

Cogito ergo sum? – Erkenntnistheoretische Grundlegung bei Augustinus (civ. XI 26) und Descartes¹

1. Das Cogito-Konzept

Die Formel *cogito (ergo) sum* wird gewöhnlich mit dem franz. Philosophen René Descartes (1596-1650) in Zusammenhang gebracht und eben nicht mit dem Kirchenvater Augustinus, der unsere Arbeit hier bestimmt. So war es für mich wenigstens auch durchaus erstaunlich zu hören, dass eben dieser Augustin möglicher Weise als Wegbereiter der Formel anzusehen ist, wegen der Descartes vielfach als Begründer der neuzeitlichen Philosophie angesehen wird, indem er die Sicherung des gesamten menschlichen Wissens in der Gewissheit des denkenden Ich entdeckte. Denn es finden sich bei Augustin Argumente, in denen die unmittelbare Selbstgegebenheit des Denkens eine Rolle spielt, weswegen von einigen Philosophiehistorikern in Analogie zum Cartesischen Cogito auch von einem Augustinischen Cogito gesprochen wird. Die enge Affinität zwischen dem Kirchenvater und Descartes in diesem Punkt ist schon seit dem 17. Jahrhundert diskutiert worden. Was sich hinter diesem Augustinischen Cogito verbirgt, und in wieweit eine Vergleichbarkeit mit dem Cartesischen Cogito möglich ist, soll im Folgenden ermittelt werden.

Im umfangreichen Augustinischen Werk finden sich an wenigstens sechs Stellen Anklänge an die Cogito-Formel: Schon im Frühwerk gibt es die Idee einer unmittelbaren Selbstgegebenheit des denkenden Ich (so in *De beata vita* 2,7 oder in *Soliloquia II* 1,2). Am deutlichsten ist der Zusammenhang aber in *De vera religione* 39,73 zu fassen, wo es heißt: *wer auf den Akt des Zweifelns achte, könne eben darin eine Gewissheit finden; wer an der Existenz von Wahrheit zweifle, könne eben in seinem Zweifel etwas unbezweifelbar Wahres entdecken*. Drei weitere Cogito-Stellen finden sich in *De civitate Dei* XI 26 und in *De trinitate* X 10,14 u. XV 12,21. In *De libero arbitrio II* 3,7 bildet diese Gewissheit sogar den Ausgangspunkt für den anschließenden Gottesbeweis (etwas, das auch bei Descartes so ähnlich auftaucht).

2. Das Cogito von civ. XI 26 und sein Kontext

Der Beginn von civ. XI 26 ordnet die folgenden Überlegungen in die Reflexion über die Trinitätslehre ein, welche die Bücher Kapitel 24-28 bestimmt, und zu der wir im vorhergehenden Referat schon einiges gehört haben.

Für das Cogito-Konzept sind nun im engeren Sinn die Zeilen 9 bis 24 von Bedeutung, die ich uns in der Übersetzung von Thimme ins Gedächtnis rufen möchte (Lesen von civ. XI 26,9-24). Dass es sich hier um ein Analogieargumente für die christlichen Trinitätslehre handelt, wird schon beim Lesen deutlich: Die Trias der Gewissheiten: (1) der Existenz, d.h. des Seins des Ich; (2) der reflexiven Selbsterfassung, d.h. des Wissens um das Ich; (3) der Selbstbejahung, d.h. der Liebe zum Ich, entspricht der Trinität. Die Gewissheit dieser drei Größen will Augustinus in diesem Abschnitt beweisen. Mit dem *si enim fallor, sum* an der Spitze des betrachteten Abschnitts antwortet er auf einen fiktiven Einwand eines Skeptikers, der selbst die Gewissheit der eigenen Existenz bezweifelt, in dem er fragt: *Was wäre, wenn ich mich darin täuschte, dass ich existiere?* Worin aber besteht die eigentliche Beweisführung?

3. Rekonstruktion des Argumentationsgangs

(a) implizite existenzielle Präsupposition der Handlungsbeschreibung

Nach der einfachsten Deutung beruht das Augustinische Argument darauf, dass auf das implizite Ich als Präsupposition unserer Handlungsbeschreibung geschlossen wird. Danach reicht das *si enim*

¹ Vortrag in der Arbeitsgruppe VI, »Der Fall Roms – historische, philosophische und theologische Lektüre von Augustins *De Civitate Dei*«, unter der Leitung von Prof. Dr. Vielberg im Rahmen der Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes vom 01.09.2002 bis zum 14.09.2002 in Alpbach.

fallor, sum nicht weiter als etwa der Schluss *ambulo, ergo sum* (ich gehe spazieren, also bin ich). Das Subjekt, das in der Argumentation erschlossen wird, ist dann einfach das in der grammatischen Form des *fallor* bzw. *ambulo* unterstellte Ich und eben nicht sachlich enthalten. Augustinus' Argument besteht in dieser Interpretation allein darin, aus dem Akt der Täuschung auf die Notwendigkeit des Subjekts der Täuschung zu schließen, auf jenes Subjekt, das unser Sprachgebrauch immer schon unterstellt.

In gewisser Weise kommt die Augustinische Formulierung dieser Deutung auch entgegen, denn die Feststellung in Zeile 9, *wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen*, klingt schon stark wie die Feststellung, *wer nicht existiert, kann erst recht nicht spazieren gehen*; dazu passt auch, dass es bei Augustinus das Cogito auch in Formulierungen der 2. und 3. Person gibt. Andererseits gebraucht Augustinus in keiner seiner Cogito-Passagen ein Beispiel der Art *ambulo, ergo sum*; im Gegenteil werden in *Soliloquia II 1,2* nur die Sätze *Ich weiß, dass ich bin* und *Ich weiß, dass ich denke* als unmittelbare Gewissheiten angeführt, explizit zurückgewiesen wird hingegen die unmittelbare Gewissheit der Sätze *Ich weiß, dass ich mich bewege* und *Ich weiß, dass ich unsterblich bin*. Wenn Augustinus also offensichtlich im Bereich der Ich-Aussagen eine Differenzierung zwischen gewissen und nicht-gewissen Urteilen vornimmt, dann kann seine These unmöglich lauten: *In allem was ich von mir behaupte, setze ich stets die Existenz eines Ich voraus*.

(b) performatives Argument

Eine andere Deutungsvariante zur Rekonstruktion des Argumentationsgangs bietet die Möglichkeit eines *performativen Arguments*. Es liegt dann vor, wenn die Wahrheit des Satzinhalts aus der Sprechhandlung, dem Sprechakt als solchem folgt. Als Beispiel für die performative Rede kann der Freispruch vor Gericht oder die Eheschließung auf dem Standesamt angeführt werden: Die Wahrheit des Satzinhalts „Der Angeklagte wird freigesprochen“ bzw. „Hiermit erkläre ich Euch zu Mann und Frau“ hängt an der empirisch-konkreten Situation des Sprechers und den räumlich-zeitlichen Bedingungen und bietet eben keine unmittelbare Gewissheit (wenn ich diese Aussage hier treffe, dann ist der Effekt ja eher bescheiden). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch sicher die Frage, ob die *creatio ex nihilo* durch das Wort Gottes nicht auch eben einen solchen Akt beschreibt, wenn es dort heißt: Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. (das können wir ja als Übungsaufgabe mitnehmen).

Zurück aber zu Augustinus: die Deutung als performatives Argument würde in Bezug auf das Augustinische Cogito auf invariante Voraussetzungen verweisen, die für Sprecher in jeder Situation erfüllt sind (anders würde die Wahrheit der Aussage ja nicht gewiss sein und schon gar nicht über eine momentane Selbstvergewisserung hinaus, die Gewissheit einer zeitübergreifenden Existenz des Geistes beweisen). Da aber Augustinus in keinem seiner Texte das Cogito als ein Argument präsentiert, dessen Wahrheit davon abhängt, dass es von einer empirischen Person an einem räumlich und zeitlich bestimmbar Punkt gedacht oder ausgesprochen wird, ist diese Deutung zurückzuweisen.

(c) logisches Argument

Eine weitere Möglichkeit zur Rekonstruktion des Augustinischen Argumentationsgangs ist es, zu fragen, ob ein logisches Argument besser zum Augustinischen Cogito passt. Ein solches logisches Argument liegt dann vor, wenn es sich um einen Schluss von Sätzen auf Sätze handelt, ohne dass der Handlungscharakter der Sprache einbezogen würde, es sich also um den Schluss von Prämissen (zumeist zwei) auf eine Conclusio handelt. Dazu ein Beispiel:

- | | |
|----------------------------------|-------------------|
| (1) Alles, was denkt, existiert. | [erste Prämisse] |
| (2) Ich denke. | [zweite Prämisse] |
| (3) Ich existiere. | [Conclusio] |

Aus der ersten Prämissen (*Alle Menschen sind sterblich*) und der zweiten Prämisse (*Ich bin ein Mensch*), folgt die Conclusio (*Ich bin sterblich*).

Diese Art des Arguments spielt für das Cogito in XI 26 sicher eine Rolle, denn Augustinus gesteht dem fiktiven Skeptiker ja ausdrücklich die Annahme zu, dass er sich in der Behauptung zu sein

täuscht, woraus er dann aber sogleich folgert, dass er gerade dann existiert. Formalisiert sieht das dann etwa so aus:

- (1') Ich täusche mich in der Behauptung, dass ich bin.
- (2') Wenn ich mich täusche, dann bin ich.
- (3') Wenn ich mich in der Behauptung täusche, dass ich bin, dann bin ich.

Wir haben es hier also mit einem Widerspruchsbeweis zu tun, da sich durch die Aussage (3') die Aussage (1') als unhaltbar erweist. Insgesamt stellt sich Augustins Argumentation schließlich dar, wie sie unter (1'') bis (5'') dargestellt ist:

- (1'') Entweder habe ich Recht, oder ich täusche mich, dass ich bin.
- (2'') Wenn ich mit der Behauptung Recht habe, dass ich bin, dann bin ich.
- (3'') Wenn ich mich mit der Behauptung täusche, dass ich bin, dann bin ich. (= 3')
- (4'') Unabhängig davon, ob ich damit Recht habe oder mich täusche, dass ich bin, bin ich.
- (5'') Ich bin.

Damit ist nun zwar, wie ich meine, die Argumentationsstruktur angemessen dargestellt, aber die Frage ist noch nicht beantwortet, was den Übergang von *Ich täusche mich* zu *Ich bin* in (2'), (3') und (3'') rechtfertigt. Auch hier wäre eine logische Interpretation etwa in der Gestalt des Schlusses (1) bis (3) denkbar; dagegen spricht aber, dass man in (2) auch anstelle des Personalpronomens der ersten Person Singular den Name einer empirischen Person setzen könnte, ohne dass die Gültigkeit des Schlusses beeinträchtigt würde; das Ganze sähe dann so aus, wie unter (1''') bis (3''') aufgeführt:

- (1''') Alles, was denkt, existiert.
- (2''') Augustinus denkt.
- (3''') Augustinus existiert.

Auch wenn (wie schon erwähnt) in manchen Texten die Gewissheit von Leib und Leben behauptet wird und auch Formulierungen in der zweiten und dritten Person vorkommen, ist es aber insgesamt sicher mit den Texten unvereinbar, anzunehmen, dass Augustinus mit seinem Cogito die Existenz eines empirischen Menschen beweisen will. Gemeint sein muss vielmehr, dass der menschliche Geist über die Möglichkeit verfügt, sich von *außen nach innen*, d.h. *zu sich selbst* zu wenden, um dort unzweifelbare Gewissheit zu erlangen. Augustinus bezeichnet ja die Gewissheit der eigenen Existenz als *innerstes Wissen (intima scientia, trin. XV 12,21)*, wodurch die Begriffe *Geist* und *Ich* für eine angemessene Interpretation des Augustinischen Arguments wesentlich sind. Im Blick auf die spätere Begriffsgeschichte, kann man von einem *reinen* oder *transzendentalen Ich* sprechen.

4. Das Cogito und die Augustinische Innenwelt

Es ist in jedem Fall festzuhalten, dass Augustinus weder einen Beweis führt, in dem die aktuelle Selbstvergewisserung einer empirischen Person angestrebt wird, noch die Existenz jedes sich täuschenden Menschen gezeigt werden soll. Der zentrale Punkt des Arguments ist vielmehr die Entdeckung des Unterschieds zwischen empirischen Entitäten und dem nicht empirischen Ich. Die Frage nach der eigenen Existenz in einem empirischen Sinn zu stellen, ist ja auch trivial (während der Zweifel an der historischen Existenz fremder Entitäten durchaus sinnvoll ist). Nicht trivial ist diese Frage aber in einem transzendentalen Sinn, um den es nun gehen soll.

Die transzendente Interpretation des Cogito verweist darauf, dass sich das Personalpronomen der ersten Person Singular in einem doppelten Sinn gebrauchen lässt, wie sich aus dem Vergleich der Sätze (A) und (B) ergibt:

- (A) Ich weiß, dass ich der Bischof von Hippo bin.
- (B) Ich weiß, dass ich existiere.
- (C) Ich weiß, dass ich, der Bischof von Hippo, existiere.

Die Aussage von (A) ist in einem empirisch-pragmatischen Sinne gewiss, bleibt aber dennoch prinzipiell irrtumsfähig (möglicher Weise hält sich ja jemand aufgrund eines Gedächtnisverlusts oder sonstiger Störungen fälschlich für den Bischof von Hippo). Die Aussage von (B) ist dagegen

von der Kenntnis empirischer Tatsachen unabhängig und beansprucht Irrtumsfreiheit. Das Ich in Satz (A) ist ein anderes als das in Satz (B), weswegen aus (A) und (B) nicht (C) zu folgern ist: *Ich weiß, dass ich, der Bischof von Hippo, existiere*. Beide Ich-Verwendungen in (A) bezeichnen eine empirisch-historische Person, während beide Ich-Verwendungen in (B) nicht-empirisch gemeint sind. Ändert man die Sätze (A) und (B) so ab, wie es in (A') und (B') erfolgt ist, so bleibt die Ich-Verwendung in (A') erhalten (empirisch-historisch), während sie sich in (B') vom introspektiv gewonnenen transzendentalen Ich zu einem empirischen Ich wandelt:

(A') Ich weiß, dass er der Bischof von Hippo ist.

(B') Ich weiß, dass er existiert.

Die Entdeckung dieses Unterschieds wird nun von Augustinus so interpretiert, dass es sich bei dem Ich, dessen Existenz nicht bezweifelt werden kann, um eine immaterielle, eine geistige Substanz handelt; er spricht davon, dass wir mit Hilfe unseres Denkens die Körperstelle, die das „Herz“ des Denkens ausmacht, unmöglich lokalisieren können (*De anima et eius origine IV 6,7*), oder dass das Denken nichts mit leiblichen Augen wahrnehmbares sei (*De vera religione 39,73*). Betrachtet man das Denken aus der Innenperspektive, so gibt es für Augustinus nichts, was seine empirische Bestimmung erlaubt oder gar seine Bindung an bestimmte Körperorgane nahe legt. Mit diesem Punkt (der Immaterialität des im Denken erfassten Ich) ist nach Horn das Hauptinteresse am Augustinischen Cogito erfasst. Diese unkörperliche Innenwelt mit den Charakteristika Unableitbarkeit und strenge Irrtumsfreiheit wird bei Augustinus zur Basis seines religionsphilosophischen Anliegens. Die Eigenschaften Immaterialität, ontologische Priorität und Gewissheit, die das Cogito mit sich führt, kann Augustinus nämlich im Sinn der Gottesprädikate der biblischen Offenbarung deuten. Um das Gottesprädikat der Unveränderlichkeit im menschlichen Geist auszumachen müssen aber noch die logischen und mathematischen Gewissheiten als Indizien dazukommen dazu. Es ist auf diesem Hintergrund auch nicht erstaunlich, dass für Augustinus der Schritt vom Cogito-Argument zum Gottesbeweis denkbar kurz ist: der Gottesbeweis ist dann erbracht, wenn die Subjekt-Unabhängigkeit der im Inneren des Menschen zugänglichen Denkinhalte gezeigt ist, weil die nicht-empirischen Wahrheiten einer einheitlichen, ungeteilten, die ganze Wahrheit umfassenden Quelle entstammen müssen. Augustinus verbindet mit dem Cogito zudem die (neuplatonische) Vorstellung der Erreichbarkeit Gottes auf dem Weg des Denkens. Die Philosophie ist für Augustinus unmittelbar eine *Rückkehr zu Gott (ad deum reditus, De beata vita 4,39)*.

5. Das Cogito bei Descartes (Discours)

(a) Biographisches zu René Descartes

1596: Geburt in La Haye (Mutter früh gestorben, Vater Jurist).

1604: Eintritt in die neugegründete Knabenschule Collège Royal der Jesuiten; Beschäftigung mit Raimundus Lullus (1235-1316), von dem er den Gedanken an eine Universalmethode übernimmt.

1616: Nach kurzem Studium in Poitiers Baccalouereus und Lizenziat der Rechte.

1625: Übersiedlung nach Paris.

1628: Emigration die Niederlande (aus Furcht vor Schwierigkeiten mit den Theologen).

1649: Übersiedlung nach Stockholm.

1650: Tod am 11. Februar in Stockholm.

(b) Abhandlung über die Methode (Discours, 1637)

Die Methode wird im *Discours* in vier knappen Regeln beschrieben: (1) Man darf bloß das als wahr behaupten, was man so klar und deutlich erkennt, dass man daran nicht zweifeln kann. (2) Jeder Sachverhalt ist in angemessenen viele Untersachverhalte zu zerlegen. (3) Man muss den Zusammenhang dieser Untersachverhalte erkennen oder rekonstruieren und danach zuerst die einfachsten und dann die jeweils komplizierteren erklären. (4) Vollständige Aufzählung und umfassende Übersicht müssen sicherstellen, dass kein Problem übersehen wird.

Die Suche nach gewissen Sätzen erfolgt, indem man die Sätze auf ihre Bezweifelbarkeit untersucht (methodischer Zweifel). Dadurch werden zuerst die sinnlichen Erfahrungen zweifelhaft, dann aber auch die Ergebnisse der Wissenschaft (da sie sinnlich vermittelt sind) und schließlich werden alle Vorurteile zweifelhaft. Letztlich bleibt nur ein Satz über, der unzweifelhaft wahr ist: Ich denke, also existiere ich.

Auch diese Satz speist sich aus dem Zweifel: Ich zweifle \Rightarrow zweifeln ist eine Art zu denken \Rightarrow denken ist eine Art zu existieren. Die Anwendung der zweiten Methodenregel führt zum Gottesbeweis: (1) Im Denken des Menschen gibt es die Idee Gottes als eines allervollkommensten Wesens. Diese muss existieren, weil sie sonst nicht die Idee des allervollkommensten Wesens wäre (ontologischer Beweis). (2) Es kann eine Wirkung nicht vollkommener sein als ihre Ursache. (3) Daher kann die Idee eines allervollkommensten Wesens nicht Hervorbringung meines Verstandes sein, der endlich ist, vielmehr setzt ihr unzweifelbares Vorhandensein die Existenz jenes vollkommenen Wesens voraus, dessen Abbild sie ist. Dieses Wesen heißt Gott.

6. Das Augustinische und das Cartesische Cogito

Bereits im 17. Jahrhundert haben Zeitgenossen des Descartes auf die enge Affinität zwischen Augustins *si enim fallor, sum* und dem Cartesischen *Cogito* hingewiesen. So bedankt sich Descartes in einem Brief für den Hinweis auf De trinitate XV und schreibt, dass er eigens die städtische Bibliothek aufgesucht habe, um dort den Text nachzulesen. Offenbar lag es in Descartes Absicht seine völlige Unvertrautheit mit Augustins Schriften anzudeuten, was aber der Wahrheit wohl nicht entspricht (Descartes hat im Laufe seiner Ausbildung bei den Jesuiten sicher Texte des Augustinus gelesen). Descartes sagt weiter in diesem Brief, dass Augustinus nur die schlichte Entdeckung der Existenz des Zweifelnden gemacht habe (worauf nach Descartes jeder Autor stoßen könne), während er selber gezeigt habe, dass das denkende Ich eine immaterielle Substanz sei. Auch hier scheint es ihm daran gelegen zu sein, eine möglichst große Distanz zwischen seine Ausführungen und die Augustins zu bringen. In der Forschung des 20. Jahrhunderts wurde das Verhältnis der beiden Positionen höchst unterschiedlich bewertet; im Folgenden sollen einige Parallelen und Differenzen aufgezeigt werden.

(a) Parallelen

Beide Autoren behaupten, mit dem Cogito eine nachweislich irrtumsfreie Gewissheit zu besitzen, die gegenüber der Skepsis endgültig durchzusetzen ist. Die Anzahl der Gewissheiten ist für beide potentiell unendlich, nämlich so groß wie die Zahl der cogitationes (was Augustinus in De trinitate XV 12,21 explizit thematisiert).

Beide Positionen werden als indirekte Argumente präsentiert, was auf skeptische Theorieteile verweist. Zwar kommt der Skepsis (die aus dem Menschen selber kommt: *fallor*) bei Augustinus eine eher negative Rolle zu, während sie bei Descartes von außen kommt (*me fallit*) und eine konstruktive Rolle erhält (universeller methodischer Zweifel), aber inhaltlich fällt dieser Unterschied nicht sonderlich ins Gewicht, da sie in beiden Fällen Mittel zum Zweck ist.

Infolge beider Autoren lässt sich festhalten, dass die Außenwelt qua Phänomen eine unbezweifelbare Gewissheit darstellt.

Beide Philosophen stimmen auch darin überein, dass sie mit dem antiskeptischen Cogito zugleich die Existenz einer immateriellen geistigen Entität, des *animus* oder der *res cogitans* beweisen (auch wenn Descartes Augustinus das absprechen will).

Schließlich messen beide ihren Cogito-Argumenten eine fundierende Funktion für weitere Folgerungen zu. Bei beiden wird ein Gottesbeweis davon abgeleitet.

(b) Differenzen

Anders als bei Descartes steht das Cogito bei Augustinus nicht im Zentrum seiner Philosophie (wovon dann alles Wissen abgeleitet würde). Er gebraucht es vielmehr en passant, was selbst für die ausführliche Stelle in civ. XI 26 gilt. Augustinus gibt auch nicht zu erkennen, woher er das Argument hat, aber er erhebt auch nicht den Anspruch selbst der Entdecker zu sein. Auch

entwickelt er keine gleich bleibende Form seines Arguments (und erst recht keine abgekürzte formale Sprechweise).

Zudem differieren die Kontexte der Anwendung des Arguments zwischen Augustinus und Descartes erheblich: Während Augustinus Verwendung stark von der Philosophiekonzeption des Platonismus (protreptisch-anagogisch) geprägt ist, gebraucht Descartes das Argument als Basis eine streng deduktiv angelegten Systems des gesicherten Wissens. Im Gegensatz zu Descartes hat Augustinus das menschliche Ich nicht als erste und absolute Größe angesetzt, entscheidend ist für ihn der Übergang von dieser Entdeckung zu einer philosophischen Erschließung Gottes.

(c) Fazit

Ausgehend von der hier im Anschluss an Horn vorgetragenen transzendentalen Interpretation lässt sich das Cogito bei Augustinus und Descartes als sachlich eng verwandt ansehen. Zudem sind auch die sprachlichen Formulierungen sehr ähnlich: *ego etiam sum, si me fallit* (Descartes, Meditatio II) bzw. *si enim fallor, sum* (Augustinus, De civitate Dei XI). Beide unterscheiden sich aber deutlich in den Kontexten, in denen sie ihre Anwendung finden.

7. Literatur

J. Hintikka: Cogito ergo sum. Inference or Performance?, in: Philosophical Review 71 (1962), 3-32.

Chr. Horn: Augustinus [Beck'sche Reihe: Denker, 531], München, 1995.

Chr. Horn: Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26), in: De Civitate Dei, hg.v. Chr. Horn [Klassiker Auslegen 11], Berlin, 1997.

G.B. Matthews: Thought's Ego in Augustine and Descartes, Ithaca/London, 1992.