luzius et al. [Hrsg.]: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Bd. 2. Walter de Gruyter: Berlin, New York 1998. S. 743-761.

Kytzler, Bernhard/ Redemund, Lutz [Hrsg.]: Unser tägliches Latein. Lexikon des lateinischen Spracherbes. 7. Aufl. Philipp von Zabern: Mainz am Rhein 2007.

Kytzler, Bernhard/ Redemund, Lutz/ Eberl, Nikolaus [Hrsg.]: Unser tägliches Griechisch. Lexikon des altgriechischen Spracherbes. 3. Aufl. Philipp von Zabern: Mainz am Rhein 2007.

Längle, Alfried: Personale Existenzanalyse. In: Ders. [Hrsg.]: Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. Tagungsbericht der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse. 1993, 6. Jg. Nr. 1 u. 2. Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse: Wien 1993. S. 133-160.

La Mettrie, Julien Offray: Der Mensch eine Maschine. [Titel der Originalausgabe: L’homme machine.]. Aus d. Franz. übers. v. Theodor Lücke. Mit einem Nachwort v. Holm Tetens. Philipp Reclam jun.: Stuttgart 2001.

Mead, George Herbert: Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Ed. with. an Introduction, by Charles W. Morris. 7th impression. The University of Chicago Press: Chicago 1948.

Meyer-Drawe, Käte: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. 2. Aufl. Hrsg. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels. München: Fink 2007.

Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Allmacht und Ohnmacht des Ich. 2. Aufl. Kirchheim: München 2000.

Meyer-Drawe, Käte: »Ich ohne Gewähr«. Überlegungen zu Selbstbestimmung und Selbstentzug. In: Quadflieg, Dirk [Hrsg.]: Selbst und Selbstverlust. Psychopathologische, neurowissenschaftliche und kulturphilosophische Perspektiven. Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaft der Psyche. Bd. 7. Parados Verlag: Berlin 2008. S. 25-35.

Meyer-Drawe, Käte: Der taumelnde Leib. Menschen im Lichte ihrer Maschinen. In: Staudigl, Michael/ Trinks, Jürgen [Hrsg.]: Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie [des] sich bildenden Sinns. Mesotes. Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog. Turia und Kant: Wien 2007. S. 284-292.

Meyer-Drawe, Käte: ‚Lebendige Rechenbanken‘ - ‚automatische Nachkommen‘. Notizen zu einer Phänomenologie der Technik. Klaus Schaller zu achtzigsten Geburtstag. In: Jonas, Julia/ Lembeck, Karl Heinz [Hrsg.]: Menschen – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie. Orbis Phaenomenologicus. Hrsg. v. Kah Kyung Cho, Yoshihiro Nitta und Hans Rainer Sepp. Königshausen und Neumann: Würzburg 2006. S. 185-201.

Meyer-Drawe, Käte: Deus humanus? Bildung unter dem Einfluss moderner Technologien. In: Hilt, Annette/ Nielsen, Cathrin [Hrsg.]: Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink. Karl Alber: Freiburg, München 2005. S. 36-56.

Meyer-Drawe, Käte: Der Mensch = imago machinae? In: Journal für Psychologie. Theorie. Forschung. Praxis. Themenschwerpunkt: Mediale Konstruktionen. Hrsg. v. Jörg Bergold et. al. Heft 2, 2004, 12. Jg. Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 2004. S. 102-114.

Meyer-Drawe, Käte: Subjektivität – Individuelle und kollektive Formen kultureller Selbstverhältnisse und Selbstdeutungen. In: Jaeger, Friedrich/ Liebsch, Burkhard [Hrsg.]: Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Bd. 1. J. B. Metzler: Stuttgart, Weimar 2004. S. 304-315.

Meyer-Drawe, Käte: Glückliche Maschinen. In: Bering, Kunibert/ Bilstein, Johannes/ Thurn, Hans Peter [Hrsg.]: Kultur – Kompetenz. Aspekte der Theorie. Probleme der Praxis. Artificium. Schriften zu Kunst, Kunstvermittlung und Denkmalpflege. Bd. 13. Athena-Verlag: Oberhausen 2003. S. 84-94.

Meyer-Drawe, Käte: Zur Doppeldeutigkeit des Subjekts. In: Geyer, Paul/ Schmitz-Emans, Monika [Hrsg.]: Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert. Königshausen und Neumann: Würzburg 2003. S. 43-49.

Meyer-Drawe, Käte: Das exzentrische Selbst. In: Straub, Jürgen/ Renn, Joachim [Hrsg.]: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Campus: Frankfurt, New York 2002. S. 360-373.

Meyer-Drawe, Käte: Entbildung – Einbildung – Bildung. Zur Bedeutung der Imago-Die-Lehre für moderne Bildungstheorien. In: Behrens, Rudolf [Hrsg.]: Ordnungen des Imaginären. Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht. Sonderheft des Jahrganges 2002 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Felix Meiner: Hamburg 2002. S. 181-194.

Meyer-Drawe, Käte: Das Rätsel der Maschine Mensch. Die Natur der Bewegung. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie. Naturlos. Heft 9, 1999. Omega-Verlag 1999. S. 41-43.

Meyer-Drawe, Käte: Maschinen als Ebenbild des Menschen. Zu Sonnemanns Technikkritik. In: Klenke, Claus-Volker/ Lehmann, Johann Georg/ Schafstedde, Maria/ Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Warsiz, Peter [Hrsg.]: Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann. Königshausen und Neumann: Würzburg 1999. S. 265-273.

Meyer-Drawe, Käte: Das Gehirn – die Wohnstätte des Geistes? Irrwege des Leib-Seele-Dualismus. In: Northoff, Georg [Hrsg.]: Neuropsychiatrie und Neuropsychologie. Schöningh: Paderborn, München, Wien, Zürich 1997. S. 155-167.

Meyer-Drawe, Käte: »Menschen sind Maschinen der Engel« (Jean Paul). In: Jamme, Christoph [Hrsg.]: Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels. Hegeldeutungen. Bd. 2. Unter Mitwirkung v. Frank Völkl. Felix Meiner: Hamburg 1996. S. 71-89.

Meyer-Drawe, Käte: Tod des Subjekts – Ende der Erziehung? Zur Bedeutung „postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung. In: Pädagogik. Mit dem Körper lernen. Heft 6, 1996, 48. Jg. Beltz: Weinheim 1996. S. 48-56.

Meyer-Drawe, Käte: Une raison élargie. Phänomenologische Überlegungen zu einer erweiterten Vernunft. In: Knappe, Silvia/ Krohn, Dieter/ Walter, Nora [Hrsg.]: Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson. Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie. Bd. 2. Redaktionell bearb. v. Silvia Knappe. dipa-Verlag: Frankfurt am Main 1996. S. 9-23.

Meyer-Drawe, Käte: Mit der Präzision eines Uhrwerks denken: René Descartes. In: Acta Comeniana: Internationale Revue für Studien über J. A. Comenius und Ideengeschichte der frühen Neuzeit. International Review of Comenius Studies and Early Modern Intellectual History. 11 (XXXV). 1995. S. 47-60.

Meyer-Drawe, Käte: Persona bedeutet auch Maske. In: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie: Echt sein. Die Sehnsucht nach Authentizität. Verl. für Philosophie: Reusch 1995. S. 24-28.

Meyer-Drawe, Käte: Symbolträchtige Automatismen. Das praktische Wissen des Leibes. In: Schüler 2009. Wissen für Lehrer. Körper. Erhard Friedrich (in Zusammenarbeit mit Klett): Seelze 1995. S. 10-11.

Meyer-Drawe, Käte: Von der Marionette bis zum autopoietischen System. Maschinenbilder in der Pädagogik. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Heft 1, 1995. 71. Jg. 1. Quartal. Verlag Ferdinand Kamp Bochum: Münster i. W. 1995. S. 358-373.

Meyer-Drawe, Käte: Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 4, 1993. 41. Jg. Berlin 1993. S. 681-691.

Meyer-Drawe, Käte: Das Ich im Spiegel des Nicht-Ich. In: Bildung und Erziehung. Heft 2, 1993, 46. Jg. S. 195-205.

Meyer-Drawe, Käte: Mensch und Maschine. Nachdenkliches zu neuzeitlichen Selbstkonzeptionen des Menschen. In: Pädagogische Einsätze 1991. Festschrift für Theodor Ballauff zum achtzigsten Geburtstag. Hrsg. v. Jörg Ruhloff und Klaus Schaller. Academia Verlag: Sankt Augustin 1991. S. 121-128.

Meyer-Drawe, Käte: Der Leib - »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«. In: Jamme, Christoph/ Pöggeler, Otto [Hrsg.]: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1989. S. 291-306.

Meyer-Drawe, Käte: Der blinde Fleck des „ego cogito“. Erich Christian Schröder zum 60. Geburtstag. In: Schaller, Klaus [Hrsg.]: Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln. Schriften zur Comeniusforschung. Bd. 16. Internationales Comenius-Colloquium. Herborn 1984. Hans Richarz: Sankt Augustin 1985. S. 127-134.

Meyer-Drawe, Käte: Humane Kommunikation und elektronischen Schweigen. In: Emundatio rerum humanarum. Erziehung für eine demokratische Gesellschaft. Festschrift für Klaus Schaller. Hrsg. v. Franzjörg Baumgart, Käte Meyer-Drawe u. Bernd Zymek. Peter Lang: Frankfurt am Main, Bern, New York 1985. S. 167-181.

Neschke-Hentschke, Ada: „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. Die Anthropologie von Platon und Cicero. In: Putallaz, François-Xavier/ Schumacher, Bernhard N. [Hrsg.]: Der Mensch und die Person. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2008. S. 85-96.

Otto, Stephan [Hrsg.]: Renaissance und frühe Neuzeit. In: Bubner, Rüdiger [Hrsg.]: Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Bd. 3. Philipp Reclam jun.: Stuttgart 1984.

Patzer, Andreas: *Bibliographia Socratica*. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung. Karl Alber: Freiburg, München 1985.

Perler, Dominik: *Repräsentation bei Descartes*. In: *Philosophische Abhandlungen*. Bd. 68. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1996.

Platon: *Alkibiades I*. In: Ders.: *Werke in acht Bänden*. Bd. 1. *Ion - Hippias II – Protagoras – Laches – Charmides – Euthyphron - Lysis. Hippias I - Alkibiades I*. (unverändert. Nachdruck der Aful. v. 1977). Hrsg. v. Gunther Eigler. Bearb. v. Heinz Hofmann. Griech. Text v. Louis Bodin, Alfred Croiset, Maurice Croiset und Louis Méridier. Dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. 4. unveränd. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005.

Platon: *Phaidon*. In: Ders.: *Werke in acht Bänden* Platon: Bd. 3: *Phaidon - Symposion - Kratylos*. (unveränderter Nachdruck der Auflage v. 1974). Hrsg. v. Gunther Eigler. Bearb. v. Dietrich Kurz. Griech. Text v. Léon Robin u. Louis Méridier. Dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. 5. unveränd. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005.

Precht, Peter: *Individuum, Individualität*. In: Burkhard, Franz-Peter/ Precht, Peter [Hrsg.]: *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3. erw. u. aktual. Aufl. J. B. Metzler: Stuttgart, Weimar 2008. S. 266.

Quadflieg, Dirk: *Einführung: Zur Dialektik von Selbst und Selbstverlust*. In: Quadflieg, Dirk [Hrsg.]: *Selbst und Selbstverlust. Psychopathologische, neurowissenschaftliche und kulturphilosophische Perspektiven*. Beiträge der Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche. Bd. 7. Parodos: Berlin 2008. S. 7-23.

Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Zweiter Band. 17. bis 20. Jahrhundert. Vierter Teil. *Die Philosophie der Neuzeit vor Kant*. C. H. Beck: München 1996.

Röd, Wolfgang: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. 2., völlig überarb. und erw. Aufl. C. H. Beck: München 1982.

Schäfer, Rainer: Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' *cogito*. Königshausen und Neumann: Würzburg 2006.

Schütt, Hans-Peter: Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum Cartesischen Dualismus. Manutius: Heidelberg 1990.

Sève, Lucien: Individuum/Individualismus. In: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]: Enzyklopädie Philosophie. Band 1: A-N. Felix Meiner: Hamburg 1999. S. 625-628.

Specht, Rainer: *Commercium mentis et corporis*. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus. Friedrich Frommann (Günther Holzboog): Stuttgart, Bad Cannstatt 1966.

Specht, Rainer: René Descartes. In: Höffe, Otfried [Hrsg.]: Klassiker der Philosophie. 1. Bd. Von den Vorsokratikern bis David Hume. C. H. Beck: München 1994. S. 301-321.

Stowasser. Österreichische Schulausgabe. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch. Hrsg. v. Stowasser, J. M./ Petschnig, M./ Skutsch, F. Auf der Grundlage der Bearbeitung 1979. öbv und hpt: Wien 1997.

Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. [Titel der Originalausgabe: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*] Übers. v. Joachim Schulte. 1. Aufl. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1994.

Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Bechtermünz: Eltville am Rhein 1993.

Vetter, Helmuth: Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung. In: Trinks, Jürgen [Hrsg.]: Bewußtsein und Unbewußtes. Mesotes. Jahrbuch für

philosophischen Ost-West-Dialog 1999. Otterthaler Gespräche. Turia und Kant: Wien 2000. S. 179-195.

Vetter, Helmuth: Was heißt „Person-Sein“? Zum Verständnis des Begriffs und seiner Verwendung in der philosophischen Anthropologie. In: Existenzanalyse 15. 3, 1998. S. 15-23.

Wladika, Michael: Breite des Ichs. Systematische Studien zu Descartes. Königshausen und Neumann: Würzburg 2007.

Zusage, Claudia: „Die Rettung des kleinen Endchens der Welt“. Zur Bedeutung der Leiblichkeit im Subjektbegriff bei Käte Meyer-Drawe und dessen Bedeutung für pädagogisches Denken. Wien 2006.

Curriculum Vitae

Geburtsdaten: 5. September 1986 in 3950 Gmünd

Schulbildung:

1992-1993	Vorschule	Dr.-Karl-Renner-Volksschule in Gmünd-Neustadt
1993-1997	Volksschule	Dr.-Karl-Renner-Volksschule in Gmünd-Neustadt
1997-2005	Gymnasium	Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Gmünd
14. 6. 2005	Reifeprüfung	
Herbst 2005	Universität Wien Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft Fakultät für Psychologie	Philosophie A296 Psychologie A298
Herbst 2006	Universität Wien Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft	Studienwechsel: Philosophie A296 Pädagogik A297 Psychologie abgemeldet
31. 7. 2007	Universität Wien Institut für Philosophie	Diplomprüfung in Philosophie Abschluss des 1. Studienabschnitts
31. 7. 2008	Universität Wien Institut für Bildungswissenschaft	Diplomprüfung in Pädagogik Abschluss des 1. Studienabschnitts

Wissenschaftliche Tätigkeiten:

1. 09.2009 bis 28. 02. 2010

Universität Wien - Institut für Bildungswissenschaft
Tutorin für die Lehrveranstaltung VO *Konstitutionsprobleme der Bildungswissenschaft - Selbst- und Anderswerden im bildungstheoretischen Diskurs* bei Dr. Gabriele Weiß, MA

Seit 1. 03.2010

Universität Wien - Institut für Bildungswissenschaft
Tutorin für die Lehrveranstaltung SE *Spezielle ethische Fragestellungen - Ethische und pädagogische Fragestellungen bei Hannah Arendt* bei Dr. Gabriele Weiß, MA

Tutorin für die Lehrveranstaltung VO + UE *Empirische Forschungsmethoden in der Bildungswissenschaft I - Teil I - Methodologie und Methoden der empirischen Bildungswissenschaft* bei Prof. Dr. Moritz Rosenmund

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit jenem Aspekt in Käte Meyer-Drawes phänomenologischem Denkansatz, der in gewissem Sinne Ausgangspunkt für weitere Überlegungen in Hinblick auf ein neues Verständnis vom Menschen sein kann. Dieser wird hier als die Problematik der Subjektivität bezeichnet und stellt den Versuch dar, ein neues Subjektivitätsverständnis zu generieren, welches sich nicht mehr einem dualistischen Denken verschreibt, wie es von René Descartes erstmals explizit zum Ausdruck gebracht, schließlich fortgeführt wurde und zu einem Verständnis geführt hat, wonach sich der Mensch als selbstbeherrschtes, selbstbezogenes weil sich selbst völlig transparentes Subjekt deutete. Meyer-Drawe versucht dabei gerade nicht diese Dualismen, wie beispielsweise jene von Leib und Seele, zu ignorieren, sondern durch diese hindurch zu gehen und zu einem Verständnis von Subjektivität zu gelangen, das sich einer Dialektik dieser Dualismen verschreibt. Die zahlreichen Verweise in Meyer-Drawes Texten auf René Descartes' Denken, auf seinen Mensch-Maschine-Vergleich, der als Resultat eines Gedankenexperiments verstanden werden kann, dem die reale Trennung von *res extensa* und *res cogitans* inhäriert, und damit auf seinen Dualismus, legen eine Beschäftigung mit dem Thema der Subjektivität nach Käte Meyer-Drawe im Ausgang von der und insbesondere in der radikalen Abgrenzung zur Cartesianischen Philosophie nahe. Die Radikalität besteht darin, dass bereits die Methode von Descartes und von Meyer-Drawe von der Wurzel her verschieden sind, insofern, als dass, was zu zeigen versucht wird, Descartes der Methode, Meyer-Drawe den Phänomenen in der Wissenschaft den Vorrang gibt. Daraus resultiert freilich auch eine jeweils andere, weil aus anderen Motiven entspringende Sicht auf den Menschen in seinen Selbst- und Weltdeutungen, welche in dieser Arbeit thematisiert werden soll. Nicht nur als Vater der neuzeitlichen Philosophie, sondern vor allem in seiner Auseinandersetzung mit dem zweifelvollen Ich hat Descartes die Subjektivitätsphilosophie auf den Weg gebracht, die sich später bei Kant und den deutschen Idealisten entfalten konnte und schließlich im postmodernen Denken eine Wendung erfuhr, welche sich als vom autonomen zum mehrdeutigen Subjektverständnis charakterisieren lässt. Diese denkt Meyer-Drawe schließlich weiter, indem sie das Subjektverständnis erweitert, nämlich um die Dimension der Doppeldeutigkeit, der Leiblichkeit und der Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit und damit ein neues Verständnis von Subjektivität generiert.