

## Erster Teil: Das Problem des Skeptizismus bei Descartes

### Einleitung

Der Skeptizismus ist eine philosophische Position, die auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis nur die Antwort zuläßt, daß diese Frage nicht entschieden werden kann, und es gibt bekanntermaßen viele Argumente, die dafür entwickelt worden sind.<sup>1</sup> Als so charakterisierte Position scheint der Skeptizismus überall dort auftreten zu können, wo ein Wissensanspruch erhoben wird. Und oft, sogar sehr oft, werden Wissensansprüche erhoben. Trotzdem ist es nicht der Fall, daß all diejenigen, die einen Wissensanspruch erheben, am Skeptizismus Interesse zeigen und bereit sind, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Eine Erklärung hierfür wäre, daß sie nicht wissen, daß es eine solche Position gibt. Diese Erklärung ist aber nicht ausreichend. Es ist nämlich nicht der Fall, daß sich all diejenigen, denen der Skeptizismus bekannt ist, für ihn interessieren und bereit sind, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Nun kann es selbstverständlich erscheinen, an dieser Stelle zu fragen, woran dies liegt. Aber ist diese Frage wirklich selbstverständlich? Warum sollte das Phänomen der Nicht-Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus erklärungsbedürftig sein?

Es gibt Autoren, die glauben, daß das Phänomen der Nicht-Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus erklärungsbedürftig ist. Vor allem sind sie der Meinung, daß es nicht so einfach ist, wie oben geschildert, sondern kompliziert und erklärungsbedürftig. Unger behauptet z.B., daß man die skeptischen Argumente zwingend finde,<sup>2</sup> wenn man mit ihnen konfrontiert werde. Stroud scheint dies auch nicht anders zu sehen.<sup>3</sup> Aber trotzdem werden sie Ungers Meinung

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Wie Stroud richtig bemerkt hat, wurde der Skeptizismus in der Antike, vor allem für die Anhänger des Pyrrhon von Elis, als ein Lebensweg verstanden, der zur Sorglosigkeit und Ruhe der Seele führen sollte. Die Suche nach der Erkenntnis darüber, wie Dinge in Wirklichkeit sind, schien ihnen nur Sorge und Unruhe in der Seele zu verursachen, da jene Erkenntnis unerreichbar zu sein schien: Nicht Erkenntnis, sondern Meinungsverschiedenheit schien zu herrschen. So wurde die Enthaltung von Meinungen darüber, wie die Dinge in Wirklichkeit sind, als einziges Mittel angesehen, mit dessen Hilfe man zur Sorglosigkeit und Ruhe der Seele gelangen kann. Der Skeptizismus in der modernen Zeit und heute ist aber nicht ein Lebensweg, sondern eher eine These über die Bedingungen der Erkenntnis. Demgemäß muß man den Skeptizismus, wie Stroud richtig behauptet, nicht unbedingt auf Meinungen von allen Gegenstandsbereichen beziehen. Es ist nämlich möglich, daß Erkenntnis in einem Bereich möglich ist, während sie in einem anderen Bereich unmöglich ist. In dieser Arbeit wird hauptsächlich der Skeptizismus in bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis der physikalischen Außenwelt behandelt werden. Vgl. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Preface.

<sup>2</sup> Unger sagt: "These arguments (Descartes'; d. Verf.) are exceedingly compelling. They tend to make sceptics of us all if only for a brief while.", *Ignorance*, S. 9.

<sup>3</sup> Stroud sagt: "I think that when we first encounter the sceptical reasoning outlined in the previous chapter we find it immediately gripping. It appeals something deep in our nature and seems to raise a real problem about the human condition.", S. 39.

nach so bereitwillig ignoriert, daß man ohne Bedenken weiter Wissensansprüche erhebt, als ob nichts geschehen wäre. Wenn diese Schilderung Ungers zutrifft, ist jenes Phänomen in der Tat merkwürdig und einer Erklärung bedürftig. Da er seinerseits fest davon überzeugt ist, daß der Skeptizismus Recht hat, erklärt er das Phänomen folgendermaßen: "we don't connect the (sceptical; d. Verf.) arguments with enough other things of interest to hold our prolonged attention, not even our attention in pursuing our philosophical interests."<sup>4</sup> Dies läßt vermuten, daß der Schwerpunkt der Aufgabe Ungers eher darin liegt, dem Skeptizismus, der ohnehin schon argumentative Überzeugungskraft besitzt, zusätzlich Wirkungskraft zu verleihen, als darin, direkt für den Skeptizismus zu argumentieren.

Stroud hingegen geht in die umgekehrte Richtung. Damit ist nicht gemeint, daß er das Phänomen, daß man von den skeptischen Argumenten zunächst beeindruckt ist und sie dann recht schnell ignoriert, für selbstverständlich hält. Auch er hält dieses Phänomen für erklärungsbedürftig. Aber anders als Unger scheint er dazu zu neigen, jenes Phänomen als ein Zeichen dafür anzusehen, daß die skeptischen Argumente irgendwie absurd oder unverständlich sind. Wenn sie trotzdem einen besonderen Eindruck auf uns machen, hat dies eigentlich nichts damit zu tun, daß sie zutreffend sind, sondern einfach damit, daß es uns noch nicht gelungen ist, ihre Absurdität und Unverständlichkeit ans Licht zu bringen. Dies ist der Grund dafür, daß Stroud das Problem der Widerlegung des Skeptizismus als ein rein strategisches Problem ansieht.<sup>5</sup> Seine Betrachtung einiger repräsentativer Typen von Widerlegungsversuchen des Skeptizismus hat demgemäß den Charakter einer Strategeanalyse. Er führt sie nämlich durch, indem er sich nicht auf die Frage konzentriert, ob der Skeptizismus Recht hat oder nicht, sondern eher auf die Frage, warum die Anti-Skeptiker keinen Erfolg erzielen konnten, mit anderen Worten, welchen strategischen Fehler sie begangen haben. So gesehen kann man sagen, daß das zu erklärende Phänomen der Nicht-Auseinanderstzung mit dem Skeptizismus bei Ungers und Strouds Beschäftigung mit dem Problem des Skeptizismus eine bemerkenswerte Rolle gespielt hat.

Erfasst Ungers Schilderung unser Verhalten den skeptischen Argumenten gegenüber richtig, dann gibt es einen Unterschied bezüglich des Verhaltens der Menschen heute und zu Descartes' Zeit.<sup>6</sup> Descartes nämlich fand, daß die skeptischen Argumente nicht nur überzeugende Kraft besäßen,<sup>7</sup> sondern auch nachhaltig seien: Der Skeptizismus blühe. Aber er

---

<sup>4</sup> Unger, S. 9.

<sup>5</sup> Vgl. Stroud, Kapitel VII, besonders, S. 200.

<sup>6</sup> Vgl. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1979, Kapitel II-VIII

<sup>7</sup> Vgl. Brief an Mersenne vom März 1636. Dies ist der Grund dafür, daß er in *De Methodo* darauf verzichtet hat, skeptische Argumente ausführlich zu entwickeln, obwohl er dies dafür notwendig fand, seine Beweise für den substantiellen Unterschied der Seele vom Körper und für die Existenz Gottes verständlicher zu machen. Die deutsche Übersetzung der Briefe zitiere ich nach folgender Ausgabe: *René Descartes Briefe* (1629-1650), übers. v. Fritz Baumgart.

glaubte weder, daß dies ein Zeichen dafür sei, daß der Skeptizismus die richtige Position sei, noch, daß die skeptischen Argumente auf jeden Fall absurd seien. Wenn diese auf den ersten Blick den letzteren Eindruck vermitteln, so beruht dies nur darauf, daß sie nicht der Methode entsprechen, welche wir in unserem normalen Alltagsleben und in den Wissenschaften anwenden, um Erkenntnisse oder Überzeugungen zu erwerben. Dies besagt aber nicht, daß sie absurd sind. Eher das Gegenteil ist der Fall. Sie sind nämlich nach Descartes für den Aufbau der wichtigsten aller Wissenschaften notwendig, nämlich für den Aufbau der Metaphysik, die allen anderen Wissenschaften die Grundlagen liefern sollte. Der Grund dafür, daß der Skeptizismus trotzdem verfehlt ist, liegt nicht in seinen Argumenten, sondern vielmehr in der unvollständigen Entwicklung seiner Argumente. Wenn man sie nämlich richtig, d.h. radikal genug, entwickelt, liefert dies uns nach Descartes die Möglichkeit, die Existenz Gottes zu beweisen<sup>8</sup> und damit auch die Möglichkeit der Erkenntnis bezüglich der physikalischen Außenwelt überhaupt zu erweisen: Der Skeptizismus widerlegt sich durch seine eigenen Argumente. All dies zu zeigen, stellt Descartes sich als Aufgabe in den *Meditationes*. Zu diesem Zweck entwickelt Descartes in der ersten Meditation skeptische Argumente und versucht in der sechsten Meditation, sie zu widerlegen. So konnte die Widerlegung des Skeptizismus als das zentrale Thema in den *Meditationes* erscheinen, und seitdem ist es in der Diskussion über den Skeptizismus zur Tradition geworden, auf die erste Meditation zurückzugreifen. Unger und Stroud sind diesbezüglich keine Ausnahmen.

Wilson hält diese zentrale Stellung des Skeptizismus in der Interpretation der *Meditationes* für problematisch. Obwohl sie nicht bestreitet, daß die Widerlegung des Skeptizismus ein wichtiges Thema ist, ist dies ihrer Meinung nach dennoch weder das einzige noch das zentrale Thema. Es gibt bekanntermaßen auch andere Themen, die genauso wichtig sind: nämlich der Beweis der Existenz Gottes, die Unterscheidung der Seele vom Körper und die Ausarbeitung der Grundlagen der neuen Physik.<sup>9</sup> Aber dies ist nicht der Grund dafür, daß sie die zentrale Betonung des Skeptizismus für problematisch hält. Es geht vielmehr um die Probleme - besonders bei der Interpretation der ersten Meditation -, die auftreten, wenn man die skeptischen Argumente isoliert von den anderen Themen und allein mit Bezug auf das Thema des Skeptizismus interpretiert. Es gibt nämlich noch andere Funktionen, die Descartes den

---

<sup>8</sup>. Descartes schreibt in einem Brief vom März 1638: "Obgleich die Pyrrhoniker nichts Sicheres auf Grund ihrer Zweifel gefolgert haben, so heißt das nicht, daß man es nicht könne. Und ich würde hier zu zeigen versuchen, wie man sich ihrer bedienen kann, um die Existenz Gottes zu beweisen, indem ich die Schwierigkeiten aufhelle, die ich in meinen Äußerungen darüber belassen hatte."(Baumgart, S. 114); "Bien que les Pyrrhoniens n'aient rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n'est pas à dire qu'on ne le puisse. Et je tâcherai ici de faire voir comment on s'en peut servir pour prouver l'existence de Dieu, en éclaircissant les difficultés que j'ai laissées en ce que j'en ai écrit."(AT II, S. 38-39)

<sup>9</sup>. Was Descartes' eigene Hinweise auf dieses letzte Thema betrifft, siehe die Briefe an Mersenne vom 11. November 1640 und vom 28. Januar 1641. Wilson scheint dazu zu neigen, dies als das zentrale Thema anzusehen.

skeptischen Argumenten in der ersten Meditation zugeschrieben hat: "he (Descartes; d. Verf.) is also concerned to *use* this problem (of traditional scepticism; d. Verf.) to present convincingly an anti-empiricist metaphysics, a form of (rationalist) 'scientific realism'".<sup>10</sup> Diese Funktionen können nicht ans Licht gebracht werden, wenn man die skeptischen Argumente ohne Bezug auf die anderen Themen, nur als solche betrachtet. Eine Funktion, die Wilson dabei besonders wichtig findet, ist die, die dem Traumargument bezüglich der Grundlagen der Physik zukommt. In dieser Hinsicht ist es "not a barren exercise, which ultimately results in adding some fastidious bit of super-certainty to the normal assurance one already had about things seen, felt or calculated"<sup>11</sup>, sondern ein realer Zweifel. Wir werden im ersten Kapitel dieses Teils sehen, in welcher Weise das Traumargument diese Funktion erfüllt.

Hatfield macht einen weiteren Schritt in diese Richtung, wenn er behauptet: "And although Descartes no doubt was pleased that his *Meditations* contained an answer to scepticism, answering the sceptics was the least of his concerns".<sup>12</sup> Auch die Grundlagen der neuen Physik scheinen ihm kaum das zentrale Thema der *Meditationes* zu sein (S. 260). Seiner Meinung nach verlangt Descartes nämlich nach wie vor in den *Meditationes* einerseits keinen stärkeren Standard der Gewißheit als in der Mathematik und ist andererseits bereit, einen schwächeren Standard der Gewißheit in der Physik zu akzeptieren. Aus dieser Überlegung heraus sucht Hatfield die eigentliche Aufgabe der *Meditationes* anderswo, und er findet sie in der Metaphysik. Die Aufgabe soll darin bestehen, die Relation zwischen dem Verstand, der Natur und Gott neu aufzufassen. Dabei spielt die erste Meditation die rein methodologische Rolle, uns von sinnlichen Vorurteilen fernzuhalten, was uns auf die Verfolgung der metaphysischen Diskussion vorbereiten sollte.

D.M. Clarke macht einen entscheidenden Schritt in diese Richtung, nämlich Descartes nicht so eng mit dem Problem des Skeptizismus in Verbindung zu bringen.<sup>13</sup> Seiner Meinung nach hat nicht nur das Thema des Skeptizismus, sondern auch die Philosophie keine große Bedeutung für Descartes: "Rene Descartes is, in many ways, a victim of his own success as a philosopher." (S 3). Und er korrigiert die übliche Vorstellung über ihn als Philosophen, indem er ihn "as a practising scientist who also concerned himself with methodological, theological and metaphysical questions" beschreibt.

Nun lautet das Thema des ersten Teiles dieser Arbeit "Das Problem des Skeptizismus bei Descartes". Damit ist nicht nur vorausgesetzt, daß Descartes Interesse am Skeptizismus hatte,

---

<sup>10</sup>. Wilson, *Descartes*, S. 8. Dazu vgl. Synopsis; AT VII, S. 12 und Descartes' Antwort auf Hobbes' Frage nach dem Grund der Entwicklung der skeptischen Argumente; AT VII, S. 171-2.

<sup>11</sup>. Wilson, S. 8.

<sup>12</sup>. Hatfield, *Reason, Nature, and God in Descartes* in *Essays on the Philosophy and Science of Rene' Descartes*, S. 261.

<sup>13</sup>. Vgl. D.M. Clarke, *Descartes' philosophy of science*, Kapitel I.

sondern auch, daß er ihn für problematisch hielt. Und wie wir zwar vorhin kurz bemerkt haben, aber in der Folge genauer betrachten werden, hatte Descartes in der Tat Interesse am Skeptizismus, fand ihn problematisch und hielt es deswegen für nötig, ihn zu widerlegen, und versuchte es auch. Aber warum all dies? Wie wir gesehen haben, ist die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus keine Selbstverständlichkeit für diejenige, die Wissensansprüche erheben. Descartes war hier keine Ausnahme. Es gab nämlich eine Zeit, in der der Skeptizismus für Descartes kein Thema war: die Zeit der *Regulae*. Warum hat er es später dann für nötig gehalten, sich mit dem Skeptizismus auseinanderzusetzen und ihn zu widerlegen? Eine angemessene Antwort auf diese Frage zu finden, ist die Aufgabe dieses Teils meiner Arbeit. Dadurch wird mit gezeigt werden, von welcher Bedeutung das Thema des Skeptizismus in den *Meditationes* und darüber hinaus bei Descartes ist. Trotzdem will ich hier darüber ein paar Bemerkungen machen, bevor ich näher auf mein Thema eingehe.

Ich bin der Meinung, daß das Problem des Skeptizismus und damit auch der Versuch der Widerlegung des Skeptizismus als das zentrale Thema der *Meditationes* und auch für Descartes im Allgemeinen angesehen werden sollte. Noch einmal: Es ist nicht für alle, die Wissensansprüche erheben, selbstverständlich, sich für den Skeptizismus zu interessieren und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Dies gilt auch für Descartes. Ob sie dazu verpflichtet sind, und ob man ihnen deswegen einen Vorwurf machen kann, sind offene Fragen. Stroud behauptet, daß viele Philosophen durch ihre eigenen Erkenntnistheorien dazu verpflichtet seien.<sup>14</sup> Ich bin nicht sicher, ob er damit Recht hat. Aber wenn man der Meinung ist, daß der Skeptizismus eine Bedrohung für die Möglichkeit der Erkenntnis ist und deswegen widerlegt werden sollte, und wenn man in der Folge den Versuch macht, ihn zu widerlegen, dann finde ich es überflüssig zu sagen, daß es kein wichtigeres Unternehmen als diesen Versuch gibt. Dies gilt auch für Descartes.

Woher kommt trotzdem die Tendenz bei einigen Kommentatoren wie Wilson,<sup>15</sup> Hatfield und Clarke, das Thema des Skeptizismus von Descartes mehr oder weniger zu trennen?

Eine Antwort wäre diese: Obwohl die Frage, ob Descartes bei seinem Versuch der Widerlegung des Skeptizismus Erfolg hat oder nicht, eine völlig andere Frage ist, habe ich den Verdacht, daß sein Mißerfolg diese Kommentatoren zu ihrer Interpretation geführt hat. Sollte dies der Fall sein, irren sie sich.

---

<sup>14</sup>. Stroud, *Preface*, viii-ix.

<sup>15</sup>. Obwohl ich mit ihr völlig einverstanden bin, daß Descartes sich nicht einfach mit dem traditionellen Problem des Skeptizismus beschäftigt, also mit der Rechtfertigung der Möglichkeit der Erkenntnis, sondern darüber hinaus auch mit dem Inhalt dieser Erkenntnis, finde ich es unglücklich, daß die Bedeutung des Problems des Skeptizismus bei Descartes in ihrer Interpretation dadurch zu gering eingeschätzt wird. Wilson findet nämlich die Funktion der skeptischen Argumente zuletzt hauptsächlich darin, "to leave us, provisionally, with a shadow of doubt or unease, particularly with reference to sense experience." S. 26.

Eine andere Antwort wäre diese: Jene Interpreten haben ihrerseits eine bestimmte Vorstellung vom Problem des Skeptizismus, derzufolge es unabhängig und isoliert von anderen wissenschaftlichen Tätigkeiten betrachtet werden kann. Wenn dies der Fall ist, ist ihre Vorstellung von der Descartes' völlig verschieden.

Descartes meint, daß nicht alle sich mit dem Problem des Skeptizismus und den metaphysischen Problemen in *De Methodo* oder in den *Meditationes* beschäftigen müßten, und daß man sich, wenn überhaupt, nur einmal im Leben mit diesen Problemen beschäftigen müsse. Clarke glaubt, daß dies ein Zeichen dafür sei, daß Descartes diese Probleme gering schätze.<sup>16</sup> Aber dies ist ein Mißverständnis. "Nur einmal" bedeutet nicht "niemals" und "nicht alle" bedeutet nicht "niemand". Vor allem ist die Rede von "nur einmal" und "nicht alle" kein Zeichen dafür, daß Descartes die Probleme für unbedeutend hält. Sie sind wichtig, wie Descartes an mehreren Stellen unmißverständlich sagt. Man sollte den Grund dafür, daß Descartes jenen Rat gegeben hat, eher anderswo suchen. Er liegt darin, daß Descartes glaubt, daß er die Probleme gelöst habe, und daß es ausreichend sei, daß er die Probleme gelöst habe. Sein Rat zielt darauf ab, einen Unterschied zwischen verschiedenen Leuten zu machen.<sup>17</sup> Er rät nicht allen ohne Unterschied, sondern nur einigen Leuten, sich mit den erwähnten Problemen zu beschäftigen. Um den Grund dafür zu verstehen, müssen wir die Art und Weise betrachten, in der er zu jenen Problemen, besonders zum Problem des Skeptizismus, gekommen ist.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß sein Versuch, den Skeptizismus zu widerlegen, nicht aus dem Wunsch entstanden ist, Andere vor ihm zu schützen.<sup>18</sup> Er hat das Problem des Skeptizismus eher im Lauf seiner eigenen Suche nach der Wahrheit gefunden und es als das größte Hindernis erkannt, das jener Suche im Wege steht. Dies ist der Grund dafür, daß er es für notwendig gefunden hat, den Skeptizismus zu widerlegen. Und dies ist auch der Grund für ihn, zu glauben, daß er nicht der einzige sei, der das Problem erkennt und einen Lösungsversuch macht, denn er kann sich vorstellen, daß alle, die die Wahrheit suchen, sich ähnlich verhalten würden. Descartes zufolge hat es aber wenig Sinn, sich mit einem Problem zu beschäftigen, wenn man dazu nicht durch eigene Überlegungen, sondern dadurch geführt worden ist, daß man von anderen gelernt oder erfahren hat, daß es ein Problem ist. In diesem Fall ist es nämlich schwer, die Lösung nachzuvollziehen, die die anderen gefunden haben, geschweige denn sie selbst zu finden.<sup>19</sup> Darauf beruht sein Rat.

---

<sup>16</sup>. Vgl. D.M. Clarke, ebd.

<sup>17</sup>. Dieser Punkt wird besonders deutlich in seinem Rat an Burman und Elizabeth. D.M. Clarke beruft sich darauf. Vgl. Gespräch mit Burman, AT V, S. 165, Brief an Elizabeth vom 28. Juni 1643 und D.M. Clarke, S. 3ff.

<sup>18</sup>. Vgl. Williams, *Descartes's Use of Skepticism*, in *The Skeptical Tradition*, S. 338.

<sup>19</sup>. Vgl. 6. Buch von *De Methodo*.

Es ist die Aufgabe dieses Teils der Arbeit, die Wege zu verfolgen, auf denen Descartes dazu kam, sich mit dem Skeptizismus auseinanderzusetzen. Es geht hier nicht darum, seinen Widerlegungsversuch zu betrachten und zu bewerten, sondern nur darum zu verstehen, warum er einen solchen Versuch für nötig gefunden hat. Demgemäß gliedert sich dieser Teil in drei Kapitel. Im ersten Kapitel werde ich die erste Meditation interpretieren. Es geht dabei um die Frage, wie Descartes versucht, alle seine Meinungen in Frage zu stellen. Im zweiten Kapitel werde ich Descartes' Gedanken in der Zeit der *Regulae* verfolgen, indem die Überlegung angestellt wird, ob man die Motivation identifizieren kann, die Descartes zu der Beschäftigung mit dem Problem des Skeptizismus geführt hat. Im dritten Kapitel werde ich Descartes' Entwicklung von den *Regulae* bis zu seinen späteren philosophischen Werken verfolgen, indem dieselbe Überlegung angestellt wird.

## I. Die erste Meditation

### I. I. Descartes Eingangsrede zur ersten Meditation

#### I. I. 1. Ein überraschender Eindruck

"Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend als wahr habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, und daß ich daher *einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse*, wenn ich endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle. Indessen schien mir dies ein gewaltiges Unternehmen zu sein, und ich wartete daher das Alter ab, welches so reif sein würde, daß ihm unmöglich ein anderes nachfolgen könnte, das zur Erwerbung der Wissenschaften noch geeigneter wäre. ....Und da trifft es sich günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen befreit habe, daß ich mir eine sichere Muße in einsamer Zurückgezogenheit verschafft habe: so will ich denn endlich ernst und freien Sinnes zu diesem allgemeinen Umsturz meiner bisherigen Meinungen schreiten." (Buchenau, S. 11; Hervorhebung d. Verf.)<sup>20</sup>

Dies ist Descartes' Eingangsrede zur ersten Meditation. Sie ruft Überraschung hervor und damit auch das beunruhigende Gefühl, sofort darauf reagieren zu müssen. Dennoch ist schwer zu sehen, wie wir am besten und schnellsten darauf reagieren können. Jene Passage ist nämlich einerseits sehr allgemein formuliert und vermittelt andererseits den Eindruck, daß Descartes davon überzeugt ist, nicht nur zu wissen, sondern auch tun zu können, was nötig ist. Betrachten wir die Eingangsrede genauer.

Descartes stellt als Ziel der *Meditationes* heraus, die ersten Grundlagen anzugeben, auf denen etwas Gewisses und Bleibendes in den Wissenschaften gegründet werden kann. Er glaubt, daß dafür der Umsturz aller eigenen Meinungen eine notwendige Bedingung sei, und ist davon überzeugt, daß es möglich sei, diese zu erfüllen. Was dabei zunächst überrascht, ist nicht einfach die Überzeugung, alle eigenen Meinungen umstürzen zu können, obwohl dies allein schon überraschend genug ist. Es ist vielmehr seine Erklärung der Art und Weise, wie er überhaupt auf die Idee des Unternehmens gekommen ist, alle eigenen Meinungen umzustürzen. Zunächst die Frage: Was hat Descartes auf diesen Gedanken gebracht?

---

<sup>20</sup>. "Animadverti iam ante aliquot annos, quam multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque *a primis fundamentis denuo inchoandum*, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire; sed ingens opus esse videbatur, eamque aetatem expectabam, quae foret tam matura, ut capessendis disciplinis aptior nulla sequeretur. ....Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo." (AT VII, S. 17-18; Hervorhebung d. Verf.). Die deutsche Übersetzung der *Meditationes* zitiere ich nach folgender Ausgabe: Meditationen, übers. v. Buchenau.

Descartes' Antwort auf diese Frage scheint einzig und allein in Erfahrungen zu liegen, die auch uns sehr vertraut sind: Viele Meinungen, die er sich früher angeeignet hat, haben sich später als falsch erwiesen, und deswegen sollten alle Meinungen, die er sich aufgrund jener Meinungen angeeignet hat, unsicher sein. Dies läßt uns zuerst annehmen, daß der Status der Meinung, auf die der Akt der *eversio* bezogen wird, darin besteht, daß sie falsch oder ungewiß ist.<sup>21</sup> Wenn dem so ist, haben die oben genannten Erfahrungen ihn zum Gedanken geführt, daß es möglich ist, daß alle eigenen Meinungen falsch oder unsicher sind. Dies ist aber nicht nachvollziehbar. Obwohl solche Erfahrungen ausreichen, uns darauf aufmerksam zu machen, daß nicht alle unsere Meinungen wahr oder sicher sind, können sie uns doch nicht in dem Gedanken rechtfertigen, daß es möglich ist, daß sie alle falsch oder unsicher sind.

Würden wir nun gegen Descartes sagen, daß er den einfachen logischen Fehler begangen hat, aus der universalen Möglichkeit des Irrtums die Möglichkeit des universalen Irrtums abzuleiten? Wir können es. Aber trotzdem würden wir bemerken, nicht genug getan zu haben, auch wenn wir Recht haben. Die Situation nämlich, in der wir jetzt sind, scheint nicht Teil unseres Alltagslebens zu sein, in dem die Suche nach Wissen oft dadurch beendet wird, daß wir jemanden finden, der uns glaubwürdig Informationen über etwas liefern kann. Descartes hat nicht einfach die Möglichkeit offen gelassen, daß alle eigenen Meinungen falsch oder unsicher sind, sondern erweckt darüber hinaus den Eindruck, daß er *davon überzeugt* sei. Sonst hätte er es nicht als eine notwendige Bedingung für sein Ziel formulieren können, alle eigenen Meinungen umzustürzen. Er fügt noch hinzu, daß er sich lange Zeit darauf vorbereitet habe, dies zu tun, und daß er es nun tun werde. Damit versetzt Descartes uns in eine Prüfungssituation, in der der Prüfer, der über Wissen von etwas verfügt, prüft, ob wir Wissen haben, wenn wir behaupten, daß etwas der Fall sei.<sup>22</sup> Obwohl wir von unseren Meinungen *nur allgemein* sagen können, daß es nicht der Fall ist, daß sie alle falsch oder unsicher sind, scheint uns dies nicht zu helfen, es sei denn, daß wir identifizieren, welche von ihnen wahr und sicher sind. Und dies ist schwer möglich, wenn nicht unmöglich.

Die bisherige Betrachtung zeigt, daß der überraschende Eindruck, den Descartes' Eingangsrede vermittelt, nicht aufgrund einer solchen Überlegung entsteht. Sie scheint eher dazu beizutragen, jenen Eindruck zu schwächen als zu verstärken, indem sie uns vom eigentlichen Thema "alle Meinungen" ablenkt und sich nur auf solche Meinungen konzentriert, auf welche Descartes' Irrtumserfahrungen zutreffen. Jener Eindruck rührt eher daher, daß wir wissen, daß es unter unseren Meinungen viele wahre Meinungen gibt, deren Wahrheit wir

---

<sup>21</sup>. Was Descartes mit dem Terminus *eversio* meint, unter welchen Bedingungen der Umsturz einer Meinung stattfinden sollte, und wie er versucht, jene notwendige Bedingung zu erfüllen, sind Fragen, die wir in den auf diesem Abschnitt folgenden Abschnitten Schritt für Schritt beantworten werden. Aber bezüglich meiner Überlegung dieses Abschnittes sind sie alle irrelevant. Hier geht es nämlich nur darum zu überlegen, wie Descartes auf die Idee des Unternehmens gekommen ist, alle eigenen Meinungen umzustürzen.

<sup>22</sup>. Vgl. Williams, *Deciding to believe in ders., Problems of the Self*, S. 146

sicher sind, und daß wir immer in der Lage sind, sie zu identifizieren, wenn es nötig ist. Z.B. können wir an dieser Stelle auf Descartes reagieren, indem wir darauf hinweisen, daß "Ich habe zwei Hände."<sup>23</sup> oder "2 plus 2 ist 4" wahr ist, auch wenn wir zu Descartes' Gunsten annehmen, daß allein der Hinweis auf die universale Möglichkeit des Irrtums viele unserer Meinungen als unsicher erweisen kann. Wir können aus der bisherigen Betrachtung zwei Konsequenzen ziehen. Die erste ist die, daß die oben genannten Erfahrungen uns nicht zu der Vermutung führen, daß *alle* unsere Meinungen falsch oder unsicher sind. Die zweite ist die, daß der Grund dafür nicht darin liegt, daß wir allgemein glauben, daß es unter unseren Meinungen wahre und sichere Meinungen gibt, sondern vielmehr darin, daß wir darüber hinaus immer in der Lage sind, solche Meinungen anzugeben. Dies ist der eigentliche Grund dafür, daß Descartes' Eingangsrede einen überraschenden Eindruck vermittelt.

### I. I. 2. Bestätigung des überraschenden Eindruckes

Ich habe aber Bedenken, ob eine solche Reaktion auf Descartes berechtigt ist. Er hat nämlich weder über *uns* noch über *unsere* Meinungen gesprochen, sondern bloß über *sich selbst* und *seine eigenen Meinungen*. Was hindert ihn denn daran, aufgrund seiner oben genannten früheren Erfahrungen auf den Gedanken zu kommen, daß es möglich sei, daß *alle* seine Meinungen falsch oder unsicher seien? Was hindert ihn daran, dadurch veranlaßt zu erwägen und nachzuprüfen, ob er in der Tat wahre Meinungen hat, deren er sicher ist? Es ist ja nicht unmöglich, daß er in der Tat herausgefunden hat, daß er keine solchen Meinungen hat. Ist dies gerade der Grund dafür, daß er im zweiten Teil von *De Methodo* sehr stark betont, daß sein Unternehmen eine rein private Angelegenheit sei? So erklärt er unmißverständlich, worum es bei seinem Unternehmen geht:

"Mein Unternehmen erstreckte sich nie weiter als auf den Versuch, meine eigenen Meinungen zu reformieren und auf einem Grund aufzubauen, der gänzlich meiner ist." (AT VI, S. 548; übers. v. d. Verf.)<sup>24</sup>

Wenn dies der Fall wäre, wäre sein Unternehmen als rein privates nicht so interessant.<sup>25</sup> Dies scheint aber nicht der Fall zu sein. Er sagt nämlich in seiner siebten Erwiderung Folgendes, indem er die Gesamtheit seiner Meinungen mit einem Korb von Äpfeln vergleicht:

<sup>23</sup>. Vgl. Moore, *Proof of external World* in ders., *Philosophical Papers*

<sup>24</sup>. "Nunquam ulterius mea cogitatio provecta est, quam ut proprias opiniones emendare conarer, atque in fundo qui totus meus est aedificarem."

<sup>25</sup>. Ist dies der Grund dafür, daß Descartes die *Meditationes* (natürlich auch *De Methodo*) in "ich-Form" verfaßt hat?

"Wenn z.B. einer einen Korb mit Äpfeln hat und fürchtet, es könnten einige von den Äpfeln faul sein, und er sie aussondern will, damit nicht die übrigen schlecht werden, wie würde er das anstellen? Würde er nicht vor allem alle samt und sonders aus dem Korbe werfen, dann die einzelnen der Reihe nach durchsehen und nur die, die er als nicht verdorben erkennt, nehmen und sie wieder in den Korb legen und die anderen zurücklassen?" (Buchenau, S. 416)<sup>26</sup>

Obwohl Descartes hier anders als in der Eingangsrede der *Meditationes* den Terminus *reijcere* statt des Terminus' *evertere* verwendet, ist ohne weiteres klar, daß er die beiden Termini synonym verwendet. So verstanden zeigt das Beispiel im Zitat, daß es Descartes zufolge darum geht, sich einer Meinung zu enthalten: Die Pointe des Beispiels liegt nämlich darauf, den Korb zu *entleeren*.

Abgesehen davon schließt auch Descartes, wie wir im Zitat sehen können, nicht allein aufgrund seiner oben genannten Erfahrungen die Möglichkeit aus, daß er wahre oder sichere Meinungen hat. Daraus ergibt sich, daß seine Erfahrungen auch ihn nicht zu der Meinung führen konnten, daß *alle* seine Meinungen falsch oder unsicher sind. Trotzdem beharrt Descartes darauf, sich aller Meinungen und damit auch aller wahren Meinungen zu enthalten. Warum? Der von ihm im Zitat gegebene Grund dafür scheint sehr schwer nachvollziehbar zu sein. Obwohl es möglich ist, daß falsche Meinungen zur Bildung unsicherer Meinungen führen, so hat dies doch nichts mit den Meinungen zu tun, deren Wahrheit man sicher ist. Auch seine methodologische Begründung kann uns kaum davon überzeugen, und zwar nicht deswegen, weil es eine andere, bessere Alternative gibt, sondern vielmehr deswegen, weil es einfach keinen Grund gibt, aus dem man sich einer Meinung enthalten muß, deren Wahrheit man sicher ist.

Frankfurt behauptet aber erstens, daß die oben genannten Erfahrungen ausreichend dafür seien, uns zu der Frage zu führen, ob alle unsere Meinungen falsch oder unsicher seien, zweitens, daß es gemäß dem Ziel Descartes' (der Suche nach der Gewißheit) ein normales und vernünftiges Verfahren sei, sich aller Meinungen zu enthalten, und schließlich, daß darin keine Schwierigkeit bestehe.<sup>27</sup> Frankfurt gibt keine Erklärung für die erste Behauptung. Aber wir haben schon gesehen, daß sie falsch ist. Seine Begründung für die zweite Behauptung will ich hier nicht betrachten. Sie ist genauso wie die Descartes' schwer nachvollziehbar. Aber dies ist nicht der Grund dafür, daß ich sie hier nicht betrachten will. Der Grund liegt eher in Folgendem. Die ersten beiden Behauptungen sind keine Konsequenzen, die er aus der Überlegung gezogen hat, ob, wie und wieweit Descartes' Verfahren und Unternehmen nachzuvollziehen sind, geschweige denn aus der Frage, wie Descartes in der Tat verfährt. Sie

<sup>26</sup>. "Si forte haberet corbem pomis plenam, & vereretur ne aliqua ex pomis istis essent putrida, velletque ipsa auferre, ne reliqua corrumperent, quo pacto id faceret? An non in primis omnia omnino ex corbe rejiceret? ac deinde singula ordine perlustrans, ea sola, quae agnosceret non esse corrupta, resumeret, atque in corbem reponeret, aliis relictis?" (AT VII, S. 481)

<sup>27</sup>. Vgl. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, S. 17ff.

sind eher zusätzliche Behauptungen, die er aufgestellt hat, nachdem er die Frage betrachtet und positiv entschieden hat, ob es überhaupt möglich ist, sich aller Meinungen zu enthalten. Damit gehen wir von der Frage, warum Descartes glaubt, daß er sich aller seiner Meinungen enthalten müsse, zur Frage über, ob dies möglich ist. Frankfurt behauptet, daß es möglich sei. Zur Begründung greift er auf Descartes' Theorie des Fällens eines Urteils in der vierten Meditation zurück. Das Fällens eines Urteils sei, so sagt er, eine reine Willenssache für Descartes, und demgemäß könne er sich allein mit Hilfe des Willens und ohne weiteres auf einmal aller seiner Meinungen und damit auch seiner wahren Meinungen enthalten.<sup>28</sup> Es ist wahr, daß Descartes in der vierten Meditation das Fällens eines Urteils auf einen Willensakt zurückführt, und seine Formulierung kann eine Interpretation von der Art Frankfurts veranlassen. Trotzdem ist es nicht nur naiv, sondern auch verfehlt, seine Theorie so zu interpretieren. Dies würde in der Folge die absurde These erlauben, daß wir uns *willkürlich* eine Meinung aneignen, uns ihrer enthalten und sie auch für falsch halten können.<sup>29</sup> Dies ist jedoch nicht der Fall.

Descartes führt das Fällens eines Urteils auf einen Willensakt zurück, aber weder ohne Ausnahmen noch ohne Einschränkung. Er führt nämlich das Fällens eines Urteils auf die Zusammenarbeit von Verstand und Willen zurück und betont, daß der Wille nur dem Verstand folgen sollte, obwohl er dem Willen den letzten Akt im Urteilen zuschreibt. Descartes' Verfahren in der ersten Meditation spiegelt dies am besten wieder. Descartes stellt sich in den *Meditationes* als eine Person dar, die sich einzig und allein die Suche nach der Wahrheit zur Aufgabe stellt und glaubt, daß dafür die radikale Anwendung der Methode des Zweifels der richtige Weg sei: Wenn irgendein Grund angeführt wird, aus dem eine Meinung oder eine Klasse von Meinungen nicht sicher sein kann, muß sie aufgegeben werden. Aber während der radikalen Anwendung dieser Methode zeigt sich, daß die meisten eigenen Meinungen aufgegeben werden müssen, bis man auf die Aussagen trifft, die man nicht bezweifeln kann: "ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quod ego, dum cogito, existam; quod ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint,.."(AT VII, S. 145) Diese Aussagen sind die Aussagen, die den Zweifel Descartes' beenden und einen Wendepunkt herbeiführen. Dies kann zweierlei bedeuten. Es kann einen entscheidenden Mangel seiner Theorie ausmachen, da es bei solchen Urteilen überhaupt keine Funktion für den Willen gibt. Es kann aber auch bedeuten, daß seine Theorie nicht die absurde These erlaubt, daß der Willensakt gegen die Gründe oder Evidenzen ausgeübt werden kann, die man für oder gegen eine

<sup>28</sup>. Frankfurt ist in der Tat vom Zitat (AT VII, S. 481) und von dieser Theorie so stark beeindruckt, daß er Descartes' Verfahren in der ersten Meditation mit Rekurs auf das Zitat interpretiert. Die skeptischen Argumente sind demnach nicht eingeführt worden, um die universale Enthaltung von allen Meinungen zu ermöglichen. Dies gilt deswegen, weil Frankfurt glaubt, daß man sich Descartes zufolge aller Meinungen einfach mit Hilfe des Willens auf einmal enthalten könne. Vgl. ebd.

<sup>29</sup>. Diese These kann eine Debatte nicht nur über die Natur der Selbsttäuschung auslösen, sondern auch über die Ethik der Aneignung von Meinungen. Siehe Williams, *Descartes*, S. 177

Aussage hat. Man kann den genannten Mangel relativieren, wenn man berücksichtigt, wozu Descartes jene Theorie eigentlich eingeführt hat. Wie wir später sehen werden, kommt Descartes durch die radikale Anwendung der Methode des Zweifelns zu der Erkenntnis, daß die meisten Aussagen, mit denen wir in unserem Alltagsleben konfrontiert werden, nicht unbezweifelbar sind, und daß es trotzdem eine Tatsache ist, daß wir uns viele Aussagen von dieser Art aneignen. Woran liegt dies? Eine Antwort in funktionaler Hinsicht kann man in Descartes' Theorie des Fällens eines Urteils finden.<sup>30</sup> Descartes scheint der Meinung zu sein, daß bezüglich des Fällens eines Urteils in jenen Fällen noch *etwas* anderes als der Verstand aktiv sein müsse, und er identifiziert dies als den Willen. So bietet seine Theorie ihm vor allem die Möglichkeit zu erklären, worauf falsche Urteile beruhen, und zu zeigen, daß die Möglichkeit für uns offen steht, Irrtümer zu vermeiden. Dies ist sehr wichtig für ihn, da er glaubt und zu beweisen versucht, daß Gott existiert und uns die Fähigkeit gegeben hat, die Wahrheit zu erkennen.<sup>31</sup>

Ich glaube, daß unsere bisherige Betrachtung zeigt, daß Descartes' Theorie des Fällens eines Urteils keinen Ansatzpunkt liefert, mit dessen Hilfe man behaupten kann, daß es möglich sei, sich auf einmal und allein mit Hilfe des Willens aller Meinungen zu enthalten.

## **I. II. Das Vorhaben, alle eigenen Meinungen zu überprüfen**

### **I. II. 1. Einschränkung des Vorhabens**

Bisher haben wir gesehen, daß die von Descartes in der Eingangsrede erwähnten Erfahrungen nicht dafür ausreichend sind, uns zu der Frage zu führen, ob *alle* unsere Meinungen falsch oder unsicher sind. Der Grund dafür ist vor allem der, daß es unter unseren Meinungen wahre gibt, deren wir sicher sind, und die wir angeben können. Sie reichen sogar eigentlich auch nicht aus, uns zur Frage zu führen, ob alle diejenige unserer Meinungen, für die wir die Möglichkeit des Irrtums anerkennen, falsch oder unsicher sind. Andererseits haben wir auch gesehen, daß dies auch für Descartes der Fall ist. Wenn Descartes behauptet, daß er sich aller seiner Meinungen

---

<sup>30</sup>. Zu Descartes' pragmatischer Antwort siehe unten I. III. 3.

<sup>31</sup>. Vgl. Williams, *Descartes*, S. 163f. Descartes sagt, "aliqua etiam sit in me facultas a Deo tributa ad illam(falsitatem; d. Verf.) emendandam". (AT VII, S. 80)

enthalten müsse, um eine notwendige Bedingung seines Projektes zu erfüllen, und daß dies möglich sei, so beruht dies nicht darauf, daß er eine Theorie des Fällens eines Urteils vertritt, die dies einfach *ohne Nachprüfung* ermöglicht.

Wenn dem so ist, wie soll man dann Descartes verstehen, wenn er trotzdem einerseits behauptet, daß seine früheren Erfahrungen ihn zum Stellen der Frage geführt hätten, ob *alle* seine Meinungen falsch oder unsicher seien, und andererseits dazu, daß es möglich sei, sich ihrer zu enthalten? Ist dies bloß eine Übertreibung? Eine Übertreibung in welcher Hinsicht? Damit dieses Problem uns nicht daran hindert, Descartes' Unternehmen zu verfolgen, schränken wir es vorläufig nur auf alle *solche* Meinungen ein, für die wir die Möglichkeit des Irrtums anerkennen. Demnach geht es in seinem Vorhaben darum, sie nachzuprüfen, falsche oder unsichere unter ihnen zu finden und entweder auf sie zu verzichten oder sie durch andere wahre oder sichere Meinungen zu ersetzen. So eingeschränkt ist sein Unternehmen interessant genug, da es auch als solches ungewöhnlich ist. Ein Zeichen dafür wäre, daß wir es in unserem normalen Alltagsleben nicht in Angriff nehmen, obwohl wir ohne großes Bedenken anerkennen können, daß wir in unserem Alltagsleben eine wahre Meinung einer falschen vorziehen. Vor allem scheint Descartes eine richtige Erklärung dafür zu haben, daß wir es in unserem normalen Alltagsleben nicht in Angriff nehmen. Versuchen wir also Descartes' Vorhaben vorläufig mit dieser Einschränkung weiter zu verfolgen, um zu erfahren, warum wir nach Descartes in unserem Alltagsleben jenes Unternehmen nicht durchführen, und wie er es dann durchzuführen vorhat.

## I. II. 2. Wahrheit, Gewißheit und Methode

Nach seiner Eingangsrede führt Descartes die Methode des Zweifelns ein:

"Dazu wird indessen nicht nötig sein, sie alle als falsch aufzuzeigen, denn das würde ich vielleicht niemals erreichen können; sondern da schon die gemeine Vernunft rät, in ebenso vorsichtiger Weise bei dem nicht ganz Gewissen und Unzweifelhaften wie bei dem offenbar Falschen die Zustimmung zurückzuhalten, so wird es hinreichen, sie alle zurückzuweisen, wenn ich in einer jeden irgendeinen Grund zum Zweifel antreffe."(Buchenau, S. 11)<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>. "Ad hoc (ad generalem mearum opinioinum eversionem; d. Verf.) autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero." (AT VII, S. 18)

Descartes macht hier einen Themenwechsel von 'Wahrheit' zu 'Gewißheit'. Er behauptet nämlich, daß es nicht nötig sei, alle eigenen Meinungen als falsch zu erweisen, um alle eigenen Meinungen umzustürzen, sondern daß dafür ausreichend sei, lediglich Gründe dafür anzugeben, daß sie zweifelhaft sind. Damit wird die Gewißheit als das Kriterium dafür angegeben, ob man sich einer Meinung enthalten soll. Zunächst stellt sich die Frage, wie dieser Themenwechsel verstanden werden soll.

Die Wahrheit oder die Suche nach der Wahrheit ist das Zentralthema für Descartes.<sup>33</sup> Trotzdem hat die Frage, was Wahrheit ist, ihn weder interessiert noch ihm Schwierigkeiten bereitet, und das nicht, weil er glaubt, daß die Frage keine wichtige sei, sondern deshalb, weil allen Menschen ohne Weiteres bekannt sei, was Wahrheit ist. Wahrheit ist ihm zufolge eine angeborene Idee:

"Ich selbst habe an ihr (der Wahrheit; d. Verf.) niemals gezweifelt, da es mir scheint, sie sei ein so transcendent deutlicher Begriff, daß es unmöglich ist, ihn nicht zu wissen: man hat wohl Mittel, eine Waage zu prüfen, bevor man sich ihrer bedient, man kann aber tatsächlich keine Mittel haben, um zu erfahren, was die Wahrheit ist, wenn man sie nicht von Natur kennen würde." (Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639; Baumgart, S. 173)<sup>34</sup>

Aber daß eine Idee angeboren ist, heißt nicht, daß sie nicht definierbar, sondern nur, daß sie allen bekannt ist. Descartes erklärt deswegen weiter, daß die Idee der Wahrheit nicht nur angeboren, sondern auch einfach sei, so daß es nicht möglich sei, eine Definition zu geben (ebd.). Was man einzig tun kann, ist zu erklären, wie man den Terminus anwendet:

"Daher kann man denen, die die Sprache nicht verstehen, wohl *quid nominis* erläutern und sagen, daß das Wort *Wahrheit* in seiner eigentlichen Bedeutung die Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstand bezeichnet, daß es aber, wenn man es Dingen zuschreibt, die außerhalb des Gedanken sind, nur bedeutet, daß diese Dinge als Gegenstände für wirkliche Gedanken, sei es für unsere oder diejenigen Gottes, dienen können." (Baumgart, S. 173-4)<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup>. Hier eine Stelle, an der es am besten ausgedrückt ist. Descartes schreibt in seinem Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639 folgendermaßen: "Seit meinem letzten Brief habe ich mir die Zeit genommen, das Buch (*De Veritate* von Herbert de Cherbury; d. Verf.) zu lesen, das Sie mir liebenswürdigerweise geschickt hatten; und weil Sie meine Meinung darüber verlangt haben und es einen Gegenstand behandelt, über den ich mein ganzes Leben gearbeitet habe, ..." (Baumgart, S. 173); "Depuis mes dernières, j'ai pris le temps de lire le livre que vous m'avez fait la faveur de m'envoyer, et parce que vous m'en avez demandé mon sentiment et qu'il traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie.." (AT II, S. 596)

<sup>34</sup>. "pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en esset, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. (AT II, S. 596-597)

<sup>35</sup>. "Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas a langue, et leur dire que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu" (AT II. S. 597)

"p" ist nur dann wahr, wenn p der Fall ist. Ein wichtiges Merkmal dieses Wahrheitsbegriffs ist die Unabhängigkeit der Wahrheit von uns. Wenn "p" wahr ist, ist "p" unabhängig davon wahr, ob es von uns erkannt wird oder nicht (um mit Descartes zu sprechen: es ist außerhalb des Gedankens). Zunächst stellt sich die Frage, wie wir Wahrheit erkennen können. Wir stellen uns nämlich keine solche Beziehung zu Wahrheiten vor, wie Gott sie haben kann:

I) (p)(p ---> Gott weiß, daß p): Deus omnisciens oder

II) (p)(Gott denkt, daß p ---> p): Cum Deus calculat, id fit.

Wir sind nämlich nicht in der Lage, alles, was in der Welt geschieht, ohne weiteres zu wissen, noch in der Lage, alles, woran wir denken, ohne weiteres in der Welt geschehen zu lassen. Weil dies so ist, müssen wir Menschen zur Suche nach der Wahrheit irgendeine Methoden finden und anwenden, die die Kluft zwischen uns und Wahrheiten in der physikalischen Welt überbrücken können. Dadurch erwerben wir Wissen oder Meinungen bezüglich der physikalischen Außenwelt. Was die Methoden zur Suche nach der Wahrheit betrifft, so gibt es ein wichtiges Merkmal dieser Methoden, in dem sie sich von anderen Methoden unterscheiden;<sup>36</sup> Wenn ich z.B. ein Sammler ausschließlich von prähistorischen Töpfen bin, kann ich zum Sammeln die Methode wählen, daß ich zuerst ohne Unterschied viele Töpfe sammle und danach untersuche, welche von ihnen prähistorisch sind. Obwohl diese Methode aufwendiger ist als die Methode, von Anfang an gezielt nur prähistorische Töpfe zu sammeln, ist es nicht unmöglich, sie anzuwenden, und es kann unter Umständen sogar notwendig sein. Aber solche Alternativen sind bezüglich der Suche nach der Wahrheit undenkbar, wie Williams folgendermaßen richtig begründet:

"Since to believe something is to believe that it is true, to acquire a belief is already to assume an answer to the question of whether it is true. So a method which A uses as an enquirer to get into state (i) (if p, A believes that p, and if not p, A believes that not-p; d. Verf.) must be a method of acquiring beliefs which itself makes it likely that the beliefs A acquires by it will be true ones; or, equivalently, is such that he is unlikely to acquire beliefs by that method unless they are true" (S. 39).

Daraus folgt, daß *die Voraussetzung für eine Methode der Aneignung von Meinungen gleichbedeutend mit einer Voraussetzung für wahre Meinungen ist.*

Wie wir vorhin gesehen haben, stellt Descartes in der ersten Meditation die Gewißheit als die Voraussetzung dafür dar, sich eine Meinung anzueignen. Er will alle eigenen Meinungen nachprüfen und sich ihrer enthalten, wenn sie als zweifelhaft erwiesen werden. Dieses Verfahren scheint aber nicht ohne weiteres nachvollziehbar zu sein. Auch wir suchen nämlich

---

<sup>36</sup>. Vgl. Williams, *Descartes*, Kapitel II, besonders S. 37-47.

Wahrheit, aber stellen die Gewißheit nicht als die Voraussetzung für die Aneignung einer Meinung auf. Erinnern wir uns nämlich daran, daß Meinungen, die eine Person, z.B. ich, hat, nicht alle denselben, sondern verschiedenen Status haben. Es gibt viele unter ihnen, von denen ich nicht zögern werde zu sagen, daß ich ihrer Wahrheit sicher bin: z.B. "Ich habe zwei Hände" und "2 plus 2 ist 4" usw. Dagegen sind viele Meinungen der Art, daß ich die Möglichkeit des Irrtums nicht ausschließen kann. Dies zeigt einerseits, daß die meisten Methoden, von denen wir bei der Suche nach der Wahrheit Gebrauch machen, nicht in der Lage sind, uns solche Meinungen zu liefern, deren Wahrheit wir sicher sein können, und andererseits, daß wir trotzdem uns auch solche Meinungen aneignen, die nicht sicher sind. Warum eignen wir uns aber solche Meinungen an, auch wenn wir ihrer Wahrheit nicht sicher sind? Warum verzichten wir in solchen Fällen nicht lieber darauf, uns Meinungen anzueignen? Auf diese Frage hat Descartes seinerseits eine Antwort:

"Seit längere Zeit hatte ich bemerkt, daß es viele Meinungen gibt, denen wir, auch wenn sie sehr zweifelhaft sind, doch folgen müssen, als wären sie sicher und zuverlässig, insofern es sich um die Lebensführung handelt". (AT VI, S. 558; übers. v. d. Verf.)<sup>37</sup>

Es gibt viele Fälle in unserem normalen Alltagsleben, in denen von uns verlangt wird zu handeln, und dies zwingt uns dazu, uns auf Meinungen zu verlassen, auch wenn wir ihrer Wahrheit nicht sicher sind.<sup>38</sup> Diese praktische Bedingtheit nämlich ist ein Grund dafür, daß die Methoden, die wir unter gegebenen Umständen verwenden, auf verschiedene Weise spezifiziert werden, je nachdem, worum es geht. Dies ist der Grund dafür, daß wir nicht glauben, daß, obwohl wir nicht beliebig Meinungen erworben haben, alle unsere Meinungen wahr sind, und es ist auch ein Grund dafür, daß ein und dieselbe Meinung von verschiedenen Personen mit verschiedener Überzeugungskraft angeeignet und von einigen für falsch, aber von anderen für wahr gehalten werden kann. So hält Descartes zu Recht dieselben pragmatischen Überlegungen für einen Grund dafür, daß wir in unserem normalen Alltagsleben nicht den Versuch unternehmen, nur wahre und sichere Meinungen zu erwerben. Wir müssen nämlich handeln.

Es sieht aber anders aus, wenn die Situation verändert betrachtet wird. Descartes tut dies, indem er zwischen *Handeln* und *der Suche nach Wahrheit* unterscheidet, und erklärt, daß es ihm einzig und allein um die Suche nach der Wahrheit geht:

---

<sup>37</sup>. "Dudum observaveram permultas esse opiniones, quas, etsi valde dubiae sint & incertae, non minus constanter & intrepide sequi debemus, quatenus ad usum vitae referuntur, quam si certae essent & exploratae."; Siehe Entsprechende Stellen in den *Meditationes*, AT VII, S. 22 und in den *Principia*, AT VIII, S. 5.

<sup>38</sup>. Vgl. das dritte Buch in *De Methodo*.

"Aber da ich damals mich der Suche nach der Wahrheit, nicht der Lebensführung widmen wollte, glaubte ich, daß ich gerade das Gegenteil tun und alle solche Meinungen, in denen ich auch nur den minimalen Grund des Zweifels finden konnte, zurückweisen mußte, als wären sie vollkommen falsch". (AT VI, S. 558; übers. v. d. Verf.)<sup>39</sup>

Dadurch verschafft Descartes sich die Rahmenbedingung, unter der die Suche nach der Gewißheit eine vernünftige Methode zur Suche nach der Wahrheit sein kann.

Bevor wir fortfahren, will ich hier Folgendes bemerken. Erinnern wir uns zunächst daran, daß der Grund dafür, daß Descartes' Behauptung, *alle* seine Meinungen nachprüfen und *sich ihrer* enthalten zu können und zu müssen, einen überraschenden, übertriebenen und schließlich absurden Eindruck vermittelte, darin lag, daß wir wissen, daß wir Meinungen haben, deren Wahrheit wir sicher sind. Worauf ich nun aufmerksam machen will, ist Folgendes: Die Meinungen, deren Wahrheit wir sicher sind, unterscheiden sich von den aufgrund praktischer Überlegungen bedingt für wahr gehaltenen und angeeigneten Meinungen nicht nur dadurch, daß sie sicher sind, sondern auch darin, daß sie die Rahmenbedingung ausmachen, unter der praktische Überlegungen möglich sind.<sup>40</sup>

### I. II. 3. Zwei Probleme des Vorhabens

Angenommen, daß Descartes durch die Unterscheidung zwischen Handeln und der Suche nach der Wahrheit und durch die Erklärung, daß es ihm allein und einzig um die Suche nach der Wahrheit geht, sich die Rahmenbedingung für sein Vorhaben gesichert hat, so daß unter dieser Bedingung die Suche nach der Gewißheit die richtige Methode zur Suche nach der Wahrheit ist, gibt es aber dennoch ein anderes Hindernis. Es geht um folgendes.

Wenn wir nachdenken und uns fragen, welche von unseren Meinungen der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt sind, werden wir sofort ratlos, wie wir mit dieser Frage umgehen sollen. Es ist wahr, daß es unter Umständen sehr sinnvoll ist, über eine Anzahl von Meinungen zu reden. Wir können nämlich sinnvoll fragen, wieviel verschiedene Meinungen bezüglich einer Sache vertreten werden, und wir zählen sie auf und geben die Anzahl als die von *allen* Meinungen über die Sache an. Manchmal ist dieses Verfahren sogar notwendig. Aber die Situation, in der wir uns befinden, sieht ganz anders aus, wenn wir unbestimmt über *alle* Meinungen reden, die wir haben. Eine Schwierigkeit, auf die ich vorhin hingewiesen habe, liegt darin, auf welche

---

<sup>39</sup>. "Sed quia tunc veritati quaerendae, non autem rebus agendis, totum me tradere volebam, putavi mihi plane contraium esse faciendum, & illa omnia in quibus vel minimam dubitandi rationem possem reperire, tanquam aperte falsa esse rejicienda."

<sup>40</sup>. Dies verstärkt den Grund dafür, Descartes' Unternehmen auf solche Meinungen einzuschränken, für die wir die Möglichkeit des Irrtums nicht ausschließen können.

Weise wir unsere Meinungen numerisch identifizieren sollen, wie Stroud richtig bemerkt hat.<sup>41</sup> Wenn z.B. jemand fragt, ob es meine Meinung ist, daß ich heute ins Kino gehen will, kann ich sagen, daß es meine Meinung ist. Wenn jemand mich fragt, ob es meine Meinung ist, daß ich heute einen Film sehen wolle, kann ich auch sagen, daß es meine Meinung ist. Sind dies eine Meinung oder zwei? Wenn ich sage, daß es eine Meinung ist, habe ich dadurch noch eine neue Meinung. Wenn ich sage, daß es zwei Meinungen sind, habe ich dadurch wiederum eine neue Meinung usw. Dies zeigt, daß der Versuch, alle unsere Meinungen vollständig aufzuzählen, hoffnungslos oder sinnlos ist. So gesehen scheint das Unternehmen alle die Meinungen nachzuprüfen, für die wir die Möglichkeit des Irrtums anerkennen, nicht realisierbar zu sein. Die Möglichkeit, sie aufzuzählen und zu identifizieren, scheint eine notwendige Bedingung dafür zu sein, aber diese Bedingung scheint nicht erfüllbar zu sein.

Aber ist dies ein ernsthaftes Problem? Descartes scheint dies nicht zu glauben. Zwar ist es auch ihm nicht unbekannt: "Nec ideo etiam singulae (opiniones; d. Verf.) erunt percurrendae, quod operis esset infiniti." (AT VII, S. 18). Er ist aber trotzdem davon überzeugt, sie alle nachprüfen und sich ihrer enthalten zu können. Wie dies geschieht, werden wir bald erfahren. Ein ernsthaftes Problem tritt aber in Wirklichkeit an anderer Stelle auf. Und dieses Problem wird zeigen, daß unser bisheriger Versuch, Descartes' Unternehmen nachvollziehbar zu machen, ein Fehlschlag ist. Das Problem ist folgendes.

Wie wir vorhin gesehen haben, ist Descartes' Unternehmen ein rein Privates. Descartes schränkte die Gegenstände seines Unternehmens völlig auf seine eigenen Meinungen ein und macht dementsprechend nur vom Personalpronomen der ersten Person Gebrauch. Trotzdem scheint er nicht zu glauben, daß das Ergebnis seines so ausgezeichneten Unternehmens auch nur privat bleiben werde. Er glaubt nämlich, daß der Erfolg oder der Mißerfolg seines Unternehmens eine Wirkung auf die gesamten Wissenschaften ausüben werde: Er behauptet, daß alle Wissenschaften unsicher blieben, wenn sein Projekt in den *Meditationes* keinen Erfolg erziele. Dies soll heißen, daß alle vorhandenen Wissenschaften in Frage gestellt würden, wenn es ihm in der ersten Meditation gelänge, alle seine Meinungen in Frage zu stellen. Dies wirft die interessante und wichtige Frage auf, ob und wie das Unternehmen bezüglich der eigenen Meinungen überhaupt eine Wirkung auf alle Wissenschaften ausüben kann. Wie sollten alle Wissenschaften dadurch in Frage gestellt werden, daß Descartes alle seine Meinungen in Frage stellt? Überlegen wir, wie ein solches Unternehmen aussehen kann. Diese Überlegung soll uns darauf aufmerksam machen, daß Descartes' Unternehmen einen besonderen Status haben muß, wenn es überhaupt möglich sein soll.

Vorhin haben wir die Überlegung angestellt, wie wir alle unsere Meinungen überprüfen könnten. Dabei habe ich ständig vom Personalpronomen der ersten Person Plural Gebrauch

---

<sup>41</sup>. Vgl. Stroud, S. 5ff.

gemacht und dieser Gebrauch war harmlos. Aber dies kann nun nicht mehr der Fall sein. Was jetzt zu untersuchen ist, ist nicht mehr die Art und Weise, wie man *alle* seine Meinungen überprüfen kann, sondern darüber hinaus, wie ein Unternehmen einer Person, alle *ihre* Meinungen zu überprüfen und eventuell zurückzuweisen, alle Wissenschaften betreffen kann. Wie ist es möglich, daß Descartes z.B. mich dadurch mich aller *meiner* Meinungen enthalten läßt, daß er sich aller *seiner* Meinungen enthält? Dies kann auf den ersten Blick ganz natürlich aussehen, wenn ich mich daran erinnere, daß ich meine Meinung korrigiert habe, weil man eine Meinung, die man früher für wahr gehalten hat, und die auch ich habe, später als falsch erwiesen hat. Aus diesem Grund muß hier noch einmal betont werden, daß dies gerade nicht das ist, was Descartes behauptet. Was Descartes behauptet, ist, daß *alle* meine Meinungen dadurch in Frage gestellt würden, daß er *alle seine* Meinungen in Frage stelle. Es ist keine schwierige Aufgabe zu zeigen, wie absurd dies ist.

Die Meinungen Descartes' können grob in zwei Klassen eingeteilt werden. Zur ersten Klasse gehören die Meinungen, die ich nicht habe oder haben kann, aus welchen Gründen auch immer. Zur zweiten Klasse gehören die Meinungen, die auch ich habe. Wenn Descartes jetzt eine seiner Meinungen der ersten Klasse überprüft, ist es selbstverständlich, daß ich nicht in der Lage bin zu beurteilen, ob diese Meinung wahr ist, noch in der Lage bin, seine Überprüfung zu verfolgen. Wenn dies selbstverständlich ist, ist es auch selbstverständlich, daß das Ergebnis seiner Überprüfung von Meinungen der ersten Klasse überhaupt nichts mit meinen eigenen Meinungen zu tun hat, geschweige denn mit Meinungen, die ich habe, aber Descartes nicht hat oder haben kann.

Wie würde es sich mit Meinungen der zweiten Klasse verhalten? Fragen wir uns zuerst, welche Meinungen ich gemeinsam mit Descartes haben könnte. Moore behauptet, daß dies Meinungen seien wie z.B. "Die Erde hat schon lange existiert, bevor ich geboren worden bin". Obwohl ich nicht weiß, woher er dies weiß, will ich hier annehmen, daß er Recht hat. Was wird Descartes tun, um diese *seine* Meinung zu überprüfen?

Als Naturwissenschaftler wird er eine Untersuchung anstellen und seine Meinung bewerten, je nachdem, zu welchem Ergebnis seine Untersuchung führt. Nehmen wir an, daß er in der Folge seiner Untersuchung herausgefunden hat, daß es fraglich ist, ob diese seine Meinung wahr ist, aus welchen Gründen auch immer. Kann er mich diese *meine* Meinungen einfach dadurch in Frage stellen lassen, daß er *seine* Gründe angibt, aus denen er diese *seine* Meinung in Frage gestellt hat? Dies ist nicht der Fall. Dies kann der Fall sein nur unter der Bedingung, daß *seine* Gründe auch mich überzeugen sollen. Wenn ich diese *meine* Meinung in Frage stelle, nachdem ich betrachtet habe, wie Descartes diese *seine* Meinung in Frage gestellt hat, heißt dies nicht, daß ich sie einfach dadurch in Frage stelle, daß ich betrachtet habe, wie er diese *seine* Meinung aus *seinen* Gründen heraus in Frage gestellt hat, sondern dadurch, daß *seine* Gründe mich überzeugen.

Welche Konsequenzen kann man aus dieser Überlegung ziehen?

Die erste Konsequenz ist diese: Es ist möglich, daß es Descartes gelingt, alle *seine* Meinungen der zweiten Klasse in Frage zu stellen, aus Gründen, die ihn von der Fraglichkeit seiner Meinungen überzeugen.

Die zweite Konsequenz ist diese: Wenn es möglich ist, daß es Descartes gelingt, alle seine Meinungen der zweiten Klasse in Frage zu stellen, ist es auch möglich, daß Descartes mich alle *meine* Meinungen der zweiten Klasse dadurch in Frage stellen läßt, daß er alle *seine* Meinungen der zweiten Klasse in Frage stellt, wobei *seine* Gründe mich von der Fraglichkeit meiner Meinungen überzeugen.

Die dritte Konsequenz ist diese: Wenn seine Gründe mich überzeugen, und zwar nicht deswegen, weil es seine Gründe sind, sondern deswegen, weil es gute Gründe sind, dann ist es auch der Fall, daß diese Gründe ihn überzeugt haben, aber nicht deswegen, weil es *seine* Gründe sind, sondern weil es gute Gründe sind. Es ist fraglich, ob der Gebrauch des Personalpronomens der ersten Person einen besonderen Sinn hat bzw. welchen Sinn es in diesem Fall hat zu sagen, daß Descartes mich dadurch alle *meine* Meinungen der zweiten Klasse in Frage stellen läßt, daß er *seine* Meinungen der zweiten Klasse in Frage stellt.

Die letzte Konsequenz ist diese: Auch wenn es Descartes gelingt, alle Meinungen der zweiten Klasse in Frage zu stellen, ist es nicht der Fall, daß er dadurch alle meine Meinungen in Frage gestellt hat, geschweige denn Meinungen, die weder ich noch Descartes haben.

Sollen wir nun sagen, daß Descartes' Behauptung übertrieben ist, daß er *alle* Wissenschaften in Frage stellt, dadurch, daß er alle *seine* Meinungen in Frage stellt? Es sieht so aus.

#### I. II. 4. Moores Lösung der Probleme

Moore ist der Meinung, daß es methodologisch eine Möglichkeit gibt, die genannten zwei Probleme zu beseitigen. Das eine Problem war die Frage, wie man *alle* seine Meinungen nachprüfen und in Frage stellen kann. Das andere war die Frage, wie man alle Wissenschaften in Frage stellt dadurch, daß man alle seine Meinungen in Frage stellt. In seinem Aufsatz "A defence of common sense" stellt Moore eine Bedingung auf,<sup>42</sup> bei deren Erfüllung er bereit ist zu akzeptieren, daß die Existenz der Außenwelt und damit automatisch alle Wissenschaften darüber in Frage gestellt werden.<sup>43</sup> Diese Bedingung besteht darin, eine bestimmte Menge von Aussagen in Frage zu stellen. Ich will hier drei Aussagen nennen, die sich auf das Problem des Skeptizismus bezüglich der Außenwelt beziehen:

---

<sup>42</sup>. In *Philosophical Papers*, London, 1959.

<sup>43</sup>. Moore formuliert eine starke Position, die besagt, daß alle diese Aussagen falsch sind. Die skeptische Position, um die es hier geht, ist nicht die, sie für falsch zu halten, sondern sie in Frage zu stellen.

- I) Es gibt jetzt einen Körper, der meiner ist;
- II) Es gibt viele Menschen, die mir ähnlich sind;
- III) Die Erde hat schon lange existiert, bevor ich geboren worden bin.<sup>44</sup>

Der Grund dafür, daß Moore bereit ist zu akzeptieren, daß man die Existenz der physikalischen Außenwelt und damit auch alle Wissenschaften darüber in Frage stellt, wenn man diese Aussagen in Frage stellt, liegt darin, daß sie einerseits die Existenz der Außenwelt implizieren, und daß andererseits alle Menschen außer den Skeptikern sie nicht nur für wahr halten, sondern auch ihrer Wahrheit gewiß sind: Es sind nämlich Aussagen des "*common sense*". Wie problematisch Moores Auswahl von derartigen Aussagen auch sein mag und welche Probleme sie damit bereiten mag,<sup>45</sup> so kann diese Idee Moores dennoch zumindest dazu dienen, uns eine Vorstellung davon zu geben, wie man *alle Wissenschaften*, die von der Präsupposition der Existenz der Außenwelt ausgehen, in Frage stellen kann. Es mag möglich sein, eine Menge von Aussagen zu finden, die in der Tat von der Art sind, daß es möglich ist, die Existenz der Außenwelt und damit auch alle Wissenschaften darüber in Frage zu stellen, dadurch, daß man sie in Frage stellt.

Nachdem Moore diese Bedingung aufgestellt hat, versucht er den Skeptizismus zu widerlegen. Dieser Versuch wird durch eine *reductio ad absurdum* gemacht. Seine Argumente sind einfach. Ich möchte hier nur zwei Argumente anführen.

Das erste ist dies: Wenn ein Skeptiker behauptet, daß diese Aussagen falsch oder fraglich seien, muß es wahr sein, daß er existiert und daß wir existieren, da er uns gegenüber diese Behauptung macht.

Das zweite Argument ist dies: Viele Skeptiker benutzen das Personalpronomen der ersten Person Plural "*Wir*", das die Existenz von anderen Menschen voraussetzt.

---

<sup>44</sup>. Was den Gebrauch des Personalpronomens der ersten Person Singular in diesen Aussagen betrifft, ist zu bemerken, daß Moore damit nicht meint, daß alle Menschen wissen, daß Moore einen Körper hat, sondern, daß jeder Mensch weiß, daß er selbst einen Körper hat.

<sup>45</sup>. Ich will hier nicht darauf eingehen, ob Moore Recht hat zu behaupten, daß es möglich sei, die Existenz der Außenwelt dadurch in Frage zu stellen, daß man alle diese Aussagen in Frage stelle. Er gibt keine Erklärung dafür, warum dies so sein soll. Vielleicht ist das ein Grund dafür, daß es schwer zu erkennen ist, nach welchem Kriterium er die Auswahl getroffen hat. Die Aussagen haben nämlich einen verschiedenen Status. Es scheint unmöglich zu sein, (I) für falsch zu halten, während es zwar schwer, aber nicht unmöglich ist, (II) für falsch zu halten. Aber es ist einfach möglich, (III) für falsch zu halten. Dieser Mangel mag aber harmlos sein, da Moore die skeptische Position nicht dadurch definiert, daß eine oder zwei von diesen Aussagen, sondern *alle* für falsch gehalten oder in Frage gestellt werden. Trotzdem glaube ich nicht, daß er Recht hat zu behaupten, daß es möglich sei, die Existenz der Außenwelt dadurch in Frage zu stellen, daß man alle diese Aussagen in Frage stelle. Es ist zwar schwer, aber nicht unmöglich, sich eine Situation vorzustellen, in der man alle diese Aussagen in Frage stellt, aber trotzdem viele andere Aussagen für wahr hält, die die Existenz der Außenwelt implizieren.

Diesbezüglich will ich hier nur Folgendes bemerken, da ich im Fazit dieses Kapitels darauf zurückkommen werde, worauf Moore damit eigentlich hinaus wollte. Unabhängig davon, ob Moores Widerlegung erfolgreich ist oder nicht, trifft seine Darstellung der skeptischen Position und Widerlegung nicht auf Descartes zu. Descartes behauptet nämlich nicht, daß er vorhabe, alle Wissenschaften bezüglich der Außenwelt in Frage zu stellen, indem er die Aussagen in Frage stelle, von denen er annimmt, daß alle Menschen sie für wahr hielten. Er behauptet lediglich, daß er vorhabe, alle Wissenschaften bezüglich der Außenwelt in Frage stellen, indem er *alle seine Meinungen in Frage stellt*, ohne zu erwähnen, ob andere Menschen dieselbe Meinungen haben oder nicht. Demgemäß macht er nur von dem Personalpronomen der ersten Person Singular Gebrauch.

### I. III. Descartes' Vorhaben, sich aller eigenen Meinungen zu enthalten

Versuchen wir nun zu verfolgen, ob und auf welche Weise Descartes alle seine Meinungen in Zweifel zieht, indem wir uns die oben genannten Besonderheiten dieses Vorhabens vor Augen führen.

#### I. III. 1. Die erste *ratio dubitandi*: Sinnestäuschung

"Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr angenommen, habe ich von den Sinnen oder durch Vermittlung der Sinne empfangen." (Buchenau, S. 11)<sup>46</sup>

Die meisten seiner Meinungen sind einerseits solche, deren Wahrheit *per sensus*, nämlich *per auditum a parentibus, praeceptoribus aliisque hominibus* (AT V, S. 146) gerechtfertigt worden ist, und andererseits solche, deren Wahrheit *a sensibus*, nämlich aufgrund direkter Wahrnehmungen oder Beobachtungen gerechtfertigt worden ist. Die Strategie Descartes', alle seine Meinungen zu überprüfen, besteht zuerst darin, sie ihren Quellen nach zu überprüfen und darin eine *ratio dubitandi* zu finden.

Nachdem Descartes dies erklärt hat, schließt er ohne weiteres die Klasse von Meinungen, die er *per sensus* erworben hat, aus seinen weiteren Betrachtungen aus. Dies darf aber nicht so verstanden werden, als glaubte Descartes, daß alle Meinungen dieser Klasse ohne Unterschied und ohne weiteres für unsicher gehalten werden könnten. Damit würde er ihnen Unrecht tun. Obwohl er sie nämlich aufgrund von praktischen Überlegungen für wahr gehalten und sich angeeignet hat, heißt dies nicht, daß er sie sich beliebig angeeignet hat. Es heißt auch nicht, daß er bezüglich solcher Meinungen überhaupt nicht imstande ist, ihre Wahrheit festzustellen. Obwohl es viele von unseren *per sensus* erworbenen Meinungen gibt, von denen

---

<sup>46</sup>. "Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi" (AT VII, S. 18)

wir glauben, daß wir ihre Wahrheit nicht feststellen können, gibt es doch viele unter ihnen, von denen wir glauben, daß wir ihre Wahrheit feststellen können. Der Grund dafür, daß Descartes alle Meinungen dieser Klasse außer acht läßt, liegt eher darin, daß der Versuch der Feststellung ihrer Wahrheit *per sensus* prinzipiell darin besteht, ihnen denselben Status zu geben, den die Meinungen haben, die wir *a sensibus* erworben haben. Descartes' weitere Strategie besteht demnach darin zu sagen, daß die Klasse von Meinungen, die er *per sensus* erworben hat, aufgegeben werden kann, wenn gezeigt wird, daß er nicht sicher sein kann, ob die Meinungen, die er *a sensibus* erworben haben, wahr sind oder nicht:

"Auch wird es dazu nicht unumgänglich notwendig sein, sie alle einzeln durchzugehen, was eine endlose Arbeit wäre, sondern, da nach der Untergrabung der Grundlagen alles darauf Gebaute von selbst zusammenstürzt, so werde ich den Angriff sogleich auf eben die Prinzipien richten, auf die sich alle meine sonstigen Meinungen stützten."(Buchenau, S. 11-12)<sup>47</sup>

Was Meinungen betrifft, die er *a sensibus* erworben hat, ist es überflüssig zu sagen, daß sie nicht alle wahr sind. Descartes erinnert sich an die Erfahrung, daß er gelegentlich eine falsche Meinung *a sensibus* gebildet hat. Wenn dem so ist, ist es ratsam, Meinungen nicht für wahr zu halten, allein aus dem Grund, daß er sie *a sensibus* gebildet hat.

"Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese (Sinne; d. Verf.) uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben."( Buchenau, S. 12)<sup>48</sup>

Diese Erfahrungen können zwar zeigen, daß nicht alle Meinungen, die *a sensibus* erworben werden, wahr sind, aber nicht, daß alle Meinungen, die *a sensibus* erworben werden, falsch sind. Und die Erfahrung mit Irrtümern dieser Art und deren weitere Möglichkeit sind keine ernsthafte Gefahr für die Möglichkeit, wahre und sichere Meinungen *a sensibus* zu erwerben. Die Irrtümer, die dabei begangen worden sind, bestehen darin, daß man Meinungen unter schlechten äußeren Wahrnehmungsbedingungen erworben hat, und Descartes glaubt, daß er unter optimalen äußeren Wahrnehmungsbedingungen solche Irrtümer vermeiden und wahre Meinungen *a sensibus* erwerben könne sowie daß er optimale und schlechte äußere Bedingungen voneinander unterscheiden könne. Er sagt:

"Indessen mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln

---

<sup>47</sup>. "Nec ideo etiam singulae erunt percurrendae, quod operis esset infiniti; sed quia, suffosis fundamentis, quicquid iis supraedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur." (AT VII, S. 18)

<sup>48</sup>. "hos (sensus; d. Verf.) autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiae est numquam illis plane confidere, qui nos vel semel deceperunt." (ebd.)

kann, wenn es gleich aus denselben Quellen geschöpft ist; so z.B. daß ich jetzt hier bin, daß ich, mit meinem Winterrocke angetan, am Kamin sitze,..."(ebd.)<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup>. "Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remo tiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut iam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum..." (ebd.)

### I. III. 2. Die zweite *ratio dubitandi*

Obwohl Descartes der Meinung ist, daß wir unter optimalen Wahrnehmungsbedingungen wahre und sichere Meinungen erwerben können, gibt es ihm zufolge die Möglichkeit, daß man nicht sicher sein kann, ob sie in der Tat wahr sind, auch wenn sie *a sensibus* unter guten äußeren Bedingungen gebildet werden. Er kann sich nämlich darin irren zu glauben, daß er sich in optimalen Umständen befinde. Dies ist der Fall, wenn er träumt:

"Vortrefflich!--Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, wie jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, daß ich alle jene gewöhnlichen Begegnisse, wie daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, mir während der Nachtruhe einbilde, während ich doch entkleidet im Bette liege! Aber jetzt schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier, dies Haupt, das ich hin und her bewege, ist doch nicht im Schlaf, mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle das! Im Schlafe würde mir das doch nicht so deutlich entgegentreten! Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich auch sonst durch ähnliche Gedankengänge im Traume irreführt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß niemals Wachen und Traum nach sicheren Kennzeichen unterschieden werden können,--so daß ich ganz betroffen bin, und diese Betroffenheit selbst mich beinahe in der Meinung bestärkt, daß ich träume.

Sei es denn: wir träumen!"(Buchenau, S. 12-13)<sup>50</sup>

Dieser Absatz ist von vielen Kommentatoren traditionell als das Traum-"*Argument*" aufgefaßt worden, obwohl Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, wogegen es gerichtet ist. Z.B. sind Moore und Stroud der Meinung, daß das Argument darauf abzielt, die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen, während Frankfurt und Wilson die Ansicht vertreten, daß das Argument nicht hierauf, sondern darauf abzielt, in Frage zu stellen, ob die physikalischen Objekte die Eigenschaften besitzen, die wir wahrnehmen. Im folgenden will ich die These vertreten und zu rechtfertigen versuchen, daß der Absatz nicht als ein Argument, sondern als eine Illustration verstanden werden sollte. Um kurz vorzugreifen: Es scheint mir so zu sein, daß man, obwohl Descartes in dem letzten Satz des Absatzes *ergo* verwendet, diese Verwendung von *ergo* nicht stark lesen darf, sondern eher den Schwerpunkt darauf legen muß, daß Descartes den Satz mit "Age" und im Konjunktiv als Hortativ formuliert hat.

---

<sup>50</sup>. "Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, & eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus iaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens & sciens extendo & sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, & fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.

Age ergo somniemus." (AT VII, S. 19)

Zu diesem Zweck will ich zuerst den Absatz, der traditionellen Auffassung folgend, in der Form eines Argumentes wiedergeben und überlegen, was er als ein Argument leisten kann. Diese Überlegung soll zeigen, daß er als Argument aufgefaßt nicht die Kraft besitzen kann, die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen, noch in Frage zu stellen, ob physikalische Objekte alle Eigenschaften besitzen, die wir wahrnehmen. Daraufhin werde ich versuchen, zu erklären, daß Descartes den Absatz mit Recht nicht als ein Argument, sondern als eine Illustration dargestellt hat.

### I. III. 2. 1. Das Traumargument

Man kann jenen Absatz als ein Argument mit dem Ziel, die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen, folgendermaßen rekonstruieren:

PI) Ich sitze jetzt mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer;

PII) Ich erinnere mich an meine früheren Traumerfahrungen;

PIII) Es ist möglich, daß ich jetzt nur träume,  
daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze;

PIV) Es gibt kein Kriterium, mit dessen Hilfe ich jetzt entscheiden kann,  
ob ich jetzt träume oder nicht;

KI) Ich weiß nicht, ob ich jetzt nicht träume;

KII) Ich weiß nicht, daß ich jetzt mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze;

KIII) Ich weiß nicht, ob die physikalische Außenwelt existiert.

Seiner Rekonstruktion zufolge ist die von Descartes beabsichtigte Konklusion des Argumentes (KIII). Zu dieser Konklusion gelangt Descartes über (KII), und zu (KII) über (KI) mittels der oben eingeführten Prämissen. Es gibt daher drei Fragen zu betrachten. Die erste Frage ist die, ob Descartes' Übergang von (KI) zu (KII) korrekt ist. Die zweite Frage ist die, ob der Übergang von (KII) zu (KIII) korrekt ist. Die letzte Frage ist die, ob das auf (KI) führende Argument schlüssig ist. In diesem Abschnitt werden wir hauptsächlich die ersten beiden Fragen betrachten und die letzte Frage kurz, aber ausführlich im nächsten Abschnitt.

Hat Descartes Recht, (KII) zu behaupten, angenommen daß (KI) wahr ist? Es scheint so zu sein. Wenn ich nicht weiß, daß ich jetzt nicht träume, ist es möglich, daß ich jetzt nur träume, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze, und bei dieser Möglichkeit kann ich nicht wissen, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze. Obwohl es allgemein der Fall ist, daß die kontingenten Situationen, in denen wir uns im Traum zu befinden glauben, in Wirklichkeit nicht gegeben sind, liegt der Grund dafür, daß kein Wissen vorliegt, nicht schlechthin darin, daß es nicht wahr ist, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze, während ich es träume. Es ist ja möglich, daß ich in Wirklichkeit mit Papieren in

meiner Hand in meinem Zimmer sitze, während ich träume, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze. Trotzdem werden wir auch in diesem Fall nicht sagen, daß ich weiß, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze. Wir werden nur sagen, daß ich es träume. Der Grund dafür liegt darin, daß unser Wissen davon, daß wir wach sind, eine notwendige Bedingung für unser Wissen von der kontingenten Situation, in der wir uns befinden, ist. Wenn dem so ist, kann Descartes mit Recht von (KI) zu (KII) übergehen.

Gehen wir zu unserer zweiten Frage über. Angenommen daß (KI) und damit auch (KII) wahr sind, hat Descartes recht, (KIII) zu behaupten? Die Antwort auf diese Frage kann, wie wir bald sehen werden, verschieden ausfallen, je nach den verschiedenen Auffassungen des auf (KI) führenden Argumentes. Betrachten wir demgemäß unsere zweite Frage im Rekurs auf verschiedene Möglichkeiten, das auf (KI) führende Argument aufzufassen. Diese Überlegung will ich durchführen, indem ich mich mit Clarke, Walsh und Stroud auseinandersetze. Dies deswegen, weil ich denke, daß diese Auseinandersetzung uns am besten darauf vorbereiten kann, später<sup>51</sup> zu verstehen, warum jener Absatz des Traums nicht als ein Argument, sondern nur als eine Illustration aufgefaßt werden sollte, und wovon er eine Illustration sein sollte.

Stroud glaubt, daß (KIII) wahr ist, wenn (KII) wahr ist. Warum er dies glaubt, kann folgendermaßen erklärt werden. Er geht davon aus<sup>52</sup>, daß Descartes' Strategie, alle eigenen Meinungen bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen, in zwei Schritten besteht. Der erste Schritt ist der, eine Situation auszuwählen, die derart optimale Bedingungen der Wahrnehmungen bildet, daß man sagen kann, daß man in jener Situation über die physikalische Außenwelt Bescheid wissen können muß, wenn es denn überhaupt möglich sein sollte, irgend etwas über die physikalische Außenwelt zu wissen. Die Situation, in der Descartes das Traumargument entwickelt, nämlich (PI), wird demgemäß von Stroud als eine Situation bewertet, die jene optimalen Bedingungen erfüllt, und dementsprechend als repräsentativ für alle Situationen derselben Art gilt. Der zweite Schritt besteht darin zu zeigen, daß es unmöglich ist, in jener Situation über die physikalische Außenwelt Bescheid zu wissen ((KII)). Dies geschieht nach Stroud durch (PIII), (PIV) und (KI). Da jene Situation als repräsentativ für alle Situationen derselben Art anerkannt ist, folgt aus (KII) (KIII).

Das Problem liegt in der Frage, ob jene Situation in der Tat als repräsentativ zu verstehen ist, so daß sie dementsprechend die von ihr erwartete Rolle spielen kann. Thompson Clarke ist nicht dieser Meinung.<sup>53</sup> Betrachten wir, warum nicht.

---

<sup>51</sup>. Vgl. I.III.2.2.- I.III.3. dieser Arbeit.

<sup>52</sup>. Vgl. Stroud, S. 10. und Moore, *Certainty in Philosophical Papers*, S. 244.

<sup>53</sup>. Vgl. Clarke, *The legacy of skepticism*, S. 764-765. Dazu vgl. Stroud, S. 264-269.

Auch Clarke akzeptiert (PIII). (PIII) ist aber nach Clarke nicht irgendeine Möglichkeit, sondern eine genuine Möglichkeit, in dem Sinne, daß sie die Möglichkeit voraussetzt, daß ich später wach werde und erkenne, daß ich nur geträumt habe, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze. Dementsprechend glaubt er, daß (PIII) als genuine Möglichkeit meine Meinung in Frage stellen kann, nämlich die Meinung, daß ich weiß, daß ich jetzt nicht träume, und damit auch meine Meinung, daß ich weiß, daß ich jetzt mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze. So ist er der Meinung, daß aus (PI) und (PIII) (KI) folgt, und aus (KI) (KII). Trotzdem glaubt er nicht, daß daraus (KIII) folgt. Der Grund dafür ist der Folgende: Um von (KI) über (KII) zu (KIII) überzugehen, muß man die Möglichkeit der späteren Erkenntnis davon ausschließen, daß ich wach werde und erkenne, in welcher Situation ich mich in Wirklichkeit befunden habe. Das entscheidende Problem dabei ist aber, daß dadurch die Möglichkeit des Traums -(PIII)- nicht mehr als genuine Möglichkeit im oben erklärten Sinne verstanden werden kann, während dies dafür notwendig ist, zu (KI) zu gelangen. Kurz gesagt, hindert uns die Möglichkeit des Traums als genuine Möglichkeit in bezug auf (PI) von Anfang an daran, (PI) als repräsentativ für alle Situationen aufzufassen, in denen optimale Bedingungen für unsere Wahrnehmungen vorliegen.

Wie gesagt, ist Stroud aber anderer Meinung. Um von (KI) über (KII) zu (KIII) überzugehen, braucht man Strouds Meinung nach nicht die Möglichkeit der späteren Erkenntnis davon vorauszusetzen, daß ich wach werde und erkenne, in welcher Situation ich mich in Wirklichkeit befunden habe:

"But there is another possibility at hand that seems to require no knowledge or discovery at all. I mean simply the possibility that I am dreaming now, whether I can ever come to discover that I am or not. The philosopher asks only whether it is possible that he is dreaming now, and how he can know he is not. The simple possibility that he is dreaming seems to involve no knowledge at all;" (S. 268; Hervorhebung d. Verf.)

Intuitiv versteht man, worauf eigentlich Clarke mit seiner Erklärung hinaus wollte, und ich denke, daß er recht hat. Doch meine ich, daß seine Erklärung in der oben vorgestellten Form uns nicht davon überzeugen kann, daß er recht hat. Vor allem ist in seiner Erklärung etwas enthalten, was eine Erwiderung wie die Strouds anregen und richtig erscheinen lassen kann. Was dieses "etwas" ist, kann folgendermaßen erklärt werden. Damit kommen wir zu der Frage, wie Clarke sich zu (PII) und (PIV) verhält.

Ohne Zweifel setzt die oben betrachtete Erklärung Clarkes voraus, daß (PII) wahr ist, da dies dafür notwendig ist, (PIII) als genuine Möglichkeit zu verstehen. (PII) ist entscheidend für seine Position. Trotzdem macht er in seiner Erklärung davon keinen expliziten Gebrauch, geschweige denn, daß er ihre Wichtigkeit in den Vordergrund stellt. Warum nicht? Die Antwort lautet folgendermaßen: Wie wir gesehen haben, akzeptiert er ohne weiteres (PIII).

Damit kann er nicht umhin, in jeder gegebenen Situation die Möglichkeit des Traums als genuine Möglichkeit zuzulassen. Und dies führt ihn unvermeidlich dazu, (PIV), wenn auch halbherzig, zu akzeptieren. Damit sieht die Lage, in der er sich befindet, so aus: Auch wenn er (PII) akzeptiert, wird er dadurch, daß er (PIII) und damit auch (PIV) akzeptiert, dringend mit der Frage konfrontiert, ob und wie wir in einer gegebenen Situation wissen können, ob wir träumen oder nicht. In bezug auf die Entscheidung dieser Frage aber kann (PII) keine Rolle spielen.

Dasselbe Schicksal teilt aber auch seine Erklärung im Rekurs auf die Möglichkeit der späteren Erkenntnis des Wachwerdens. Sie kann uns nämlich überhaupt nicht helfen zu wissen, ob wir in einer gegebenen Situation träumen oder nicht. Gerade dies ist der Grund dafür, daß seine Erklärung eine Erwiderung wie die Strouds anregt und richtig erscheinen läßt. Sehen wir genauer, warum dem so ist.

Das einzige Mittel, das Clarke m.E. zur Entscheidung jener Frage liefert, ist "Abwarten". Wie lange aber und worauf soll man warten? Darauf gibt er uns keine Antwort. Kann das Abwarten uns wirklich helfen? Es scheint darauf anzukommen, ob wir Glück haben oder nicht. Wenn ich Glück habe, mit anderen Worten, wenn ich all diese Überlegungen in meinem Traum (zum Zeitpunkt  $t$ ) anstelle, kann das Abwarten des Wachwerdens mir helfen, später (zum Zeitpunkt  $t'$ ) zu wissen, daß ich zum Zeitpunkt  $t$  nur geträumt habe. Wie verhält es sich aber, wenn ich kein Glück habe, mit anderen Worten, wenn ich all diese Überlegungen anstelle, während ich wach bin (zum Zeitpunkt  $t$ )? Kann das Abwarten mir auch in diesem Fall helfen, später (zum Zeitpunkt  $t'$ ) zu wissen, daß ich zum Zeitpunkt  $t$  wach gewesen und zugleich zum Zeitpunkt  $t'$  wach bin? Wie lange und was soll ich denn abwarten? Soll ich bis zum Zeitpunkt  $t'$  abwarten, zu dem ich einschlafe und träume, daß ich erkenne, daß ich zum Zeitpunkt  $t$  wach war? Aber wenn ich zum Zeitpunkt  $t'$  nur träume, daß ich zum Zeitpunkt  $t$  wach war, kann ich dadurch nicht wissen, daß ich zum Zeitpunkt  $t$  wach war. Noch einmal: Wie lange und was soll ich denn abwarten? Die Situation, in der ich mich Clarkes Erklärung nach befinde, ist viel schlimmer, da ich mich in einer Situation befinde, in der ich nicht weiß, ob ich jetzt träume oder nicht. Deswegen kann ich, auch wenn das Abwarten zufällig Erfolg hat, - mit anderen Worten, auch wenn ich all dies im Schlaf geträumt habe, derart daß ich zum Zeitpunkt  $t'$  wach geworden bin und weiß, daß ich zum Zeitpunkt  $t$  geträumt habe, - nicht sagen, daß ich in der Tat weiß, daß dies wirklich so ist. Um dies zu wissen, muß ich weiter abwarten. Wie lange aber und was soll ich denn abwarten? Ich glaube, daß man, wenn man Clarke folgt, keine Antwort auf diese Frage geben kann. So wird eine Erwiderung wie die Strouds gegen Clarke Erfolg haben.

Wie aber sieht es aus, wenn man (PII) explizit gebraucht und in den Vordergrund stellt, um den Übergang von (KI) über (KII) zu (KIII) zu verhindern? Ein Beispiel für dieses Vorgehen

wäre Walsh.<sup>54</sup> Er glaubt nämlich zu Recht, daß die Konklusion des Traumargumentes nicht als (KI) aufgefaßt werden darf, sondern als (KI') aufgefaßt werden muß:

(KI') Es ist möglich, daß ich immer träume.

In diesem Fall aber liegt das Problem, wie Walsh richtig gezeigt hat, darin, daß das Argument eine Prämisse, nämlich (PII), enthält, die mit (KI') nicht verträglich ist.

Aber Stroud hat auch etwas dagegen zu sagen. Um zu (KI) zu gelangen, benötigt man (PII) überhaupt nicht:

*"I think he (Descartes; d. Verf.) need never have actually dreamt of anything before, and certainly needn't know that he ever has, in order to be worried in the way he is by the thought that he might be dreaming now."* (S. 18.; Hervorhebung d. Verf.)<sup>55</sup>

Ich bin der Meinung, daß nicht Stroud, sondern Walsh recht hat. Aber wie bei Clarke enthält auch Walshs Erklärung etwas, das eine Erwiderung wie die Strouds anregt und richtig erscheinen läßt.

Walsh denkt, daß (PIV) falsch sein sollte, da (PII) wahr ist:

*"Were it really the case that, as Descartes put it, 'there exist no certain marks' by which to distinguish waking from dreaming, we could never formulate the premise that we sometimes think we are perceiving things when all the time we are dreaming."*(S. 91)

Diese Behauptung ist aber nicht ohne Einschränkung richtig, wie wir bald sehen werden. Aber auch angenommen, daß sie ohne Einschränkung richtig ist, ist das Problem dabei, daß sie uns überhaupt nicht helfen kann zu wissen, ob wir in einer gegebenen Situation träumen oder nicht, da sie zu allgemein ist. Dies ist der Grund dafür, daß Stroud glaubt, daß er seine Position verteidigen kann, wenn er auf (PIII) und (PIV) zurückgreift. Um zu wissen, ob man träumt oder wach ist, muß man ein Kriterium haben, mit dessen Hilfe man entscheiden kann, ob man träumt oder wach ist. Aber da ein solches Kriterium fehlt, ist es unmöglich in einer gegebenen Situation zu wissen, ob man wach ist. Das besagt (KI). Da dieses Kriterium fehlt, können alle früheren Erfahrungen, vom Traum aus wach geworden zu sein, nichts anderes als Pseudoerfahrungen sein, auch angenommen, daß Descartes sie gemacht zu haben glaubt. Daraus folgt möglicherweise auch (KIII) bzw. (KI').

---

<sup>54</sup>. Vgl. Walsh, *Mataphysics*, S. 91.

<sup>55</sup>. Vgl. auch S. 15-177

Hat Stroud recht, daß man ohne (PII) zu (KI) und damit auch zu (KIII) gelangen kann? Meine Antwort lautet "Nein". Da ich im nächsten Abschnitt vorhabe, diese Antwort näher zu rechtfertigen, will ich mich hier nur damit zufrieden geben, die wesentliche Problematik der Interpretation Strouds genau anzugeben.

Wir haben vorhin ein Merkmal des Traums darin gesehen, daß ich, wenn ich träume, damit nicht wissen kann, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze, auch wenn dies der Fall ist. Dies ist der Grund dafür, daß man von (KI) zu (KII) übergehen kann.

Es gibt nun ein weiteres Merkmal von Träumen: Unser Wissen davon, daß wir geträumt haben, ist *retrospektiv*. Es ist nämlich nicht möglich zu wissen, daß ich träume, während ich träume.<sup>56</sup> Es kann vor allem kein Mittel geben, mit dessen Hilfe ich wissen kann, daß ich träume, während ich träume. Keine Reflexion wie die über die äußeren Wahrnehmungsbedingungen, die mich daran hindert, aus der Möglichkeit des Irrtums bei der Meinungsbildung *a sensibus* die Möglichkeit des universalen Irrtums zu folgern, kann mir nämlich dazu verhelfen zu wissen, daß ich jetzt träume, *wenn ich jetzt träume*. Aber daß unser Wissen davon, daß wir geträumt haben, *retrospektiv* ist, besagt nicht, daß unser Wissen davon, daß ich jetzt wach bin, auch *retrospektiv* ist. Ich kann nämlich ohne weiteres wissen, daß ich wach bin, wenn ich wach bin. Nicht mein Wissen davon nämlich, daß ich wach bin, wenn ich wach bin, sondern nur mein Wissen davon, daß ich geträumt habe, wenn ich geträumt habe, ist retrospektiv. Dies zeigt, daß (PII) wahr ist. Daraus folgert sich, daß (PIII) und (PIV) nicht ohne Einschränkung wahr sind. Dementsprechend kann die Antwort auf unsere dritte Frage, ob das auf (KI) führende Argument schlüssig ist, "Ja" und "Nein" lauten. Descartes kann nämlich mit dem Argument zu (KI) gelangen, wenn er es entwickelt, während er träumt, aber nicht, wenn er es entwickelt, während er wach ist. Diesen Punkt haben Clarke und Walsh übersehen. Sonst hätten sie (PIII) und damit auch (PIV) nicht so schlechthin, nämlich ohne Einschränkung, akzeptieren können.

Stroud aber begeht nicht denselben Fehler, den Clarke und Walsh begangen haben, da er (PII) nicht akzeptiert. Nehmen wir vorläufig an, daß Stroud recht hat, so daß man ohne (PII) zu (KI) gelangen kann. Kann man aber von hier aus zu (KIII) gelangen? Ich denke nicht. Dieser Übergang ist nämlich nur über (KII) möglich, aber die Möglichkeit des Übergangs von (KI) zu (KII) steht Stroud nicht offen, da er (PII) aus dem oben betrachteten Grund eliminiert hat. Es ist wichtig zu betonen, daß der entscheidende Grund dafür, daß wir früher Descartes recht gegeben haben, wenn er von (KI) zu (KII) übergeht, darin liegt, daß wir wissen, daß *es unmöglich ist zu wissen*, daß wir uns in einer kontingenten Situation befinden, wenn wir dies träumen. Dieses Wissen setzt aber unsere früheren Erfahrungen voraus, vom Traum aus wach

---

<sup>56</sup>. Natürlich gibt es Fälle, in denen wir es wissen. Aber diese Fälle sind irrelevant.

geworden zu sein. Ohne (PII) kann Strouds folgende von mir mit kursiver Schrift betonte Behauptung nicht verstanden werden:

"The only thought he needs is that it is now *possible* for him to be dreaming that he is sitting by the fire, and *that if that possibility were realized he would not know that he is sitting by the fire.*" (S. 17; die letztere Hervorhebung d. Verf.).

So kann zwar die Konklusion, zu der Stroud ohne (PII) gelangen kann, nur (KI) sein, weder (KII) noch (KIII). Im nächsten Abschnitt werden wir diesen Punkt noch genauer und ausführlicher betrachten.

### I. III. 2. 2. Kritik an Stroud

Es gibt zwei Fragen, die hier betrachtet werden sollen. Die eine Frage ist die, ob Stroud Recht hat. Die andere Frage ist die, ob seine Interpretation Descartes trifft. Versuchen wir die Fragen ihrer Reihenfolge nach zu betrachten.

Erinnern wir uns zuerst daran, daß bei Strouds Interpretation zwei Punkte eine entscheidende Rolle spielen.

Der erste Punkt ist der, daß Descartes verstehen kann, was Traum ist und was Wachsein ist, ohne Traumerfahrungen gemacht zu haben, jedenfalls so weit, daß er wissen kann, daß es nicht möglich ist zu wissen, daß er jetzt in seinem Zimmer mit Papieren in seiner Hand sitzt, wenn er es träumt. Der andere Punkt ist der, daß Stroud voraussetzt, daß wir ein Kriterium haben müssen, um zu wissen, ob wir zum gegebenen Zeitpunkt träumen oder nicht. Ich werde im Folgenden den zweiten Punkt zu widerlegen versuchen, indem ich mit Hilfe von Williams zu erklären versuche, wie wir wissen, daß wir wach sind, wenn wir wach sind. Diese Erklärung wird auch einen Grund dafür abgeben, daß der erste Punkt nicht akzeptabel ist.

Unter einem "Kriterium" verstehen wir ein kennzeichnendes oder unterscheidendes Merkmal für das Vorliegen eines Zustandes Z und wir entscheiden mit Hilfe des Kriteriums die Frage, ob Z vorliegt oder nicht. Das einfachste Beispiel wäre ein künstliches Kriterium, nämlich ein Meßgerät. Aber es ist wichtig zu sagen, daß hier nicht von einem solchen rein künstlichen Kriterium die Rede ist, sondern von einem anderen, nämlich einem Kriterium für sortale Unterscheidungen, das wir aufgrund unserer Beobachtungen von Merkmalen in der Welt aufstellen, weil wir glauben, daß diese Merkmale einen wesentlichen Unterschied zwischen Z

und non-Z aufzeigen.<sup>57</sup> Diese gewöhnliche Vorstellung von einem Kriterium führt leicht dazu zu glauben, daß wir immer in der Lage sein müssen, nicht nur zu sagen, daß Z erfüllt ist, wenn dem so ist, sondern auch zu sagen, daß Z nicht erfüllt ist, wenn dem so ist. Aber wie Williams richtig bemerkt hat,<sup>58</sup> ist dies nicht immer der Fall. Es gibt nämlich viele Fälle, in denen wir zwar nicht sagen können, daß Z erfüllt ist, wenn dem so ist, aber in denen es für uns möglich ist zu sagen, daß Z nicht erfüllt ist, wenn dem so ist. Da es hier um Zustände des Subjektes geht, sind gute Beispiele dafür Tod und Leben, Trunkenheit und Nicht-Betrunkensein usw. Wir können nicht (bzw. nicht rational) sagen, daß wir tot oder volltrunken sind, wenn dies der Fall ist, aber dies nimmt uns nicht die Möglichkeit, rational zu sagen, daß wir nicht tot bzw. nicht volltrunken sind, wenn dies der Fall ist, ganz abgesehen davon, daß wir den Unterschied zwischen Z und non-Z herausstellen können.

Wozu gehört der Fall von Traum und Wachsein? Nach Stroud gehört er zu den ersten Fällen. Ich glaube, daß unsere Reflexion über den Fall der Sinnestäuschung uns leicht dazu verführen kann, Stroud zu folgen. Es ist auf den ersten Blick plausibel, daß unser Wissen von einer Sinnestäuschung retrospektiv ist. Dies ist aber nicht immer so. Nachdem wir Erfahrungen von Fällen von Sinnestäuschungen gemacht haben, sind wir in der Lage, den Fall der Sinnestäuschung und den Fall der Nicht-Sinnestäuschung, von einem neutralen Standpunkt aus zu betrachten, zu vergleichen und durch rationale Überlegungen ein Kriterium aufzustellen, mit dessen Hilfe es möglich ist, die Frage zu entscheiden, ob in einer gegebenen Situation eine Sinnestäuschung vorliegt oder nicht. Diese Fähigkeit ist von großer Bedeutung, weil sie uns die Möglichkeit gibt, falsche Urteile zu vermeiden. Wie verhält es sich aber mit dem Fall von Traum und Wachsein? Der Fall von Traum und Wachsein ist in gewisser Hinsicht dem Fall von Sinnestäuschung und Nicht-Sinnestäuschung *ähnlich*, nämlich in der Hinsicht, daß wir sowohl im Wachsein als auch im Traum rationale Überlegungen anstellen können, und in dieser Hinsicht ist der Traum von Tod und Volltrunkenheit verschieden. Ich glaube, daß dies ein Grund dafür ist, daß das Traumargument uns überzeugend erscheinen kann. Während es nämlich möglich ist zu wissen, daß Sinnestäuschung stattfindet, wenn dies der Fall ist, scheint es unmöglich zu sein zu wissen, ob wir träumen oder nicht (dies scheint um so mehr der Fall zu sein, wenn die Frage auftritt, während wir träumen), obwohl wir in beiden Fällen, nämlich im Fall des Traums und im Fall der Sinnestäuschung rationale Überlegungen anstellen können. Wenn man diese Ähnlichkeit des Falles von Traum und Wachsein und des Falles von Sinnestäuschung und Nicht-Sinnestäuschung für entscheidend hielte, wäre man geneigt zu denken, daß es nicht möglich ist zu wissen, ob wir träumen oder nicht. Denn um dies zu wissen, müssen wir von einem neutralen Standpunkt aus durch rationale Überlegungen und mit

---

<sup>57</sup>. Es ist eine offene und umstrittene Frage, ob man die Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Kriterien machen kann. Hierauf werden wir später zurückkommen.

<sup>58</sup>. Vgl. Williams, *Descartes*, S. 310-311.

Hilfe eines Kriteriums entscheiden können, ob wir träumen oder nicht. Dies scheint aber unmöglich zu sein, vor allem wenn diese Frage auftritt, während wir träumen. Wenn alles, was wir erfahren, während wir träumen, und alle rationalen Überlegungen, die wir anstellen, während wir träumen, von der Art sind, daß sie uns beurteilen lassen können, daß wir nicht träumen, ist überhaupt nicht klar, wie es uns möglich sein kann zu sagen, ob wir träumen oder nicht.

Dies ist aber kontraintuitiv und sogar absurd. Die Ähnlichkeit zwischen dem Fall von Traum und Wachsein und dem Fall von Sinnestäuschung und Nicht-Sinnestäuschung in der oben genannten Hinsicht ist nämlich nicht so entscheidend, daß beide Fälle gleichgesetzt werden müssen. Traum ist der Halluzination viel näher, insofern als das, was das betroffene Subjekt halluziniert, nur Umstände sind, in denen das Subjekt sich zu befinden glaubt, wobei seine Fähigkeit gleich bleibt, rationale Überlegungen anzustellen. In diesen Fällen liegt der Hauptgrund dafür, daß das betroffene Subjekt uns irrational zu sein scheint, nicht darin, daß das Subjekt durch die Halluzination unfähig wird, rationale Überlegungen anzustellen, sondern eher darin, daß diese Fähigkeit unter den genannten Umständen ausgeübt wird. Der Fall der Halluzination hat dann wie der des Traums mit dem Fall der Sinnestäuschung die Gemeinsamkeit, daß wir rationale Überlegungen anstellen können. Aber anders als im Fall der Sinnestäuschung können wir nicht von einem neutralen Standpunkt aus zwischen Halluzination und Nicht-Halluzination unterscheiden und beurteilen, ob wir in dem Halluzinationszustand sind, wenn dies der Fall ist. Trotzdem hindert dies uns überhaupt nicht daran, sagen zu können, daß wir nicht im Halluzinationszustand sind, wenn dies der Fall ist. Analoges gilt auch vom Fall des Traums.

Wie Williams richtig betont hat, halten wir den Fall des Traums nicht einfach für einen von diesen Fällen, sondern "it reflects features of dreaming, features which cannot of course be appealed to when we are dreaming, for no features can be rationally appealed to when dreaming, but which can be rationally appealed to at the only time when we can rationally appeal to anything, viz. when we are awake." (S. 313). Entscheidend ist nämlich, daß wir erklären können, was Wachsein ist und was Traum ist, und diese Erklärung kann *nur vom Standpunkt des Wachseins aus* gegeben werden. Die beiden oben genannten Merkmale des Traums, daß es z.B. unmöglich ist zu wissen, daß ich mit Papieren in meiner Hand in meinem Zimmer sitze, wenn ich dies träume, und daß ich nicht sagen kann, daß ich träume, wenn ich träume, sind solche Merkmale des Traums, die wir nur vom Standpunkt des Wachseins aus feststellen können, nachdem wir Traumerfahrungen gemacht und darüber nachgedacht haben, aber nicht umgekehrt.

Wenn die bisherige Überlegung zutreffend ist, können wir daraus die Konsequenz ziehen, daß die Rekonstruktion des Traumargumentes durch Stroud nicht schlüssig ist. In seiner Rekonstruktion ist nämlich vorausgesetzt, daß wir imstande sind zu verstehen, was Traum ist,

zumindest zu wissen, daß es unmöglich ist zu wissen, in welcher kontingenten Situation wir uns befinden, während wir träumen, dadurch, daß wir träumen, daß wir uns in einer bestimmten kontingenten Situation befinden. Dieses Verständnis können wir nur vom Standpunkt des Wachseins aus haben. Soweit die erste Frage.

Versuchen wir nun zu zeigen, daß Descartes ebenfalls dieser Meinung ist, nämlich daß der Fall von Traum und Wachsein nicht dem Fall von Sinnestäuschung und Nicht-Sinnestäuschung entspricht, sondern eher dem Fall von Halluzination und Nicht-Halluzination. Wenn dies der Fall ist, kann dadurch nicht nur gezeigt werden, daß Descartes nicht durch das Traumargument die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage stellen wollte, sondern auch, daß er dies nicht für möglich hielt.

Zu diesem Zweck betrachten wir zuerst Descartes' Diskussion mit Hobbes. Descartes weist in der sechsten Meditation eine Behauptung zurück, die er in dem Absatz in der ersten Meditation gemacht hat, in dem das Traumargument eingeführt worden ist:

"so brauche ich nicht fernerhin zu fürchten, daß das von den Sinnen mir täglich Dargebotene falsch sei. So darf ich denn alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich zurückweisen. Dies gilt vorzüglich von dem allgemeinsten in Betreff des Traumes, welchen ich nicht vom Wachen zu unterscheiden vermochte. Jetzt nämlich merke ich, daß zwischen beiden der sehr große Unterschied ist, daß niemals meine Träume sich mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet."(Buchenau, S. 77)<sup>59</sup>

Zunächst ist die Frage: Was genau soll die Behauptung sein, die in der 1. Meditation gemacht wurde, die er aber jetzt für lächerlich hält, und warum? Wenn man wie Stroud jenen Absatz der ersten Meditation als ein Argument auffaßt, muß diese Behauptung (KI) sein, nämlich die These, daß Descartes nicht wissen kann, ob er jetzt träumt oder nicht. Dann muß der Grund dafür, daß Descartes sie jetzt als lächerlich zurückweist, der sein, daß er anders als in der ersten Meditation nun ein Kriterium gefunden hat, mit dessen Hilfe er sagen kann, daß er träumt, wenn dies der Fall ist, und daß er wach ist, wenn dies der Fall ist. Nennen wir dieses Kriterium "Kohärenz-Kriterium". Wenn dem so ist, ist es folgerichtig, folgende Erklärung Descartes' als ein Beispiel dafür zu verstehen:

"Denn in der Tat, wenn mir im Wachen plötzlich jemand erschiene und gleich darauf wieder verschwände, wie es in Träumen geschieht, und zwar so, daß ich weder sähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, so würde ich dies nicht mit Unrecht eher für eine bloße

---

<sup>59</sup>. "non amplius vereri debeo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae. Praesertim summa illa de somno, quem a vigilia non distinguebam; nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoria conjungantur, ut ea quae vigilantia occurrunt;" (AT VII, S. 89)

Vorspiegelung oder für ein in meinem Gehirne erdichtetes Trugbild halten,--als urteilen, daß es ein wirklicher Mensch sei."(ebd.)<sup>60</sup>

Wenn dem so ist, kann man wie Hobbes folgenden Einwand gegen Descartes erheben:

"Hier fragt es sich, ob es gewiß ist, daß ein Träumender, der zweifelt, ob er träumt oder nicht, nicht träumen könnte, daß sein Traum mit den Ideen vergangener Ereignisse in einer langen Reihe zusammenhängt. Kann er es, so kann das, was dem Träumenden Handlungen seines früheren Lebens zu sein scheinen, als wahr angesehen werden, genau wie wenn er wachte."(Buchenau, S. 176)<sup>61</sup>

Auf diese Frage von Hobbes antwortet Descartes folgendermaßen:

"Unmöglich kann ein Träumender das, was er träumt, mit den Ideen vergangener Dinge wahrhaft verknüpfen, wengleich er träumen kann, er verknüpfe es; denn wer bestreitet es, daß ein Schlafender sich täuschen kann? Ist er aber dann erst erwacht, so wird er seinen Irrtum mühelos erkennen."(ebd.)<sup>62</sup>

Wie Wilson richtig betont hat,<sup>63</sup> vermittelt diese Antwort Descartes' den Eindruck, daß er dem wesentlichen Punkt von Hobbes' Einwand ausweicht. Was uns hier aber interessiert und viel wichtiger ist, ist die Art und Weise, wie Descartes auf Hobbes antwortet. Descartes erkennt nämlich nach wie vor die Möglichkeit an, daß wir in unserem Traum insofern getäuscht werden, daß wir während des Traums glauben, daß wir wach sind. Trotzdem erweckt er den Eindruck, daß dies kein ernsthaftes Problem ist, da er der Meinung ist, daß wir sagen können, daß wir nicht träumen, wenn dies der Fall ist. Er hält dies für selbstverständlich. Dies läßt uns zweifeln, ob (KI) die Konklusion ist, zu der Descartes in der Tat durch das Traumargument gelangen zu können glaubt. Und dies läßt uns weiter zweifeln, ob es richtig ist, die beiden oben zitierten Stellen aus der sechsten Meditation als Widerlegung des Traumargumentes zu verstehen, derart daß er nun ein Kriterium gefunden hat, mit dessen Hilfe er wissen könne, daß er träumt, wenn dies der Fall ist, und daß er wach ist, wenn dies der Fall ist. Gibt es eine Möglichkeit, diese Stellen anders zu verstehen und damit mit Descartes' Antwort auf Hobbes mehr Sinn zu verbinden? Ja. Diese Möglichkeit besteht darin, daß wir sie nicht unter Rekurs

---

<sup>60</sup>. "nam sane, si quis, dum vigilo, mihi derepente appareret, statimque postea dispareret, ut sit in somnis, ita scilicet ut nec unde venisset, nec quo abiret, viderem, non immerito spectrum potius, aut phantasma in cerebro meo effictum, quam verum hominem esse judicarem." (AT VII, S. 89-90)

<sup>61</sup>. "*Quaero utrum sit hoc certum, quod quis, somnians se dubitare an somniet necne, non possit somniare cohaerere suum somnium cum ideis rerum longa serie praeteritarum. Si potest, ea quae somnianti videntur esse actiones vitae suae anteactae, possunt censei pro veris, non minus quam si vigilaret.*" (AT VII, S. 195)

<sup>62</sup>. "Non potest somnians ea quae somniat cum ideis rerum praeteritarum revera connectere, quamvis somniare possit se connectere. Quis enim negat dormientem falli posse? Atqui postea experrectus errorem suum facile dignoscet." (AT VII, S. 196)

<sup>63</sup>. Vgl. Wilson, S. 19-20.

auf jenen Absatz des Traumargumentes in der ersten Meditation verstehen, sondern eher *umgekehrt*.<sup>64</sup> Versuchen wir sie auf diese Weise zu verstehen.

Beginnen wir zu diesem Zweck mit der Frage, was Descartes mit dem Beispiel eigentlich zum Ausdruck bringen wollte, daß wir es für eine Sinnestäuschung halten werden, wenn wir während unseres Wachseins eine Person ohne irgendeine Verbindung mit anderen Ereignissen plötzlich erscheinen und dann sofort verschwinden sehen. Wenn man dieses Beispiel in Verbindung mit der Suche nach einem Kriterium versteht, mit dessen Hilfe es möglich ist zu sagen, ob man träumt oder nicht, muß es so verstanden werden, daß Descartes damit den Fall von Traum und Wachsein dem Fall von Sinnestäuschung und Nicht-Sinnestäuschung gleichsetzt. Aber wenn wir den Text des Beispiels vorsichtig lesen, finden wir, daß diese Lesart nicht richtig ist. Die Sinnestäuschung, von der dort die Rede ist, ist *nicht* ein Beispiel, um die Möglichkeit zu erklären, wie wir anhand des Kohärenz-Kriteriums feststellen können, daß wir träumen, wenn dies der Fall ist, und daß wir nicht träumen, wenn dies der Fall ist, *sondern umgekehrt*. Descartes sagt an dieser Stelle deutlich "ut sit in somnis". Um zu erklären, wie dies verstanden werden soll, halte ich es für einen richtigen Weg, zwei Fragen zu stellen und Descartes' Antworten auf diese zwei Fragen zu rekonstruieren: Woher hat Descartes das Kohärenz-Kriterium und warum glaubt er, daß wir mit Hilfe des Kohärenz-Kriteriums uns dafür entscheiden können, daß die Erscheinung der Person in dem Beispiel eine Sinnestäuschung ist?<sup>65</sup>

Descartes' Antworten auf die beiden oben gestellten Fragen können folgendermaßen rekonstruiert werden. Wir wissen von Standpunkt des Wachseins aus, daß alles, was wir im Traum erfahren, nichts anderes als Phantasma sind, und daß das meiste, was als Phantasma in unserem Traum auftritt, die Eigenschaft hat, daß es das Kohärenz-Kriterium nicht erfüllt. Wenn dem so ist, kann etwas, das wir zwar im Wachsein erfahren, das aber das Kohärenz-Kriterium nicht erfüllt, nichts anderes als ein Phantasma sein.

Das Kohärenz-Kriterium ist nämlich ein Kriterium, das Descartes vom Standpunkt des Wachseins aus durch seine Reflexion über den Unterschied zwischen Traum und Wachsein herausgestellt hat, aber nicht ein Kriterium, mit dessen Hilfe wir sagen können, daß wir träumen, wenn dies der Fall ist, und daß wir nicht träumen, wenn dies nicht der Fall ist. Wenn

---

<sup>64</sup>. In diesem Zusammenhang ist zu sagen, daß in der ersten Meditation nicht von *discrimen*, wovon in der sechsten Meditation eigentlich die Rede ist, sondern von *indicium* die Rede ist.

<sup>65</sup>. Zuerst muß gesagt werden, daß die Sinnestäuschung im Beispiel nicht von der Art ist wie die, daß ein gerader Stock im Wasser geknickt erscheint, oder daß ein viereckiger Turm in einer großen Entfernung rund aussieht. Vielmehr geht es um eine Sinnestäuschung in Bezug auf die Existenz von etwas. Natürlich ist es eine interessante und wichtige, aber schwierig zu entscheidende Frage, wie wir unsere Erfahrung über die Person im Beispiel bewerten und beurteilen müssen, und ob und wieweit Descartes berechtigt ist zu behaupten, daß wir anhand des Kohärenz-Kriteriums uns dafür entscheiden könnten, daß die Person in der Tat nichts anderes als ein Phantasma ist. Lassen wir aber diese Frage außer acht. Der Punkt ist vielmehr der, daß Descartes der Meinung ist, daß wir diese Frage anhand des Kohärenz-Kriteriums entscheiden könnten.

wir in der Tat dazu geneigt sind zu glauben, daß die Person im Beispiel nichts anderes als ein Phantasma sein sollte, dann scheint es mir so zu sein, daß es Descartes mit dem Kohärenz-Kriterium und unter Rekurs auf die Traumerfahrung gelungen ist zu erklären, warum wir dies glauben.

Ich glaube, daß unsere bisherigen Überlegungen gezeigt haben, daß Descartes nicht die Ansicht haben kann noch hat, mit jenem Absatz des Traumarguments in der ersten Meditation alle seine Meinungen bezüglich der physikalischen Gegenstände der Außenwelt in Zweifel zu ziehen. Worauf wollte er dann mit diesem Absatz hinaus und wie stellt er alle eigenen Meinungen bezüglich der physikalischen Gegenstände der Außenwelt in Frage? Bevor ich darauf eingehe, will ich hier kurz, wie angekündigt, versuchen, noch zu zeigen, daß er jenen Absatz überhaupt nicht als ein Argument versteht.

### I. III. 2. 3. Kritik an Wilson und Frankfurt

Wie ich vorhin gesagt habe, sind Wilson und Frankfurt der Meinung, daß Descartes mit dem Traumargument zwar nicht alle Meinungen bezüglich der physikalischen Gegenstände der Außenwelt, aber einen Teil davon in Zweifel zieht. Die Hauptstücke zu ihrer Auffassung des Traumarguments als Argument mit einer begrenzten Leistung haben diese Kommentatoren aus dem folgenden Abschnitt bezogen, der auf den erwähnten Absatz des Traumarguments folgt.

"Sei es denn: wir träumen! Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja, mögen wir vielleicht gar keine solchen Hände, noch überhaupt einen solchen Körper haben:..... In gleicher Weise muß man, wenngleich sogar dieses Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und dergleichen nur in der Einbildung vorhanden sein könnte, doch notwendig gestehen, daß wenigstens gewisse andere, noch einfachere und allgemeinere Dinge wirklich vorhanden sind.....

Von dieser Art scheinen zu sein die Natur des Körpers überhaupt und seine Ausdehnung, ferner die Gestalt der ausgedehnten Dinge ebenso die Quantität, d.h. ihre Größe und Zahl, ebenso der Ort, an welchem sie existieren, die Zeit, während welcher sie dauern und dergleichen."(Buchenau, S. 13-14)<sup>66</sup>

Wenn man diesen Abschnitt in dem Sinne versteht, daß Descartes dort etwas erklärt, das durch die von ihm bisher entwickelten *rationes dubitandi* noch nicht in Zweifel gezogen werden kann, dann ist es ein kleiner Schritt, das Traumargument als ein Argument mit eingeschränkter Stärke zu verstehen, demgemäß Descartes zwar nicht alle eigenen Meinungen bezüglich der physikalischen Gegenstände der Außenwelt, aber einen Teil davon in Zweifel zieht. Demnach scheint er nämlich zu behaupten, daß das Traumargument nicht in der Lage sei, die Existenz von physikalischen Objekten in Zweifel zu ziehen, während es in der Lage sei in Frage zu stellen, ob physikalische Objekte alle Eigenschaften besitzen, die wir wahrnehmen.<sup>67</sup> Aber die entscheidende Schwierigkeit dieser Interpretation liegt einfach darin zu erklären, *in welchem konkreten Zusammenhang* das Traumargument als ein *Argument* angesehen werden kann, das zwar nicht die Existenz von physikalischen Objekten in Frage stellt, dafür aber, ob sie alle Eigenschaften besitzen, die wir wahrnehmen.

All diese Schwierigkeiten entstehen, wie wir gesehen haben, nur daraus, daß man jenen Absatz des Traumarguments in der ersten Meditation als ein Argument auffaßt. Wenn aber nicht als Argument, wie soll man ihn dann verstehen? Wie ich oben gesagt habe, bin ich der

---

<sup>66</sup>. "Age ergo somniamus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus;..... Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est,.....

Cuius generis esse videntur natura corporea in communi, eiusque extensio; item figura rerum extensarum; item quantitas, sive earumdem magnitudo & numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, & similia."( AT VII, S. 19-20)

<sup>67</sup>. Vgl. Wilson, S. 24-5. und Frankfurt, Kapitel 6-8, insbesondere S. 70-71.

Meinung, daß man ihn als eine Illustration verstehen sollte. Was für eine Illustration er ist, werden wir erfahren, wenn wir betrachten, auf welche Weise Descartes unsere Überzeugungen von der Außenwelt in Frage stellt.

### I. III. 3. Die dritte *ratio dubitandi*: Gott

Halten wir zuerst zwei Fragen auseinander:

(FI) Können wir wissen, ob wir nicht träumen, wenn wir nicht träumen?

(FII) Leistet die Unterscheidung von Traum und Wachsein all das, worauf man damit hinaus wollte, vorausgesetzt, daß (FI) positiv beantwortet wird?

Descartes versucht die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen, indem er nicht (FI), sondern (FII) stellt. Dies tut er in zwei Schritten.

Der erste Schritt besteht aus dem erwähnten Absatz des Traumarguments in der ersten Meditation. Er spielt dabei die Rolle einer Illustration, mit deren Hilfe Descartes uns zu dem Gedanken einlädt, daß es möglich ist, daß das, was man im Wachsein erfährt, dem ähnlich ist, was man im Traum erfährt, und zwar in der Hinsicht, daß direkte Gegenstände der Wahrnehmung im Wachsein Vorstellungen sind, die in einem sind, aber verschieden sind in der Hinsicht, daß die Vorstellungen, die man im Wachsein wahrnimmt, durch physikalische Objekte verursacht werden, während dies für die Traumvorstellungen nicht der Fall ist. Descartes setzt damit voraus, daß die Beziehung zwischen physikalischen Objekten und Wahrnehmungen eine kausale Beziehung ist, und daß die direkten Gegenstände, die wir im Wachsein wahrnehmen, Vorstellungen sind, die in uns sind.<sup>68</sup> Der zweite und entscheidende Schritt besteht darin, daß Descartes die Möglichkeit einführt, daß die angenommene kausale Beziehung zwischen physikalischen Objekten und Wahrnehmungen nicht besteht. Descartes sagt nämlich:

"Zu diesen Zweifelsgründen nun habe ich vor kurzem zwei von höchster Allgemeinheit hinzugefügt. Der erste war, daß nichts von dem, was ich jemals während des Wachens zu empfinden geglaubt habe, derart ist, daß ich es nicht auch irgend einmal im Schlafe zu empfinden meinen könnte. Da ich nun nicht annehme, daß das, was ich im Schlafe zu empfinden meine, von außer mir befindlichen Dingen kommt, so sah ich nicht recht ein, weshalb ich dies eher von dem annehmen sollte, was ich im Wachen zu empfinden meine."(Buchenau, S. 66)<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup>. Lassen wir die Fragen, die hier auftreten können, beiseite, nämlich die Fragen, welchen Anlaß Descartes hat, unsere Wahrnehmungen so zu interpretieren, und ob die angenommene kausale Beziehung zwischen physikalischen Gegenständen und Vorstellungen in der Tat bei Descartes eine entscheidende Rolle spielt, um zu seiner skeptischen Konklusion zu gelangen. Darauf werden wir im zweiten und dritten Kapitel zu sprechen kommen.

<sup>69</sup>. "Quibus etiam duas maxime generales dubitandi causas nuper adjeci: prima erat, quod nulla unquam, dum vigilo, me sentire crediderim, quae non etiam inter dormiendum possim aliquando putare me sentire;

Meiner Meinung nach ist unsere Traumerfahrung eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit, die Situation, in der wir zwar wach sind, aber jene kausale Beziehung nicht besteht, nachzuvollziehen, anders als Stroud glaubt. Dies ist der entscheidende Grund dafür, daß ich behaupte, daß jener Absatz des Traumarguments in der ersten Meditation als eine Illustration einer solchen Situation verstanden werden sollte. Dieser Punkt wird später durch meine Diskussion mit Mackie im letzten Abschnitt des nächsten Kapitels bestärkt werden.

Abgesehen davon, nennt Descartes zwei Möglichkeiten dafür, daß die Annahme der kausalen Beziehung zwischen physikalischen Objekten und Wahrnehmungen falsch ist, so daß er einen systematischen Fehler begeht zu glauben, daß er durch Wahrnehmungen Informationen über die physikalische Außenwelt bekommt. Die eine Möglichkeit ist die, daß Gott ihn täuscht, so daß er glaubt, daß eine kausale Beziehung besteht, obwohl es keine physikalische Außenwelt gibt. Diese Möglichkeit kann nach Descartes nicht einfach dadurch ausgeschlossen werden, daß, wie er glaubt, Gott gütig ist. Denn es ist möglich, daß sein Glauben daran, daß Gott gütig ist, falsch ist:

"Aber vielleicht hat Gott nicht gewollt, daß ich mich so täusche, heißt er doch der Allgütige?-- Allein wenn es mit seiner Güte unvereinbar wäre, daß er mich so geschaffen, daß ich mich stets täusche, so schiene es doch ebensowenig dieser Eigenschaft entsprechend, daß ich mich bisweilen täusche."(Buchenau, S. 14)<sup>70</sup>

Die andere Möglichkeit besteht darin, daß er so mangelhaft beschaffen ist, daß er sich ständig täuscht und glaubt, daß es die physikalische Außenwelt gibt. Descartes glaubt nun, daß es nicht möglich sei zu wissen, ob die physikalische Außenwelt existiere, es sei denn, daß diese beiden Möglichkeiten ausgeschlossen werden. Und da er in der ersten Meditation nicht in der Lage ist, sie auszuschließen, glaubt er in der Folge, daß er nicht wisse, ob die physikalische Außenwelt existiere.

---

cumque illa, quae sentire mihi videor in somnis, non credam a rebus extra me positae mihi advenire, non advertēbam quare id potius crederem de iis quae sentire mihi videor vigilando."( AT VII, S. 77)

<sup>70</sup>. "At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus; sed si hoc eius bonitati repugnaret talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar", (AT VII, S. 21)

## Fazit

Ich habe im letzten Abschnitt den Versuch unternommen darzustellen, wie Descartes alle seine Meinungen bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage gestellt zu haben glaubt. Er glaubt, daß er sich ihrer enthalten müsse, da er sich am Ende der ersten Meditation nicht in der Lage sieht, Bedingungen zu erfüllen, die er für die Möglichkeit seiner Erkenntnis der physikalischen Außenwelt für notwendig hält. Diese Bedingungen bestehen darin, jene im letzten Abschnitt genannten beiden Möglichkeiten auszuschließen, nämlich zum einen die Möglichkeit, daß es einen bösen Dämon gibt, der den Schein hervorruft, er nehme die physikalische Außenwelt wahr, obwohl diese nicht existiert. Zum anderen geht es um die Möglichkeit, daß Descartes von Natur aus so beschaffen sein könnte, daß er eine physikalische Außenwelt wahrzunehmen glaubt, obwohl sie nicht existiert. Nun ist die Frage die, wie wir damit umgehen können oder müssen. Die Betrachtung dieser Frage soll meinen Übergang zu dem Vorhaben des nächsten Kapitels verständlich machen.

Was unsere Frage nach der Art und Weise betrifft, wie man mit dem skeptischen Argument Descartes' und seiner skeptischen Konklusion umgehen kann und muß, meine ich, daß nichts, nicht einmal das Ignorieren des Problems, schlechter als dessen Trivialisierung oder Dramatisierung ist. Erinnern wir uns daran, wie Moore den Skeptiker zu widerlegen versucht hat. Wie wir gesehen haben, handelt es sich um eine *reductio ad absurdum*. Der erste Versuch sah so aus. Wenn ein Skeptiker behauptet, daß die von ihm ausgewählten Aussagen falsch oder fraglich seien, widerspricht er sich selbst. Er behauptet es nämlich uns gegenüber und setzt damit voraus, daß er und wir existieren. Der zweite Versuch sah so aus. Viele Skeptiker machen vom Personalpronomen der ersten Personen Plural Gebrauch und widersprechen dadurch sich selbst, denn sie setzen dadurch die Existenz von anderen Menschen voraus.

Was diese Versuche Moores betrifft, kann ich mir vorstellen, daß manche den Eindruck bekommen, daß Moore den Kernpunkt des Problems absichtlich umgeht: Moore trivialisiert das Problem- sogar in einer sehr groben Weise. Diesen Eindruck werden vor allem diejenigen bekommen, die geneigt sind, das Problem des Skeptizismus für ernst und wichtig zu halten. Einen ähnlichen Eindruck werden auch diejenigen bekommen, die der Meinung sind, daß jenes Problem ein Pseudoproblem ist. Für diese kann es nämlich unverständlich erscheinen, warum Moore überhaupt solche Versuche unternommen hat. Wenn Moore damit in der Tat beabsichtigt hat, den Skeptizismus zu widerlegen, wäre es viel besser gewesen, wenn er sich die Mühe gespart hätte und das Problem des Skeptizismus einfach ignoriert hätte. Oder wollte er damit ironisch auf die Skeptiker reagieren?

Der oben erwähnte Eindruck und die darauf folgenden Reaktionen rühren selbstverständlich daher, daß sie Moores Ausführungen als Versuche aufgefaßt haben, den Skeptizismus zu widerlegen. Und dies scheint auf den ersten Blick von niemandem bestritten werden zu können. Aber trotzdem frage ich mich, ob dies eine vernünftige und produktive Umgangsweise mit Moore ist. Es ist undenkbar, daß er überhaupt nicht geahnt hat, welche Reaktion er mit seinen Versuchen hervorrufen würde. Da er sie aber trotzdem gemacht hat, scheint es mir so zu sein, daß die vernünftige und produktive Frage, auf die wir uns konzentrieren sollten, eher die ist, worauf er damit hinaus wollte, weniger die, was er damit erreichen kann. Sonst ist es ja möglich, daß man seine Versuche trivialisiert. Meiner Meinung nach haben Moores Versuche wenig mit der Widerlegung des Skeptizismus direkt zu tun. Und sie sind erst recht nicht eine grobe Trivialisierung des Problems. Wenn man sie als ironisch gemeint verstehen will, wäre es besser und richtiger, sie als Selbstironie zu verstehen, nicht als gegen die Skeptiker gerichtete Ironie. Warum dem so ist, kann folgendermaßen erklärt werden.

Nach meiner Meinung sind Moores Versuche Ausdruck für eine Schwierigkeit, mit der er bewußt oder unbewußt während seiner Beschäftigung mit dem Problem des Skeptizismus konfrontiert war.<sup>71</sup> Diese Schwierigkeit bezieht sich auf die grundlegende Frage nach der Möglichkeit einer sinnvollen Diskussion über das Problem des Skeptizismus überhaupt. Wie wir gesehen haben, besteht der Kernpunkt seiner Versuche darin, auf die Absurdität hinzuweisen, welcher die Skeptiker bei dem Versuch ausgesetzt sind, ihr Problem als ein echtes Problem darzustellen. Ist es überhaupt möglich, das Problem des Skeptizismus als ein echtes Problem zu formulieren, ohne dabei triviale Wahrheiten zu ignorieren? Ist es nicht der Fall, daß die Diskussion über das Problem des Skeptizismus nur deswegen bisher geführt worden ist und werden kann, weil die Skeptiker stillschweigend geduldet haben, triviale Wahrheiten zu ignorieren? Aber sind die Skeptiker die Einzigen, die diesem Absurditätsverdacht ausgesetzt sind? Dies ist nicht der Fall. Die Antiskeptiker teilen das Schicksal mit den Skeptikern, wenn sie versuchen, den Skeptizismus zu widerlegen. Um ihn zu widerlegen, müssen sie selber in der Lage sein, den Skeptizismus als ein echtes Problem zu formulieren. Aber wenn sie dies versuchen, begehen sie denselben Irrtum, den die Skeptiker begehen. Ich glaube, daß diese Schwierigkeit Moore bewußt und unbewußt schwer belastet hat. Ich verstehe demgemäß Moores Versuche als eine verzweifelte Antwort auf diese Frage. Es geht nicht um die Widerlegung des Skeptizismus, sondern vielmehr um die Schwierigkeit, das Problem des Skeptizismus als ein echtes Problem zu formulieren. Wenn es keine Möglichkeit gibt, den Skeptizismus als ein echtes Problem zu formulieren, gibt es keine

---

<sup>71</sup>. Wenn dies der Fall ist, ist der, der das Problem des Skeptizismus nicht verstanden hat, nicht Moore, sondern Stroud, der behauptet, daß Moore das Problem nie verstanden hat. Vgl. Stroud, Kapitel III.

Möglichkeit, eine sinnvolle Diskussion darüber zu führen. Und dies gilt selbstverständlich für beide Parteien zugleich.

Es ist nun angebracht zu fragen, warum Moore dann nicht die einfache Lösung gewählt hat, den Skeptizismus zu ignorieren. Wollte er sich ironisch geben? Wir wissen, daß Moore auch später ähnliche Versuche unternommen hat, und es sind ihrer zu viele, als daß sie als "Ironie" bezeichnet werden können. Warum konnte Moore sich von dem Problem des Skeptizismus nicht befreien, obwohl er dessen Absurdität gesehen hat? Meiner Meinung nach ist es Moores Beitrag zur Diskussion über das Problem des Skeptizismus, daß er auf diese Problematik aufmerksam gemacht und sich darauf konzentriert hat, ohne irgendeinen Kompromiß gesucht zu haben. Was damit gemeint ist, ergibt sich aus folgender Betrachtung.

Die große Bedeutung der Problematik, auf die Moore aufmerksam gemacht hat, bemerken wir an Descartes. Es scheint so zu sein, daß es Descartes gelungen ist, die von Moore wieder aufgeworfene Problematik bezüglich der Möglichkeit der Formulierung des Problems des Skeptizismus überhaupt zu beseitigen. Es scheint Descartes nämlich gelungen zu sein, einen Standpunkt zu finden, von dem aus er das Problem des Skeptizismus formulieren kann, ohne dabei triviale Wahrheiten zu ignorieren: den Standpunkt des Ichs. Wie wir gesehen haben, behauptet er nicht, daß er alle Wissenschaften bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage stelle, indem er einige Aussagen in Frage stelle, von denen er annimmt, daß alle Menschen sie für wahr halten. Er macht nicht vom Personalpronomen der ersten Person Plural Gebrauch. Er behauptet lediglich, daß er alle Wissenschaften bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage stelle, indem er alle seine Meinungen bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage stelle. Aber diejenige Position, die daraus Nutzen zieht, scheint einzig und allein die der Skeptiker zu sein. Die Schwierigkeit oder die Absurdität, die Moore ans Licht gebracht hat, trifft mit voller Kraft allein uns, denn wir fragen uns, wie wir mit Descartes' skeptischem Argument umgehen können oder müssen.

Ignorieren ist besser als trivialisieren, wie es sich z.B. bei Mackie findet. Mackie macht nämlich die Entstehung des Problems des Skeptizismus ganz davon abhängig, daß man eine bestimmte Wahrnehmungstheorie vertritt, nämlich die Repräsentationstheorie. Mackie vermittelt den Eindruck, daß die Frage, ob eine Theorie eine Art Repräsentationstheorie ist, dadurch entschieden werden kann, ob die Theorie das Problem des Skeptizismus auftreten lassen kann oder nicht.<sup>72</sup> Aber es ist sehr fraglich, ob Philosophen auf das Problem des Skeptizismus verfallen, wenn sie die Repräsentationstheorie vertreten. Wenn dies der Fall sein sollte, dann verfielen niemand auf das Problem des Skeptizismus, wenn er die Repräsentationstheorie nicht vertritt. Dies scheint mir absurd zu sein. Ich halte es für besser, daß man die Repräsentationstheorie von dem Problem des Skeptizismus trennt und sie als eine

---

<sup>72</sup>. Mackie, *Problems from Locke*, S. 50. Auf diesen Punkt werden wir im nächsten Kapitel ausführlich zurückkommen.

reine Hypothese behandelt, wobei das Problem des Skeptizismus außer Acht gelassen wird, wie Clarke es tut.<sup>73</sup> Es ist wahr, daß Descartes die Repräsentationstheorie vertritt. Aber dennoch ist es, wie wir im nächsten Kapitel ausführlich sehen werden, nicht der Fall, daß sein skeptisches Argument sie voraussetzt.<sup>74</sup> Entscheidend ist dabei nur seine Traumerfahrung.<sup>75</sup>

Wie können und müssen wir mit dem skeptischen Argument Descartes' umgehen? Können wir es einfach ignorieren? Meiner Meinung nach gibt es zwei Gründe dafür, daß wir dies nicht immer tun können. Ein Grund ist der, daß nicht zu leugnen ist, daß wir uns zumindest einmal im Leben Gedanken darüber gemacht haben, ob das Leben vielleicht nur ein Traum ist. Ein anderer Grund ist der, daß uns die Möglichkeit offen steht, uns das Argument Descartes' anzueignen: "Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile iudicium ferre nequeamus: ita enim non scientias videremur didicisse, sed historias." (AT X, S. 367). Vor allem scheint dies nicht so schwierig zu sein, denn wir wissen, wie viele Philosophen das Argument Descartes' als ein echtes Argument für den Skeptizismus verstanden haben.<sup>76</sup>

Dramatisierung ist schlimmer als ignorieren. Sie kann durch zweierlei Unzufriedenheit mit der Art und Weise formuliert werden, in der Descartes sein skeptisches Argument entwickelt hat. Die erste Unzufriedenheit ist die, daß Descartes sein Argument zwar radikal entwickelt hat, aber nicht radikal genug. Man könnte z.B. sagen, daß er die Möglichkeit, verrückt zu sein, nicht einfach hätte ausschließen dürfen, sondern ernsthaft hätte erwägen sollen. Mit anderen Worten hat er sein Argument nur so weit entwickelt, wie er ihm gewachsen ist: Dies ist aber willkürlich.<sup>77</sup> Und in der Folge könnte man behaupten, daß Descartes' Versuch der Widerlegung des Skeptizismus sehr mangelhaft durchgeführt worden ist, so daß er dem Skeptizismus nicht gewachsen ist. Die andere Unzufriedenheit ist die, daß Descartes sein Argument in einer solchen Weise entwickelt hat, daß es ihm selbst von Anfang an die Möglichkeit nimmt, sein Projekt als Versuch der Widerlegung des Skeptizismus

<sup>73</sup>. Siehe D.M. Clarke, Kapitel II, besonders S. 25 ff.

<sup>74</sup>. Daß dies auch für die traditionellen pyrrhonischen skeptischen Argumente nicht der Fall ist, hat Striker gezeigt. Siehe Striker, *The Ten Tropes of Aenesidemus* in *The Skeptical Tradition*.

<sup>75</sup>. Es ist überflüssig zu sagen, daß Descartes die Repräsentationstheorie nicht braucht, um Traumerfahrung zu erklären. Und es ist sehr fraglich, ob jemand, der keine Traumerfahrung gemacht hat, die Repräsentationstheorie und Descartes' skeptisches Argument verstehen kann.

<sup>76</sup>. Wenn man das Argument Descartes' als ein echtes Argument für den Skeptizismus versteht, dann besteht die einzige Möglichkeit, den Skeptizismus zu widerlegen, darin, die Existenz Gottes zu beweisen, wie Descartes richtig gesehen hat.

<sup>77</sup>. Man scheint diesen Eindruck am besten bestätigen zu können, wenn man, wie Frankfurt, darauf aufmerksam macht, daß es für Descartes nicht nötig ist, auf die erste von den beiden Möglichkeiten hinzuweisen, sondern daß allein der Hinweis auf die zweite Möglichkeit ausreichend ist, die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen. Also besteht die Absicht des Hinweises auf die erste Möglichkeit nicht darin, die Existenz der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen, sondern in dem rein strategischen Grund, sich die Möglichkeit zu bewahren, später die Existenz der physikalischen Außenwelt durch den Beweis der Existenz Gottes zu sichern. Aber daß dies ein Mißverständnis ist, zeigt sich an Descartes' Verfahren in *De Methodo*. Vgl. Frankfurt, S. 82.

durchzuführen. Descartes scheint explizit die Möglichkeit der Erkenntnis von mathematischen Aussagen und damit auch implizit die Möglichkeit der Erkenntnis von logischen Aussagen dadurch in Zweifel zu ziehen, daß wir Irrtümer beim Rechnen und beim Schlußfolgern machen.<sup>78</sup> Wenn dies der Fall wäre, würde es für Descartes unmöglich sein, sein Projekt durchzuführen. Was die Art und Weise betrifft, wie Descartes mathematische Aussagen in Frage stellt, ist es ein Mißverständnis zu glauben, daß er sie durch Rekurs auf die Möglichkeit des universalen Irrtums in Frage stellt. Dafür weiß Descartes zuviel, als daß es Überzeugungskraft haben kann. Das zeigt sich daran, wie er seine Meinungen bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage gestellt hat. Dieser Punkt wird noch plausibler, wenn wir im nächsten Teil Descartes' Grundposition in den *Regulae* diskutieren. Abgesehen davon liegt der Grund dafür, daß ich die erste Unzufriedenheit als Dramatisierung bezeichne, in Folgendem. Descartes erklärt in *De Methodo*:

"Nicht ahnte ich darin dennoch die Skeptiker nach, die zweifeln, nur um zu zweifeln, und nichts Anderes als Ungewißheit suchen."(AT VI, S. 556; übers. v. d. Verf.)<sup>79</sup>

Man kann diese Erklärung vielleicht als eine willkürliche Einschränkung seiner Beschäftigung mit dem Problem des Skeptizismus auf bestimmte Typen von Argumenten betrachten. Ein Beispiel dafür ist das Argument, das er in der ersten Meditation entwickelt hat. Aber dies ist nicht der Fall. Warum nicht, zeigt sich, wenn wir überlegen, warum Descartes das Argument für nötig befunden hat. Der Grund dafür, daß er sich nur damit beschäftigen will, und dafür, daß er glaubt, daß es widerlegt werden sollte, liegt darin, daß es die Möglichkeit von Erkenntnis zu bedrohen scheint, *obwohl es zuläßt*, daß wir die Fähigkeit haben, rational zu denken, und daß wir zwar Irrtümer begehen, aber daß wir sie auch vermeiden können. Dieser Grund spiegelt genau unsere Position in unserem normalen Alltagsleben wieder. Wir glauben nämlich in unserem Alltagsleben, daß wir zwar Irrtümer begehen, aber nicht immer, und in vielen Fällen in der Lage sind, sie zu vermeiden, und daß wir nicht verrückt sind. Erinnern wir uns dazu daran, wie stark wir gegen die Erklärung Descartes' in der Eingangsrede zur ersten Meditation reagiert haben und warum wir so stark reagiert haben.

Ich bin der Meinung, daß es Descartes gelungen ist, das Problem des Skeptizismus zu behandeln, wobei er es weder trivialisiert noch dramatisiert oder ignoriert hat. Dies ist der Grund dafür, daß es sich lohnt, sich mit dem Problem des Skeptizismus bei Descartes zu beschäftigen.

---

<sup>78</sup>. Ayer interpretiert Descartes so. Vgl. Ayer, "*cogito, ergo sum*", in *Analysis*, Vol. 14, 1953-1954.

<sup>79</sup>. "Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitent, & praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt."