

II. Die Motivationsfrage in den *Regulae*

II. I. Descartes über die menschliche Erkenntnisfähigkeit:

Die Frage nach der Rechtfertigung und die Frage nach der Methode

Descartes beginnt seine philosophischen Überlegungen mit der folgenden Äußerung:

"Nichts ist besser als der gesunde Verstand unter den Menschen verteilt: jeder glaubt nämlich, damit so gut versehen zu sein, daß selbst jene, die besonders unerfüllbare Begierden haben, und die die Natur bezüglich aller anderen Dingen niemals befriedigen kann, sich gewöhnlich nicht einmal wünschen, einen besseren Verstand zu haben, als sie wirklich haben. Es scheint nicht so zu sein, daß sich darin alle Menschen gleichermaßen täuschen, sondern eher so, daß das Vermögen, richtig zu urteilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden(wir wollen das Vermögen passend den gesunden Verstand oder die richtige Vernunft nennen), von Natur in allen Menschen gleich ist. Und so entsteht die Meinungsverschiedenheit nicht daraus, daß die einen mehr Vernunft haben als die anderen, sondern nur daraus, daß wir unseren Gedanken nicht auf dieselbe Weise durchführen, oder daraus, daß wir nicht denselben Gegenstand betrachten. Es genügt nicht, daß uns natürliche Anlagen zur Verfügung stehen, sondern es ist entscheidend, sie richtig zu gebrauchen." (AT VI, S. 540; übers. v. d. Verf.)¹

Wie wir hier sehen können, ist Descartes davon überzeugt, daß die *bona mens* allen Menschen gleichermaßen zuteil wird, also die Fähigkeit, richtig zu urteilen und die Wahrheit zu erkennen. Der von ihm angegebene Grund für seine Überzeugung mag zwar ironisch klingen, aber die Ernsthaftigkeit und die Festigkeit seiner Überzeugung können dadurch kaum beeinträchtigt werden. Es ist nämlich bekannt, daß diese Überzeugung der Anlaß war, den *Discours de la Methode* in französischer Sprache zu schreiben.²

Allen Menschen steht der Weg offen, zur Wahrheit zu gelangen, und er ist kein Vorrecht, das nur einige genießen. Dies ist der Grund dafür, daß ihn gerade die *bona mens* und nicht andere mögliche Wege zur Wahrheit interessiert. Descartes vertritt nämlich nicht die dogmatische Ansicht, daß die *bona mens* die einzige Möglichkeit ist, zur Wahrheit zu gelangen. Ein gutes Beispiel wäre etwa die Offenbarung, die er auch für eine solche Möglichkeit hält.³ Wenn diese ihn trotzdem nicht interessiert, liegt der Grund dafür nicht darin, daß sie ungeeignet wäre, sondern darin, daß es ihm zufolge von dem Willen Gottes abhängt, wem diese Offenbarung

¹. "Nulla res aequabilius inter homines est distributa quam bona mens: ea enim unusquisque ita abundare se putat, ut nequidem illi qui maxime inexplebiles cupiditates habent, & quibus in nulla unquam alia re natura satisfacit, meliorem mentem quam possideant optare consueverint. Qua in re pariter omnes falli non videtur esse credendum; sed potius vim incorrupte judicandi & verum a falso distinguendi (quam proprie bonam mentem seu rectam rationem appellamus) natura aequalem omnibus nobis innatam esse. Atque ita nostrarum opinionum diversitatem, non ex eo manare quod simus aliis alii majore rationis vi donati, sed tantum ex eo quod cogitationem non per easdem vias ducamus, neque ad easdem res attendamus. Quippe ingenio pollere haud sufficit, sed eodem recte uti palmarium est."

². Vgl. Curley, *Descartes Against the Sceptics*, S. 17.

³. Vgl. AT X, S. 370 und S. 424.

gegeben wird, und außerdem von dem Willen der Menschen abhängt, die Offenbarung für wahr zu halten. Der Weg, durch Offenbarung zur Wahrheit zu gelangen, kann dementsprechend nicht als repräsentativer Weg angesehen werden, der jedem Menschen zugänglich ist und den jeder einschlagen kann. Worum es bei Descartes geht, sind also nicht irgendwelche Fähigkeiten eines einzelnen Menschen, mit deren Hilfe er zur Wahrheit gelangen kann, sondern eine allgemeine und repräsentative Fähigkeit, von der sogar mit Recht angenommen wird, daß sie allen Menschen gleich zuteil wird. Mit dieser Überzeugung beginnt Descartes seine philosophische Überlegung.

Descartes sagt weiter in *De Methodo* (AT VI, S. 541 f.), daß er wie Andere auch von Kindheit an seine Studien verfolgt habe, weil er von Anderen davon überzeugt worden sei, daß er dadurch eine *certa* und *evidenta cognitio* von allem erlangen könne, was für das Leben nützlich sei. Die Vollendung seiner Studien hat aber für ihn weder Zufriedenheit mit seiner Gelehrsamkeit noch Hoffnung bezüglich der Zukunft mit sich gebracht, sondern Enttäuschung wegen seiner Unwissenheit und Unsicherheit. Diese Unwissenheit und Unsicherheit, die ihm seine Studien gebracht haben, repräsentieren nicht einfach seine persönliche Lage nach den Studien, sondern vielmehr die Lage der Wissenschaften seiner Zeit. Er sieht diese Lage nämlich so, daß überall *Meinungsverschiedenheit* herrscht, obwohl es eine einzige Wahrheit von einem und demselben Gegenstand geben muß, und daß man gegen diese Meinungsverschiedenheit machtlos bleibt. Aber wie wir in unserem Zitat sehen können, hält Descartes diese kritische Lage der Wissenschaften seiner Zeit nicht für ein Anzeichen der Unmöglichkeit von Erkenntnis, während sie für viele seiner Zeitgenossen als ein guter Grund für die Behauptung der Unmöglichkeit von Erkenntnis angenommen wurde. Für diese kritische Lage macht er nämlich nicht die *bona mens* als solche verantwortlich, sondern vielmehr den Umstand, daß man die *bona mens* falsch angewandt habe. Dennoch reicht diese kritische Situation aus, ihn darauf aufmerksam zu machen, daß allein der Besitz dieser Fähigkeit nicht den Erwerb von Erkenntnissen garantieren könne. So entsteht Descartes' Bedürfnis nach einer Methodenlehre.⁴

Ich werde der folgenden Betrachtung von Descartes' Gedanken in den *Regulae* zwei Fragen zugrunde legen. Descartes ist in der Zeit der *Regulae* davon überzeugt, daß wir die Fähigkeit besitzen, die Wahrheit zu erkennen. Die erste Frage ist die, wie er davon überzeugt sein kann, daß wir diese *Fähigkeit* haben. Die andere Frage ist die, wie wir unsere Fähigkeit gebrauchen müssen, um die Wahrheit zu erkennen, wenn unser Besitz der Fähigkeit allein nicht zum

⁴ Vgl. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, S. 5 f. Meiner Meinung nach ist es ein Irrtum von Frankfurt, wenn er Descartes' Unterscheidung zwischen der synthetischen Methode und der analytischen Methode nicht als einen methodologischen Kontrast zwischen der Philosophie der Zeit und seiner Philosophie, sondern einfach als einen Kontrast zwischen Gelehrten und Nichtgelehrten erklärt. Es ist irreführend zu sagen, daß Descartes die analytische Methode in den *Meditationes* verwandt hat, weil er Rücksicht auf ungelehrte Leser nehmen wollte.

Erkennen des Wahren ausreicht. Die erste Frage ist eine Frage nach der Rechtfertigung seiner Überzeugung und die zweite Frage ist eine Frage nach der Methode. Da Descartes davon überzeugt ist, daß wir die Fähigkeit besitzen, zur Wahrheit zu gelangen, beschäftigt sich er in den *Regulae* nicht direkt mit der ersten Frage. Die Hauptaufgabe, die er sich in den *Regulae* stellt, ist nämlich die, auf die zweite Frage zu antworten. Aus diesem Grund können wir keine direkte Antwort von ihm auf die erste Frage erwarten. Trotzdem gibt es einige Passagen in den *Regulae* und in *De Methodo*, aus denen wir eine Antwort auf die erste Frage rekonstruieren können. Dies wird uns dabei helfen, eine Antwort auf die Motivationsfrage zu finden, warum sich Descartes später für das Problem des Skeptizismus interessiert und den Versuch für nötig gehalten hat, ihn zu widerlegen.

II. I. 1. Antwort auf die Rechtfertigungsfrage: *intuitus* und *deductio*

Wenn Descartes sagt, daß wir die Fähigkeit haben, die Wahrheit zu erkennen, meint er damit nicht einfach eine Fähigkeit, wahre Meinungen zu erwerben, sondern darüber hinaus eine Fähigkeit, zu wissen. Und Wissen definiert er so: *omnis scientia est cognitio certa et evidenta* (AT X, S. 362).⁵ Wenn dem so ist, muß unsere Rechtfertigungsfrage so formuliert werden: Wie kann Descartes seine Überzeugung rechtfertigen, daß wir die Fähigkeit haben, Wissen zu erwerben? Eine Antwort auf diese Frage können wir in seiner Erklärung über Intuition finden. Wie wir in der dritten Regel der *Regulae* sehen können, sind *intuitus* und *deductio* die zwei Handlungen der *bona mens*, durch die wir zur sicheren Erkenntnis gelangen können. Was *intuitus* ist, erklärt Descartes folgendermaßen:

"Unter Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion" (Gäber, S. 17-19)⁶

Diese Erklärung der Intuition läßt sich in vier Erklärungen aufspalten:

- 1) Intuition ist weder *fluctuans sensuum fides* noch *male componentis imaginationis iudicium fallax*;

⁵ Was er damit meint, werden wir im Verlauf dieses Kapitels erläutern.

⁶ Die deutsche Übersetzung der *Regulae* zitiere ich nach der folgenden Ausgabe: *Regeln*, übers. von Gäbe. "Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, & ipsamet deductione certior est, quia simplicior" (AT X, S. 368).

- 2) Intuition ist ein einfaches Begreifen der *pura* und *attenta mens*;
- 3) Was durch Intuition begriffen wird, ist sicher und unbezweifelbar;
- 4) Intuition ist einfacher und sicherer als Deduktion.

Was die erste Erklärung betrifft, ist es hier nicht nötig, näher zu betrachten, was *fluctuans sensuum fides* und *male componentis imaginationis iudicium fallax* heißt.⁷ Die Erklärung (1) sagt nicht direkt, was Intuition ist, sondern nur, was sie nicht ist. Sie ist weder identisch mit sinnlicher Wahrnehmung noch mit Einbildung. Die Erklärung (2) scheint uns auf den ersten Blick positiv darüber zu informieren, was Intuition ist. Dies ist aber nicht der Fall. Es ist schwer zu verstehen, was die Einschränkung "rein" heißen soll, gesetzt den Fall, daß wir die andere Einschränkung "aufmerksam" verstehen, nämlich in dem psychologischen Sinne, daß wir uns auf den Gegenstand konzentrieren müssen, um den es geht.⁸ Dieses Verständnis der Beschränkung "aufmerksam" kann uns nicht helfen zu verstehen, was Intuition ist, weil dies eher eine Anforderung in bezug auf unsere Ausübung der Intuition darstellt. Wenn man unter der Einschränkung "rein" "nicht sinnlich" zu verstehen versucht, können wir sagen, daß die Einschränkung "rein" überflüssig ist, weil *dies schon in (1) erwähnt worden ist. Vor allem ist es überhaupt nicht klar, was unter der bona mens, nämlich unter dem Subjekt des Aktes der Intuition, verstanden werden soll.* Daraus folgt dann, daß diese Einschränkung auf eine andere Weise erklärt werden muß, damit sie einen Sinn haben kann und dazu beiträgt, eine positive Erklärung davon zu geben, was Intuition ist. Die einzige Möglichkeit dafür besteht darin, daß wir auf Descartes' negative Erklärung zurückgreifen, und annehmen, daß die Einschränkung "rein" ein Gegensatz zu *fluctuans sensuum fides* und *male componentis imaginationis iudicium fallax* ist. Dies heißt aber nicht, daß wir eine positive Erklärung davon geben können, was Intuition ist, sondern wiederum nur, was sie nicht ist. Damit sind wir aber zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Die Erklärung (3), daß Erkenntnis, die wir durch Intuition erwerben, sicher und unbezweifelbar ist, kann uns auch nicht helfen zu verstehen, was Intuition ist. Dieser Erklärung zufolge könnten wir mit ihr auch etwas Falsches zu etwas Wahrem machen. Die Erklärung (4) ist ebenfalls keine positive Bestimmung der Intuition, weil die Deduktion von Descartes mit Rekurs auf die Intuition erklärt wird, wie wir sehen werden.

Wenn meine bisherige Betrachtung zutrifft, dann scheint es so zu sein, daß Descartes uns mit dieser "Erklärung" der Intuition nicht helfen kann zu verstehen, was Intuition ist. Trotzdem kann dies seine Überzeugung nicht beeinträchtigen, daß allen Menschen die Fähigkeit zuteil wird, Erkenntnis zu erwerben, noch ihn hindern, auf unsere Rechtfertigungsfrage zu antworten. Diese Frage kann er nämlich beantworten, indem er auf die Tatsache zurückgreift, daß wir wissen,

⁷ Vgl. Beck, *The Method of Descartes*, S. 52 ff.

⁸ Vgl. die 9te Regel zu den *perspicacities* (AT X, S. 400 ff.)

daß wir existieren, daß wir denken, daß ein Dreieck nur durch drei Seiten begrenzt wird, daß 2 plus 2 vier ist, usw. Dies ermöglicht ihm auch zu erklären, was Intuition ist. Was Intuition ist, kann man nämlich nur durch Rekurs auf Fälle von Erkenntnis erklären, die durch Intuition erkannt werden. Daran liegt es auch, daß man nur durch Analyse der Beispielsätze, die Descartes in seiner Erklärung der Intuition anführt, verstehen kann, welche Erkenntnis wir durch Intuition erwerben. Die ersten beiden Beispiele sind Aussagen über interne Zustände und über die eigene Existenz, das vorletzte ist die Definition des Dreieckes als eines mathematischen Gegenstandes, und das letzte ist eine *einfache* notwendigerweise wahre Aussage. Wir können dann sagen, daß "Intuition" ein *terminus technicus* ist, mit dem Descartes die Fähigkeit unseres Verstandes bezeichnen will, die Wahrheit der oben ausgezeichneten Typen von Aussagen zu erkennen, die dadurch charakterisiert werden können, selbstevident oder in ähnlicher Weise einleuchtend zu sein.⁹

Diese Tätigkeit, die Wahrheit einer selbstevidenten oder in ähnlicher Weise einleuchtenden einfachen Aussage unmittelbar zu erkennen, ist nicht die einzige Tätigkeit des Verstandes, die als "Intuition" bezeichnet wird. Wir können nämlich auch Verhältnisse zwischen einfachen Aussagen durch Intuition erkennen. Nachdem wir zum Beispiel durch Intuition die Wahrheit der einfachen Aussage erkannt haben, daß zwei plus zwei vier ist, und nachdem wir die Wahrheit der anderen einfachen Aussage erkannt haben, daß drei plus eins vier ist, können wir durch Intuition erkennen, daß die beiden Aussagen "identisch" sind. Diese Tätigkeit des Verstandes nennt Descartes *Deduktion*. Descartes sagt:

"worunter (unter Deduktion) wir all das verstehen, was aus etwas anderem sicher Erkanntem mit *Notwendigkeit* erschlossen wird. Aber das mußte so geschehen, weil das meiste zuverlässig gewußt wird, obgleich es selbst nicht evident ist, wofern es nur aus wahren und erkannten Prinzipien durch eine zusammenhängende und nirgendwo unterbrochene Tätigkeit des Denkens, welches das einzelne deutlich in der Intuition sieht, deduziert ist." (Gäbe, S. 19; Hervorhebung d. Verf.)¹⁰

Obwohl dieser Erklärung der *deductio* psychologische Elemente beigemischt worden sind, ist dennoch das Entscheidende dabei die Rede von einer "Notwendigkeit". Was Descartes sagt, ist erstens, daß Prämissen, aus denen eine Konklusion geschlossen wird, selbstevident sein müssen oder aus anderen selbstevidenten Aussagen geschlossen worden sein müssen, und

⁹. Ich finde es am besten, die Aussagen, deren Wahrheit durch Intuition unmittelbar erkannt werden, so zu charakterisieren. Obwohl man sich darüber beklagen kann, daß dies zu vage ist, ist, was wir vermeiden müssen, eher, sie von Anfang an zu präzisieren. Es ist dabei auch wichtig zu bemerken, daß die Aussagen, deren Wahrheit durch Intuition erkannt werden, nicht auf den Bereich von einfachen notwendigen Aussagen beschränkt sind, die *a priori* erkannt werden. Vgl. Garber, *Science and Certainty in Descartes: Critical and Interpretive Essays*, S. 116

¹⁰. "per quam (deductionem; d. Verf.) intelligimus, illud omne quod ex quibusdam alijs certo cognitis *necessario* concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum & nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis." (AT X, S. 369; Hervorhebung d. Verf.)

zweitens, daß jeder Schritt der Deduktion durch Intuition durchgeführt werden muß, indem der Zusammenhang zwischen den Aussagen durch Intuition als notwendig erkannt wird. "Deduktion" ist also ein *terminus technicus* für eine Kette von Intuitionen. Der Unterschied zwischen Intuition und Deduktion liegt in Bezug auf ihre Funktion einfach darin, daß die Erkenntnis durch Deduktion durch unsere Erinnerungsfähigkeit unterstützt wird; in Bezug auf Gegenstände liegt er darin, daß die Aussagen, deren Wahrheit durch Deduktion erkannt wird, weder selbstevident noch einfach sind, während die Aussagen, die durch Intuition erkannt werden, selbstevident und einfach sind.

Wir können aus der bisherigen Überlegungen folgende Konsequenzen ziehen.

Erstens kann Descartes auf unsere Rechtfertigungsfrage ohne Schwierigkeiten (und nur) dadurch antworten, daß er auf Fälle von Erkenntnis hinweist. Dies tut er zuerst, indem er auf Fälle von Erkenntnis von selbstevidenten oder in ähnlicher Weise einleuchtenden Aussagen hinweist.

Zweitens ist seine Definition der Erkenntnis, die wir am Anfang dieses Abschnittes betrachtet haben, keine rein willkürliche und verbale. Es scheint sich eher so zu verhalten, daß Descartes die Definition der Erkenntnis aus der Analyse von ausgezeichneten Fällen von Erkenntnis gewonnen hat.

Drittens unterscheidet und spezifiziert er anhand dieser Fälle von Erkenntnis zwei Handlungen der *bona mens*, nämlich *intuitus* und *deductio*, mit Rekurs auf die Art und Weise, wie wir diese Erkenntnisse erwerben.

Viertens läßt er zwar die universale Möglichkeit des Irrtums bei der Deduktion offen, schließt aber die Möglichkeit des universalen Irrtums dadurch aus, daß er die Ursache des Irrtums nicht auf einen Mangel der Deduktion als solcher, sondern auf mangelhafte Anwendung zurückführt. Er sagt nämlich:

".., müssen wir daher beachten, daß wir auf doppeltem Wege zur Erkenntnis der Dinge kommen, durch Erfahrung nämlich oder durch Deduktion. Überdies müssen wir beachten, daß die Erfahrungen mit den Sachen häufig trügerisch sind, eine Deduktion oder *reine Ableitung* des einen aus dem anderen dagegen zwar verabsäumt werden kann, wenn man nicht aufpaßt, aber von einem Verstande, er mag der Vernunft noch so wenig mächtig sein, niemals verkehrt angestellt werden kann."(Gäbe, S. 11; Hervorhebung d. Verf.)¹¹

¹¹. "...notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero, sive *illationem puram* unius ab altero, posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali." (AT X, S. 364-365; Hervorhebung d. Verf.). Man muß dieses Zitat mit großer Vorsicht lesen. Der in ihm angegebene Gegensatz darf nicht als ein Gegensatz zwischen sinnlichen Wahrnehmungen und Deduktion verstanden werden, sondern als ein Gegensatz zwischen falschen Urteilen, die schlechthin aufgrund sinnlicher Wahrnehmungen gefällt werden, und Deduktion. Aus diesem

Dies ist der Grund dafür, daß ich in meiner Interpretation der ersten Meditation nicht berücksichtigt habe, daß Descartes explizit die Möglichkeit der Erkenntnis von mathematischen Aussagen und damit auch implizit die Möglichkeit der Erkenntnis von logischen Aussagen aufgrund der Möglichkeit des universalen Irrtums beim Rechnen oder beim Schlußfolgern in Frage stellt. Es ist nämlich sehr schwer nachzuvollziehen, daß er diese seine grundsätzliche Überzeugung geändert haben sollte, aus welchen Gründen auch immer.

II. I. 2. Neue Formulierung der Rechtfertigungsfrage:

Übergang zur Frage nach der Methode

Wenn Descartes sagt, daß wir die Fähigkeit haben, Erkenntnis zu erwerben, scheint er damit nicht einfach zu meinen, daß wir eine Fähigkeit haben, mit der wir nur die Wahrheit von selbstevidenten oder in ähnlicher Weise einleuchtenden einfachen Aussagen oder die Wahrheit von Aussagen erkennen können, die aus selbstevidenten Wahrheiten unmittelbar erschlossen werden können. Wenn er nur dies gemeint hätte, wäre es zwar plausibel gewesen, aber wenig aufregend, und seine Kritik an den Wissenschaften seiner Zeit wäre hinfällig. Es ist nämlich kaum der Rede wert zu sagen, daß nicht alle Aussagen der Wissenschaften seiner Zeit falsch sind. Descartes meint viel mehr, nämlich daß wir auch die Wahrheit von solchen Aussagen erkennen können, die nicht selbstevident sind und nicht unmittelbar aus selbstevidenten und einfachen Aussagen erschlossen werden können (im Sinne der *Erweiterung von Erkenntnissen* oder des *Aufbaus von sicheren Wissenschaften*). Nur in diesem Zusammenhang können seine Betonung der Unentbehrlichkeit der Methode bei der Suche nach der Wahrheit und seine Kritik an den Wissenschaften seiner Zeit irgendeinen Sinn gewinnen. Demnach müssen wir die Frage nach der Rechtfertigung so umformulieren: Wie kann er seine Überzeugung rechtfertigen, daß wir die Fähigkeit haben, unsere Erkenntnis zu erweitern? Um diese Frage zu beantworten, gehe ich zuerst zu der Frage nach der Methode über, also zu der Frage, wie wir diese Fähigkeit gebrauchen müssen, um sichere Wissenschaften aufzubauen. Damit gehen wir von dem *Problem der Erkenntnis der Wahrheit* zu dem *Problem der Gewißheit* bei Descartes über.

Nachdem Descartes erklärt hat, daß die Suche nach der Wahrheit ohne Methode um nichts besser sei als sich keine Gedanken über die Wahrheit zu machen, erklärt er den Begriff der Methode:

Grund scheint es vernünftig zu sein, in diesem Zitat nur das zu berücksichtigen, was Descartes über Deduktion sagt.

"Unter Methode aber verstehe ich zuverlässige und leicht zu befolgende Regeln, so daß, wer sich pünktlich an sie hält, niemals etwas Falsches für wahr unterstellt und, indem er keine geistige Mühe nutzlos verschwendet, sondern sein Wissen Stück für Stück ständig erweitert, die wahre Erkenntnis alles dessen erreicht, wozu er fähig ist. Dies beides ist aber hier zu beachten: selbstredend nichts Falsches als wahr zu unterstellen und: eine umfassende Erkenntnis zu erreichen." (Gäber, S. 23)¹²

Die Nützlichkeit der Methode erkennen wir an drei Punkten:

- 1) Die Methode kann uns dabei helfen, Fehler (etwas Falsches als wahr anzunehmen) zu vermeiden und die Wahrheit zu erkennen.
- 2) Die Methode ist in pragmatischer Hinsicht nützlich.
- 3) Die Methode erweitert unsere Erkenntnis und zwar so weit, wie unsere Fähigkeiten reichen.

Konzentrieren wir uns hier nur auf den ersten Punkt. Da Descartes davon überzeugt ist, daß wir die Fähigkeit haben, Erkenntnis zu erwerben, weiß er auch, daß er nicht nur zeigen muß, wie wir die Fähigkeit anwenden müssen, um Erkenntnis zu erwerben, sondern auch, warum wir Irrtümer begehen. Die beiden Fragen, wie wir Erkenntnis erwerben können und wie wir Irrtümer vermeiden können, sind nur zwei verschiedene Seiten ein und derselben Frage. Wie ich in I.I.2. ausgeführt habe, ist es kein Zufall, daß Descartes in der vierten Meditation die Theorie des Urteils entwickelt, eine Kooperation von Willen und Verstand behauptet und das Fällen eines Urteils auf einen Willensakt zurückführt. Ein wesentliches Ziel dieses Versuches liegt darin zu erklären, worauf unsere falschen Urteile beruhen, und damit zu zeigen, daß es in unserer Macht steht, Irrtümer zu vermeiden. Für jemand wie Descartes, der bewiesen zu haben glaubt, daß Gott existiert und uns die Fähigkeit gegeben hat, Erkenntnis zu erwerben, ist die Tatsache problematisch und erklärungsbedürftig, daß wir Irrtümer begehen.

Die einfachste Antwort von Descartes auf die beiden Fragen ist die, daß wir etwas Falsches nicht als wahr annehmen dürfen. Wenn wir etwas Falsches als wahr annehmen, heißt dies, daß wir einen Irrtum begehen. Diese Antwort scheint aber auf den ersten Blick zu trivial zu sein. Vor allem wenn es z.B. nur um die Erkenntnis der Wahrheit von selbstevidenten Aussagen geht, ist diese Antwort hinfällig. Die Wahrheit von selbstevidenten Aussagen wird nämlich durch Intuition unmittelbar erkannt, und die Gewißheit dieser Erkenntnis wird einerseits durch den einfachen Akt der Intuition und andererseits durch die Selbstevidenz der Aussage gesichert.

¹². "Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax. Notanda autem hic sunt duo haec: nihil nimirum falsum pro vero supponere, & ad omnium cognitionem pervenire." (AT X, S. 371 f.). Vgl. *De Methodo*, AT VI, S. 541. Eine andere, mildere Version kann man in *De Methodo* finden. Dort schreibt Descartes: "Atque haec mihi Methodus in eo praecipue placebat, quod per illam viderer esse certus in omnibus me uti ratione, si non perfecte, saltem quam optime ipse possem" (AT VI, S. 552)

So ist in diesem Fall die Möglichkeit ausgeschlossen, einen Irrtum zu begehen. Also muß seine Antwort auf andere Weise verstanden werden, damit sie einen angemessenen Sinn haben kann. Diese Möglichkeit besteht darin, sie mit Rekurs auf Fälle von Erkenntnis von nicht selbstevidenten Aussagen zu verstehen.

Wie wir oben gesehen haben, fällt die Gewißheit unserer Erkenntnis, wenn es um selbstevidente Aussagen geht, mit der Wahrheit der Aussagen zusammen. Dies läßt es als sinnlos erscheinen, über die Gewißheit unserer Erkenntnis und die Wahrheit der Aussagen getrennt zu sprechen. Wenn es aber um Erkenntnis von nicht selbstevidenten und komplexen Aussagen geht, sind wir nicht imstande, direkt über die Wahrheit von Aussagen zu sprechen, sondern wir können über die Wahrheit der Aussagen nur entscheiden mit Rekurs auf *die Rechtfertigung für den Wahrheitsanspruch der Aussagen*. Descartes scheint einen solchen Unterschied im Sinn zu haben, wenn er in der Exposition zur 7. Regel (AT X, S. 387) die beiden Termini *certum* und *verum* in folgender Weise differenziert:

"Die Beachtung dieser Vorschrift ist notwendig, *um diejenigen Wahrheiten gewiß zu machen, von denen wir oben gesagt haben, daß sie aus den ersten und an sich bekannten Prinzipien nicht unmittelbar deduziert werden*. Dies nämlich geschieht manchmal über einen so weitläufigen Zusammenhang von Schlußfolgerungen, daß wir uns, wenn wir bei ihnen angelangt sind, nicht leicht an den ganzen Weg erinnern, der uns bis dahin geführt hat." (Gäbe, S. 41; Hervorhebung d. Verf.)¹³

So muß Descartes' Antwort, daß wir etwas Falsches nicht als wahr annehmen dürfen, so verstanden werden, daß wir eine unsichere Aussage nicht als wahr annehmen sollten. Ob eine nicht-selbstevidente Aussage sicher ist, hängt demnach davon ab, ob sie durch Intuition und durch Deduktion erkannt worden ist. Dies ist der Grund dafür, daß die Suche nach der Wahrheit von Aussagen, die nicht selbstevident sind, Descartes zur Suche nach Gewißheit führt.

"Und so weisen wir mit diesem Grundsatz alle jene bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück und beschließen, daß ausschließlich vollkommen Erkanntem, das nicht bezweifelt werden kann, Vertrauen zu schenken ist." (Gäbe, S. 7)¹⁴

Unsere bisherige Betrachtung bezieht sich nur auf die Frage, unter welcher Bedingung wir eine komplexe Aussage für wahr halten müssen. Es ist aber eine andere Frage, wie wir die

¹³. "Eorum, quae hic proponuntur, observatio necessaria est ad *illas veritates inter certas admittendas, quas supra diximus a primis & per se notis principiis non immediate deduci*. Hoc enim fit interdum per tam longum consequentiarum contextum, ut, cum ad illas devenimus, non facile recordemur totius itineris, quod nos eo usque perduxit." (Hervorhebung d. Verf.)

¹⁴. "Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitae, & de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum." (AT X, S. 362)

Wahrheit einer komplexen Aussage entdecken können.¹⁵ Wenn es um Erkenntnis der Wahrheit einer komplexen Aussage geht, die nicht selbstevident und aus selbstevidenten Aussagen nicht unmittelbar deduktiv ableitbar ist, hängt die Möglichkeit unserer Erkenntnis der Wahrheit nach Descartes davon ab, *ob wir die entsprechende Aussage auf Aussagen reduzieren können (Analysis), die selbstevident sind, oder deren Wahrheit wir aus anderen selbstevidenten Aussagen deduktiv ableiten können*. Als Hilfsmittel dafür stellt er drei Regeln auf:

"Die zweite (Methode war die): Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Teile zu zerlegen, wie es zur besseren Lösung beitragen könnte.

Die dritte: Alle Überlegungen, die ich zur Suche der Wahrheit anstellen würde, immer einer gewissen Ordnung nach zu entwickeln: dies natürlich dadurch, mit den einfachsten und für die Erkenntnis leichtesten Gegenständen zu beginnen und allmählich und gleichsam stufenweise zur Erkenntnis von schwierigeren und komplizierteren Gegenständen aufzusteigen; selbst solche Überlegungen, die ihrer Natur nach nicht in eine Reihenfolge eingebettet werden könnten, in Ordnung zu halten.

Die letzte: Bei der Suche nach Lösungen und bei der Zerlegung einer Schwierigkeit in Teile alles Betreffendes so vollständig aufzuzählen und Übersicht zu schaffen, daß ich sicher wäre, nichts auszulassen."(AT VI, S. 550; übers. v. d. Verf.)¹⁶

Was diese Methode betrifft, sind folgende Bemerkungen zu machen.

Erstens ist sie so allgemein formuliert worden, daß man vielleicht kritisieren kann, daß man damit nichts anfangen könne. Aber es ist wichtig zu sehen, daß Descartes weder mit seiner Methodenschrift (d.h. dem ersten Buch von *De Methodo*) noch mit den darauf folgenden drei Abhandlungen beabsichtigt hat, irgendeine bestimmte Methode darzustellen.¹⁷ Er scheint eher der Ansicht zu sein, daß es nicht möglich ist, sie darzustellen. In dieser Hinsicht hat er recht, wie Williams richtig sagt: "But it is not just a matter of one work or a particular set of essays failing to explain fully the Method - no purely abstract treatment could. It is very much part of

¹⁵. Garber behauptet mit Recht: "Thus a given item of knowledge is certain not by the virtue of the way we discover it (e.g., by using Cartesian Method), but by the way in which justify it (i.e., by presenting it as the product of intuition and deduction)." Garber, S. 118.

¹⁶. "*Alterum, ut difficultates quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas.*

Tertium, ut cogitationes omnes quas veritati quaerendae impenderem, certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis & cognitu facillimis, ut paulatim & quasi per gradus ad difficiliorum & magis compositarum cognitionem ascenderem; in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.

Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis, tam perfecte singula enumerarem & ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus"

¹⁷. Siehe seinen Brief an Mersenne vom März 1636: Descartes erklärt hier, warum sein Buch nicht mit "Lehrbuch der Methode", sondern mit "Gespräch über die Methode" betitelt werden soll. Siehe außerdem seinen Brief an einen Unbekannten vom 27. April 1637(?) und seinen Brief an Pater Vatier vom 22. Februar 1638: Descartes begründet hier, warum er glaubt, daß man die Methode für die Suche nach der Wahrheit nicht lehren könne, indem er den Unterschied zwischen analytischer Methode und synthetischer Methode (deren Funktion darin liegt, die durch die Methode der Analysis gefundene Wahrheit darzustellen) hervorhebt. Vgl. AT VII. S. 155-156.

his (Descartes'; d. Verf.) outlook that actual exposure to intellectual problems is necessary to give any content to such maxims; the words gain meaning only from the experience of dealing with scientific questions themselves".¹⁸ Um z.B. die Wahrheit einer komplexen Aussage in der Geometrie oder Arithmetik zu erkennen, müssen wir sie Schritt für Schritt auf einfachere Aussagen zurückführen. Dieses Verfahren ist kein einfaches Verfahren, sondern ein trial-and-error-Verfahren. Was uns dabei helfen kann, sind Ordnung und Übersicht. So gesehen liegt Descartes' Intention eher darin, die Notwendigkeit einer Methode bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen zu betonen, als irgendeine konkrete Methode zu lehren. Und wie sie im Einzelnen aussehen soll, ist eine Frage, die je nach Objekt und Person entschieden werden muß.¹⁹

Zweitens: Descartes' Behauptung, daß es keine Methode in dem Sinne geben könne, daß wir *ex vi formae* eine sichere Erkenntnis erwerben können, muß im Zusammenhang mit dem ersten Punkt verstanden werden. Jene Behauptung ist nämlich häufig so mißverstanden worden, als hätte er den Anspruch des Syllogismus auf Wahrheitsbegründung mit dem auf Wahrheitsfindung verwechselt. Dies ist aber nicht der Fall. Er scheint sich völlig dessen bewußt zu sein, da er nirgends leugnet, sondern vielmehr anerkennt, daß der Syllogismus zur Erklärung dessen, was wir erkannt haben, nützlich ist. Der Kernpunkt seiner Kritik liegt eher darin, daß die Betonung der Formen des Schlusses in dem Sinne sinnlos ist, als wir uns beim Gebrauch von Syllogismen auf Intuition und Deduktion verlassen müssen.²⁰

Drittens darf die zweite Regel nicht einfach als identisch mit dem Verfahren der Analyse in der Chemie verstanden werden. Sie soll eher als eine apriorische Übersicht über alle Bedingungen verstanden werden, unter denen ein Problem gestellt und damit auch gelöst werden kann.

Viertens darf die *enumeratio* oder *inductio* bei Descartes nicht als identisch mit dem induktiven Schlußverfahren bei Bacon verstanden werden. In den meisten Fällen wird sie nur in dem neutralen Sinn eines "check-up" aller Bestandteile eines Verfahrens verwendet.²¹

II. I. 3. Ursprung der Methode:

Antworten auf die Frage nach der Methode und nach der Rechtfertigung

¹⁸. Williams, *Descartes*, S. 33

¹⁹. Vgl. AT X, S. 319-392.

²⁰. Weil Intuition und Deduktion uns als einzige zu sicherer Erkenntnis führen können, müssen wir uns gegenseitig von dem überzeugen können, was wir zu wissen glauben (Vgl. AT X, S. 363), wenn wir es in der Tat wissen. Andererseits können wir weder Geometer und Arithmetiker noch Philosophen sein einfach dadurch, daß wir Beweise oder Argumente auswendig lernen. Wir müssen vielmehr durch diese beiden *actiones* die Argumente selbst nachvollziehen können und wir können sie nachvollziehen. Vgl. AT X, S. 367. und Descartes' Kritik am Syllogismus, AT VI, S. 549 und AT X, S. 405 f.

²¹. Auf diese letzten beiden Punkte werden wir im dritten Kapitel zurückkommen.

Descartes erwähnt an einigen Stellen,²² daß er diese Methode aus der Geometrie und Arithmetik entliehen hat. Hier werden wir kurz versuchen, auf die Frage nach der Methode und auf die Rechtfertigungsfrage zu antworten, indem wir Descartes' Erklärung über den Ursprung seiner Methode betrachten. Descartes führt hinzu folgendes aus:

"Es besitzt nämlich der menschliche Geist *etwas irgendwie Gotterfülltes*, wovon die ersten Samen nützlicher Gedanken so gestreut sind, daß sie oft, so sehr sie auch vernachlässigt und durch in die Quere geschossene Studien erstickt sein mögen, *eine wildwachsende Frucht* hervorbringen. Das erleben wir in den einfachsten Wissenschaften, in der Arithmetik und der Geometrie. Man bemerkt nämlich recht gut, daß die alten Geometer sich einer gewissen Analysis bedient haben, die sie auf die Lösung aller Probleme ausdehnten,...Und eben jetzt ist eine Spielart der Arithmetik, Algebra genannt, im Schwange, um das bezüglich der Zahlen zu leisten, was die Alten bezüglich der Figuren schufen."(Gäbe, S. 25; Hervorhebung v. Verf.)²³

Die Antwort auf die Frage nach der Methode zum Aufbau der sicheren Wissenschaften, die wir aus diesem Zitat rekonstruieren können, ist diese: Wir müssen die *bona mens ihrer Natur* nach richtig gebrauchen.²⁴ Gerade dies soll Descartes mit den beiden Phrasen *aliquid divini* und *spontaneam frugem* im Sinne haben. Diese Antwort ist aber zu vage und veranlaßt uns deswegen zu zwei weiteren Fragen. Die erste Frage ist die, was es heißen soll, die *bona mens ihrer Natur* nach richtig anzuwenden. Die zweite ist die Rechtfertigungsfrage, wie er die Überzeugung rechtfertigen kann, daß es so möglich ist, sichere Wissenschaften aufzubauen. Auf diese beiden Fragen antwortet Descartes zugleich, indem er auf die beiden vorhandenen sicheren Wissenschaften, nämlich Arithmetik und Geometrie zurückgreift, die er als *realisierte* Möglichkeit der sicheren Wissenschaften betrachtet.

Wenn Descartes sagt, daß er die Methode aus den beiden Wissenschaften "entliehen" habe, darf dies aber nicht so verstanden werden, daß er dies deswegen getan habe, weil jene Wissenschaften diese Methode benutzen, sondern weil sie sich durch diese Methode als Realisierung der Möglichkeit sicherer Wissenschaften erweisen, genauer gesagt, weil die Methode, die jene beiden Wissenschaften verwenden, als eine bloße Darstellung des richtigen Gebrauchs der *bona mens (ihrer Natur nach)* verstanden werden kann.²⁵ In diesem Sinne ist die Methode nicht nur ein Mittel, mit dessen Hilfe wir zur Wahrheit gelangen können, sie drückt vielmehr "the innermost essence of mind: and the problem as the nature and limits of

²². Am deutlichsten in *De Methodo*, AT VI, S. 550.

²³. "Habet enim humana mens nescio *quid divini*, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, *spontaneam frugem* producant. Quod experimur in facillimis scientiarum, Arithmetica & Geometria: satis enim advertimus veteres Geometras analysi quadam usos fuisse, quam ad omnium problematum resolutionem extendebant...Et jam viget Arithmeticae genus quoddam, quod Algebram vocant, ad id praestandum circa numeros, quod veteres circa figuras faciebant." (AT X, S. 373; Hervorhebung d. Verf.)

²⁴. Vgl. Beck, *Method*, S. 20 und 31.

²⁵. Wie wichtig es ist, diesen Punkt richtig zu verstehen, werden wir in meiner Auseinandersetzung mit Buchdahl im dritten Kapitel sehen.

knowledge" aus: "Since in the method we have a complete analysis of the mind, in determining that method we necessarily also determine the measure and scope of mind"²⁶

Der grundsätzliche Gedanke ist hier der, der der ersten Regel in den *Regulae* zugrunde liegt, nämlich daß alle Wissenschaften so eng miteinander verbunden sind, daß sie einander beeinflussen können. Dieser Gedanke führte Descartes zu der Erkenntnis, daß Arithmetik und Geometrie nichts anderes als eine oder zwei Formen der "*Mathesis universalis*" sind, deren Gegenstand dadurch charakterisiert wird, "*ordo*" und "*mensura*" unterzogen zu werden. Diese Erkenntnis ermöglichte es ihm in der Folge, die analytische Geometrie zu erfinden: Figuren durch Zahlen und Gleichungen zu beschreiben sowie geometrische Aussagen in algebraische Aussagen und umgekehrt zu übersetzen.

II. II. Die Motivation des Problems des Skeptizismus

Obwohl man Descartes' großen Beitrag zur Mathematik durch seine Erfindung der analytischen Geometrie kaum überschätzen kann, kann dies doch prinzipiell daran nichts ändern, daß seine Überzeugung, wir hätten die Fähigkeit, sichere Wissenschaften aufzubauen, als solche nicht der Betrachtung wert ist. Diese Überzeugung kann nämlich durch das Vorhandensein von Arithmetik und Geometrie ohnehin gerechtfertigt werden. Meint Descartes mehr? Falls ja, was? Wie kann er dies rechtfertigen? Gerade hier ist die Stelle, an der er sich der Frage zuwendet, was Erkenntnis ist und wie groß der Umfang unserer Erkenntnis ist:

"Nichts Nützlicheres aber gibt es hier zu untersuchen, als *was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke*. Daher fassen wir eben dieses jetzt in einer einzigen Frage zusammen, von der wir glauben, daß sie als erste vermittle der bereits dargelegten Regeln zu untersuchen ist. Dies muß jeder von denen, die auch nur ein wenig die Wahrheit lieben, einmal im Leben tun, da doch in der Untersuchung dieser Frage die wahren Instrumente des Wissens und die ganze Methode enthalten sind." (Gäber, S. 53; Hervorhebung d. Verf.)²⁷

²⁶. Kemp Smith, *Studies in Cartesian Philosophy*, S. 23 f. zitiert nach: Beck, *Method*, S. 21.

²⁷. "At vero nihil hic utilius quaeri potest, quam *quid sit humana cognitio & quousque extendatur*. Ideoque nunc hoc ipsum unica quaestione complectimur, quam omnium primam regulas jam ante traditas examinandam esse censemus; idque semel in vita ab unoquoque ex iis, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi & tota methodus continentur." (AT X, S. 397-8; Hervorhebung d. Verf.) Es ist fast überflüssig zu sagen, welchen großen Einfluß Descartes mit

Meiner Meinung nach sind diese beiden Fragen und die Art und Weise, in welcher Descartes sie zu beantworten versucht, von entscheidender Bedeutung bezüglich unserer Motivationsfrage. Gehen wir nun zu dieser Frage über. Ich will hier drei Erklärungen (die miteinander in engem Zusammenhang stehen) von Descartes' Motivation, sich mit dem Problem des Skeptizismus zu beschäftigen, kritisch betrachten. Die erste Erklärung ist die traditionelle, Descartes' Motivation in der Repräsentationstheorie zu suchen. Die zweite Erklärung ist von Williams mit Rekurs auf den Begriff der objektiven Erkenntnis gegeben worden, und die dritte von Mackie mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie in einer anderen Version. Ich halte alle diese drei Erklärungen für Fehlschläge, und bin der Meinung, daß sie im ganzen und großen darauf beruhen, daß man den beiden Fragen und der Art und Weise, in welcher Descartes sie zu beantworten versucht hat, nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet hat.

II. II. 1. Die traditionelle Erklärung: Die Repräsentationstheorie

Um zu betrachten, worin die traditionelle Erklärung besteht, und um zu zeigen, daß und warum sie ein Fehlschlag ist, will ich mich hier mit Williams auseinandersetzen, und zwar nicht bloß, weil die Auseinandersetzung mit Williams dafür geeignet ist. Vielmehr kann diese einerseits ans Licht bringen, warum Williams es für nötig gehalten hat, Descartes' Motivation mit Rekurs auf den Begriff des Wissens zu erklären, obwohl er sich prinzipiell der traditionellen Erklärung mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie anschließt. Andererseits kann uns die Auseinandersetzung mit Williams darauf aufmerksam machen, wie nötig ein Versuch ist, Descartes' Repräsentationstheorie als solche zu verstehen.

Williams geht davon aus, daß in Descartes' skeptischem Argument die kausale Auffassung der Wahrnehmung die entscheidende Rolle gespielt habe: Ihrzufolge impliziert jedes Wahrnehmungsurteil eine Aussage der Art, daß es Dinge außerhalb von uns selbst gibt, die unsere Wahrnehmungen kausal bewirken.²⁸ Descartes' Strategie besteht demnach darin, diese Aussage in Frage zu stellen, um alle eigenen Meinungen bezüglich der physikalischen Außenwelt in Frage zu stellen. Danach sagt Williams folgendes:

dieser Fragestellung und der Art und Weise, in der er in den *Regulae* auf diese Frage zu antworten versucht hat, auf seine Nachfolger in der Philosophie der Neuzeit ausgeübt hat.

²⁸. Daß dies aber nicht der Fall ist, wird später in meiner Auseinandersetzung mit Mackie gezeigt werden.

"Descartes himself never in fact doubts the causal conception of perception: he regards the causal element as straightforwardly part of the concept of perception, *in the sense of that term in which we perceive such things as tables*. He also believes, in fact, *though he does not use the belief at this stage*, that everything 'outside myself' is known only through the medium of *ideas*, which represent reality, and are themselves the immediate objects of the mind's cognition (to Gibieuf, 19 January 1642: VII 474, K 123; III *Rep.*: VII 181, HR2 67-8); it is ideas that, in perception, are caused by external objects. This goes beyond a minimal causal conception of perception and in carrying this weight of philosophical theory seems indeed open to grave doubt. On the other hand, it seems equally hard to deny that *some* causal element is part of the concept of perception." (*Descartes*, S. 59; Hervorhebung d. Verf.)

Williams' Position läßt sich folgendermaßen kurz zusammenfassen:

- a) Descartes hat keinen Zweifel an der kausalen Auffassung der Wahrnehmung;
- b) Diese Auffassung liegt der Repräsentationstheorie Descartes' zugrunde, in deren Rahmen Descartes die Wahrnehmungstheorie formuliert; Ihrzufolge sind Vorstellungen, die durch physikalische Gegenstände verursacht werden, direkte Objekte in mir und die einzige Informationsquelle über die physikalische Außenwelt sind: Vorstellungen repräsentieren physikalische Gegenstände;
- c) (b) ist problematisch;
- d) Descartes macht aber von der Repräsentationstheorie keinen Gebrauch, um zu seiner skeptischen Konklusion zu gelangen;
- e) Es ist nicht zu leugnen, daß Wahrnehmungen einen kausalen Aspekt aufweisen.²⁹

Beginnen wir mit (e). Ich bin mit Williams völlig einverstanden, daß Wahrnehmungen irgendein kausales Element enthalten. Wir werden später sehen, daß auch Descartes dieser Ansicht ist, wie Williams in (a) behauptet. Ich stimme Williams auch in Bezug auf (b) zu. Descartes erklärt nämlich die Wahrnehmung in der Tat im Rahmen der Repräsentationstheorie, die dadurch charakterisiert wird, daß Vorstellungen, die durch physikalische Gegenstände verursacht werden, direkte Gegenstände in mir und die einzige Informationsquelle über die physikalische Außenwelt sind: Vorstellungen repräsentieren physikalische Gegenstände.

Hat aber Williams Recht mit (c)? Es kommt m.E. darauf an, wie die oben ausgezeichneten Vorstellungen weiter interpretiert werden.³⁰ Williams nennt als Grund für (c), daß jene ausgezeichnete Vorstellung über den Minimalsinn der kausalen Auffassung der Wahrnehmung hinausgehe. Aber in welcher Hinsicht und warum? Williams gibt zwar an dieser Stelle darüber keine weitere Auskunft, aber es gibt eine andere Stelle, die uns weiterhilft. Er sagt nämlich: "Any representational theory of perception is faced with the question of how we know, or what reason we have to believe, that anything exists at all outside experience" (S. 240). Diese Behauptung ist nichts anderes als die bekannte traditionelle Diagnose der Problematik der Repräsentationstheorie. So schließt sich Williams an die traditionellen Erklärung mit Rekurs auf

²⁹. Der Grund dafür, daß Williams hier das kausale Element der Wahrnehmung als "minimal" etc. qualifiziert, liegt, so vermute ich, darin, daß das Kausalprinzip eigentlich ein Prinzip ist, das sich nur auf Beziehungen zwischen Ereignissen bezieht.

³⁰. Vgl. II.II.3.1. dieser Arbeit.

die Repräsentationstheorie an. Diese zeichnet sich dadurch aus, Vorstellungen einen bestimmten Status zu verleihen, nämlich den Status, daß sie von physikalischen Gegenständen ontologisch distinkt sind, und es ist fast überflüssig zu sagen, daß die traditionelle Auffassung die Problematik der Repräsentationstheorie gerade in dem ausgezeichneten ontologischen Status der Vorstellungen sieht, da diese uns angeblich von der physikalischen Außenwelt völlig abschneiden.³¹ So wird die Motivation Descartes', sich mit dem Problem des Skeptizismus zu beschäftigen, erklärt.

Nun ist aber das entscheidende Problem dabei, daß überhaupt nicht klar ist, wie man jenen ontologischen Status der Vorstellungen verstehen soll. So weit ich sehen kann, bietet die traditionelle Erklärung mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie uns keine Hilfe. Vielleicht ist es eine Ironie, daß gerade Ryle, der die traditionelle Erklärung vertritt, dieses Problem zu bestätigen scheint, wenn er sagt: "They (Vorstellungen mit jenem ontologischen Status; d. Verf.) belong where 'phlogiston' belongs and where 'substantial forms' belong, namely to the folklore of philosophy."³² Daraus ergibt sich: Wenn Williams kritisch behauptet, 'Vorstellung' mit jenem ontologischen Status gehe über den Minimalsinn der kausalen Auffassung der Wahrnehmung hinaus, so beruht seine Behauptung nicht darauf, daß ihm klar ist, warum dies so ist. Sie beruht eher darauf, daß er ohne weiteres unterstellt, daß die Repräsentationstheorie aus dem oben genannten Grund das Problem des Skeptizismus auftreten lasse, und darauf, daß er glaubt, daß wir uns in diesem Fall entscheiden müßten, eher auf die Repräsentationstheorie, die nichts anderes als eine Analyse der Wahrnehmung anhand von "commonsense judgements" sei, zu verzichten, als auf "commonsense judgements".³³

So gesehen besteht die einzige Möglichkeit, jenen ontologischen Status der Vorstellungen zu verstehen, darin, ihn vom Standpunkt der skeptischen Konklusion aus zu betrachten. Dies bedeutet, daß wir bereits ein Verständnis der skeptischen Konklusion haben müssen, um jenen ontologischen Status zu verstehen, *nicht umgekehrt*. Daraus ergibt sich, daß die traditionelle Erklärung mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie kein Ergebnis des Versuchs ist, sie als solche zu verstehen und zu interpretieren, sondern ein Ergebnis der unbegründeten Verbindung der Repräsentationstheorie mit dem Problem des Skeptizismus. Gerade dies ist der Grund dafür, daß ich die traditionelle Erklärung mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie als Interpretation dieser Theorie für einen Fehlschlag halte, und zwar um so mehr, wenn wir

³¹. Siehe Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, S.3-6. Yolton liefert eine Übersicht über diese traditionelle Auffassung der Repräsentationstheorie, die bei Thomas Reid ihren Ursprung hat. Diesen so ausgezeichneten Status der Vorstellungen will ich im Folgenden "den ontologischen Status der Vorstellungen" nennen.

³². Ryle, *John Locke on the Human Understanding in Locke and Berkeley*, S. 23.

³³. "if some commonsense judgements which we ordinarily believe with a high degree of conviction are said to imply some very general or philosophical proposition Q, and Q is doubtful, then we should regard this as a ground for criticizing the supposed implication, not for criticizing our ordinary judgements on the strength of the doubtfulness of Q." Williams, S. 59.

berücksichtigen, daß Descartes in den *Regulae* und in *Le Monde* die Repräsentationstheorie ohne Verbindung mit dem Problem des Skeptizismus entwickelt hat. Dagegen wird man vielleicht einwenden, daß dies kein Grund dafür sei, die beiden Themen voneinander zu trennen, sondern eher ein Grund dafür, sie miteinander zu verbinden. Es ist, so könnte man sagen, gerade ein Zeichen dafür, daß er später eingesehen hat, daß die Repräsentationstheorie das Problem des Skeptizismus auftreten läßt, und dies ist der Grund dafür, daß er sich in den *Meditationes* die Aufgabe stellt, das Problem zu überwinden.³⁴ Dieser Einwand aber enthält eine *petitio principii*.

Davon abgesehen scheint Williams der Meinung zu sein, daß die traditionelle Auffassung und ihre Kritik an Descartes hinfällig sein könne. Es gibt zwei Gründe dafür an. Ein Grund ist (d), daß Descartes nicht explizit von der Repräsentationstheorie Gebrauch macht, um zu seiner skeptischen Konklusion zu gelangen. Dabei spielt nämlich nur die kausale Auffassung der Wahrnehmung eine Rolle. Ein anderer Grund ist der, daß Williams, wie wir gesehen haben, auch der Ansicht ist, daß im Begriff der Wahrnehmung ein kausales Element enthalten ist. Daraus ergibt sich auch, daß Descartes' skeptischem Argument anders als oben nicht einfach mit der Behauptung begegnet werden kann, daß man in diesem Fall eher auf die kausale Auffassung der Wahrnehmung verzichten müsse, als auf "commonsense judgements". So stellt sich nach Williams eine neue Frage:

"The real question is whether the minimal sense in which some causal element is undeniably part of the concept of perception is enough for Descartes comprehensibly to deploy it, in the hyperbolic doubt, against all our ordinary perceptual judgements together." (ebd.)

Dieser Frage nähert sich Williams, indem er die Motivation, die Descartes dazu geführt hat, mit Rekurs auf den Begriff des Wissens verständlich zu machen versucht: "Knowledge does have a problematical character, and does have something in it which offers a standing invitation to scepticism" (S. 64). Wir werden im nächsten Abschnitt betrachten, wie er dies zu erklären versucht.

II. II. 2. Williams' Erklärung: Der Begriff des Wissens

II. II. 2. 1. Darstellung von Williams' Erklärung

³⁴. Williams sagt an der auf die oben zitierte Stelle (S. 240) direkt folgenden Stelle: "Descartes's answer to this,... depends on God."

Williams geht davon aus, daß Wissen Wissen von etwas ist, das unabhängig von unserem Denken und Vorstellen *irgendwie* existiert: "it is knowledge of a reality which exists independently of that knowledge, and indeed,...independently of any thought or experience. Knowledge is of what is there *anyway*" (S. 64.). Nehmen wir an, daß zwei Menschen, A und B, behaupten, daß sie Wissen von derselben Welt hätten. Jeder hat seine eigenen Mittel, durch die er es erworben hat, und seine eigene Art und Weise, in welcher er es konzipiert und formuliert hat. Nennen wir all dies ihre Repräsentationen der Welt. Nun ist es nicht schwer, sich die Möglichkeit vorzustellen, daß A's Repräsentation und B's Repräsentation voneinander verschieden sind. Wenn aber A's Repräsentation und B's Repräsentation in der Tat Wissen darstellen, scheint es so zu sein, daß es eine Möglichkeit geben muß, einerseits zu verstehen und erklären, warum sie voneinander verschieden sind, obwohl sie Repräsentationen von ein und derselben Welt sind, und andererseits, wie sie miteinander in Beziehung stehen. Um eine solche Erklärung zu geben oder um eine gegebene Erklärung zu verstehen, muß es offenbar möglich sein, einen Standpunkt einzunehmen, von dem aus eine neue Repräsentation der Welt (RIII) zu formulieren ist, in der A, B und ihre Repräsentationen enthalten sind. Wenn dies so ist, ist leicht einsichtig, daß dieser Prozeß weiter geführt werden muß, da RIII seinerseits wiederum nichts anderes als eine Repräsentation der Welt ist. Und es ist auch leicht vorstellbar, daß der Prozeß kein Ende hat, da es unendlich viele mögliche Repräsentationen geben kann. Wenn nun Wissen Wissen von etwas ist, das unabhängig von unserem Denken und Vorstellen *irgendwie* existiert, dann muß es möglich sein, eine endgültige Repräsentation der Welt in bezug auf alle möglichen Repräsentationen (Williams nennt sie die "absolute conception") zu formulieren: eine Repräsentation unabhängig von jeder besonderen Repräsentation zu formulieren und so zu erklären, wie Wissen überhaupt möglich ist. Aber diese Forderung konfrontiert uns mit einem grundlegenden Dilemma:

"On the one hand, the absolute conception might be regarded as entirely empty, specified only as 'whatever it is that these representations represent'. In this case, it no longer does the work that was expected of it, and provides insufficient substance to the conception of an independent reality; it slips out of the picture, leaving us only with a variety of possible representations to be measured against each other, with nothing to mediate them. On the other hand, we may have some determinate picture of what the world is like independent of any knowledge or representation in thought; but then that is open to the reflection, once more, that that is only one particular representation of it, our own, and that we have no independent point of leverage for raising this into the absolute representation of reality". (S. 65)

Kurz gesagt, besteht das Dilemma nach Williams in Folgendem:

- D1) Die "absolute conception" bleibt völlig leer und kann deswegen ihre vorgesehene Rolle überhaupt spielen;
- D2) Jede von uns für diese Funktion gebildete Repräsentation der Welt ist keine "absolute conception" und kann deswegen jene Rolle nur begrenzt spielen.

Nun fragt sich Williams, ob und wie man einen Ausweg aus diesem Dilemma finden kann, um zu zeigen, daß Wissen möglich ist. Seiner Meinung nach gibt es drei Versuche, ganz abgesehen von der Frage, ob sie Erfolg haben können.³⁵

Der erste Versuch besteht darin, die "absolute conception" von dem Begriff des Wissens zu trennen. In diesem Fall ist die Rede von einem "Dilemma" selbst hinfällig. Ich will ihn hier beiseite lassen, nicht deswegen, weil ich ihn uninteressant finde, sondern deswegen, weil dies Williams' Meinung nach nicht der Weg ist, den Descartes eingeschlagen hat.

Der zweite Versuch besteht darin, eine "absolute conception" zu entwickeln. Dafür ist es nötig, einen absoluten Standpunkt zu erreichen, von dem aus sie formuliert werden kann. Williams versteht das Projekt von Descartes in den *Meditationes* als Versuch dieser Art, nämlich als Versuch, die "absolute conception" als solche zu entwickeln und zu rechtfertigen. Das Problem, das Williams dabei sieht, ist das, daß Descartes mit seinem Projekt gescheitert ist. Sein Erfolg ist nämlich völlig auf den Erfolg des Beweises der Existenz Gottes angewiesen; dieser Beweis ist aber nicht schlüssig.

Welche Implikation kann dies für uns haben? Soll dies heißen, daß Wissen nicht möglich ist? Kann es nicht andere Möglichkeiten geben, die "absolute conception" als solche zu entwickeln und rechtfertigen? Diese Fragen stellt Williams nicht. Ich meine, daß er, sogar mit Recht, glaubt, daß der Versuch von Descartes der einzige mögliche sei, jene Konzeption zu gewinnen.

Der letzte Versuch, den Williams vorschlägt, ist der, die Definition des Wissens so zu variieren, daß Wissen nicht die "absolute conception", sondern lediglich *ihre Möglichkeit* voraussetzt: "we can preserve the connection (between knowledge and the possibility of an absolute conception; d. Verf.), and seek to detach the idea of an absolute conception from considerations of certainty." (S. 212). Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß dieser Vorschlag von Williams nicht so verstanden werden darf, als wollte er damit das Problem des Skeptizismus völlig davon abhängig machen, welchen Begriff des Wissens wir akzeptieren, wobei unsere Entscheidung dieser Frage beliebig getroffen werden könne. Er beruht eher auf einer Reflexion auf die Art und Weise, wie wir die "absolute conception" bei unseren wissenschaftlichen Tätigkeiten zu erreichen versuchen. Diese Reflexion zeigt nach Williams, daß sie in sich keine Gewißheit enthalten weder "as the point from which such enquiry must set out, nor as a point which we must suppose it to have already reached, nor need we think that our present physical conceptions are adequate or unshakeable." (S. 247). Die "absolute conception" ist demnach "not something transcendental, but is an historical product of consciousness in the world." (S. 246.). Wenn wir Williams folgend annehmen, daß Wissen nicht die "absolute conception", sondern lediglich ihre Möglichkeit voraussetzt, folgt daraus,

³⁵. Vgl. Williams, S. 211-2.

daß es nicht mehr nötig ist, die "absolute conception" als solche zu entwickeln, um zu zeigen, daß Wissen möglich ist. Was aber gezeigt werden muß, ist ihre Möglichkeit, mit anderen Worten: daß der oben angeführte Prozeß, der nur schrittweise vollzogen werden kann und bei dem kein Ende abzusehen ist, sich einer "absolute conception" annähert. Wie kann aber diese Möglichkeit gezeigt werden? Darauf antwortet Williams, daß der Prozeß so durchgeführt werde, daß jede neu formulierte Repräsentation immer größere Erklärungskraft besitze. Williams glaubt, daß dies dagegen spricht, daß jener Prozeß hinfällig ist (S. 247.). Aber angenommen, daß (D1) dadurch überwunden werden kann, gibt es auch eine Möglichkeit, (D2) zu überwinden? "Are not all our concepts ours, including thoses of physics?" (S. 244). Auf diese Frage antwortet Williams so: "Of course: but there is no suggestion that we should try to describe a world without ourselves using any concepts, or without using concepts which we, human beings, can understand. The suggestion is that there are possible descriptions of the world using concepts which are not peculiarly ours, and not peculiarly relative to our experience" (ebd.).

II. II. 2. 2. Probleme von Williams' Erklärung

Die im letzten Abschnitt betrachtete Erklärung von Williams wirft jedoch Probleme auf. Was den Begriff des Wissens betrifft, kann man zuerst folgende beide Fragen stellen. Die eine Frage ist die, ob und wie wir diesen Begriff verstehen können. Was bedeutet "etwas", das unabhängig von unserem Denken und Vorstellen *irgendwie* existiert? Was kann man darunter verstehen? Wenn dies nicht klar ist, ist auch nicht klar, was "Wissen" davon heißen soll. Die andere Frage ist die, ob jene Erklärung in der Tat unseren Begriff des Wissens richtig repräsentiert, angenommen, er sei verständlich. Wie wir gesehen haben, geht Williams ohne weiteres davon aus, daß dieser Begriff des Wissens nicht nur verständlich ist, sondern auch eben der Begriff ist, den wir haben. Lassen wir kurz diese Fragen beiseite und nehmen wir an, daß dies selbstverständlich ist. Beginnen wir Williams folgend mit dem oben angeführten Begriff des Wissens.

Wissen ist Wissen von etwas, das unabhängig von unserem Denken und Vorstellen *irgendwie* existiert. Wenn dies so ist, sind (D1) und (D2) nichts anderes als eine logische Konsequenz aus dem Begriff des Wissens. Nun ist die Frage, die mich interessiert, die, welche Implikationen dies hat. Williams scheint der Meinung zu sein, daß sie ein Problem aufwerfen: nämlich ein *Dilemma*, demzufolge Wissen unmöglich zu sein scheint. Ist dies aber in der Tat so? Warum sollen sie ein Problem oder ein Dilemma darstellen, wenn sie eine logische Konsequenz aus dem Begriff des Wissens sind, den wir haben? Wenn man nämlich von dem

Begriff des Wissens ausgeht und feststellt, daß Wissen nicht möglich ist, warum soll dies ein Problem sein? Ich sehe keinen Grund dafür. Nun findet Descartes aber zweifellos den Skeptizismus problematisch. Allein dies reicht aus um zu zeigen, wie problematisch Williams' Versuch ist, Descartes' Motivation zur Beschäftigung mit dem Problem des Skeptizismus mit Rekurs auf den ausgezeichneten Begriff des Wissens zu erklären. Wir müssen demnach eher mit der Frage beginnen, unter welcher Bedingung der Skeptizismus als Problem betrachtet werden kann, um das Problem des Skeptizismus bei Descartes und seine Motivation richtig zu verstehen. Selbstverständlich kann sich diese Frage nicht einfach dadurch beantworten lassen, daß man auf einen Begriff des Wissens zurückgreift, der seinerseits inhaltlich ungeklärt und hinsichtlich seiner eigenen Möglichkeit offen ist.

Unter welcher Bedingung ist der Skeptizismus problematisch? Ich glaube, daß es nicht schwierig ist, darauf eine Antwort zu geben. Sie lautet nämlich einfach: Der Skeptizismus ist problematisch, weil erwiesen wird, daß Wissen, das man zu haben glaubt, in Wirklichkeit kein Wissen ist. Wenn der Skeptizismus uns problematisch erscheint, liegt der Grund dafür nicht darin, daß er viele Meinungen in Frage stellt, an denen wir aus praktischen Überlegungen heraus festhalten. In Bezug auf solche Meinungen lassen wir nämlich die Möglichkeit des Irrtums offen. Der Grund liegt eher darin, daß der Skeptizismus gerade solche Erkenntnisse sämtlich in Frage stellt, deren Wahrheit wir für sicher halten und die den Rahmen bilden, innerhalb dessen praktische Überlegungen überhaupt möglich sind: nämlich Erkenntnisse wie "Ich habe zwei Hände". So gesehen kann der Begriff des Wissens nur im Hinblick auf Fälle von Wissen erklärt und verstanden werden, die wir zu haben glauben. Dies führt uns zu der Ausgangsposition von Descartes in den *Regulae* zurück. Lassen wir für einen Augenblick das Problem des Skeptizismus und die Motivationsfrage außer Acht und betrachten seine Ausgangsposition in den *Regulae*.

II. II. 2. 3. Exkurs zu den *Regulae*: Neue Formulierungen der Rechtfertigungsfrage und der Frage nach der Methode

Erinnern wir uns zuerst an die Frage, wie Descartes seine Überzeugung rechtfertigen kann, daß wir die Fähigkeit haben, Erkenntnis zu erwerben. Wir haben gesehen, daß er sie dadurch rechtfertigen konnte, daß er auf Fälle von Erkenntnis hinwies. Als Fälle von Erkenntnis führte er dort zuerst nur solche Aussagen an, die selbstevident oder in ähnlicher Weise einleuchtend sind. Er gab sich aber nicht einfach damit zufrieden. Er hat nämlich die Erkenntnisfähigkeit nicht nur als eine Fähigkeit identifiziert, ausgezeichnete Erkenntnisse zu erwerben, sondern auch als eine *rein mentale* Fähigkeit, die darüber hinaus als Fähigkeit zu Intuition und Deduktion spezifiziert und differenziert wurde. Wir haben gesagt, daß diese Fähigkeit zu mehr in die Lage

versetzen muß als nur die ausgezeichneten Fälle von Erkenntnis zu erwerben. Sonst wäre Descartes' Überzeugung nicht der Betrachtung wert. Dies wäre auch der Fall, wenn sie darüber hinaus als die Fähigkeit verstanden würde, sichere Wissenschaften aufzubauen. Sie konnte nämlich auch allein mit Rekurs auf die Existenz von Geometrie und Arithmetik gerechtfertigt werden.

Gerade an dieser Stelle erklärt Descartes, daß er sich der Frage zuwenden müsse, was Erkenntnis ist und wie weit ihr Umfang ist. Er geht nämlich weder davon aus, daß Wissen Wissen von etwas ist, das unabhängig von unserem Denken und Vorstellen *irgendwie* existiert, wie "a reality, which is there anyway", noch geht er davon aus, daß dies möglich ist. Vielmehr fragt er zuerst, was Erkenntnis ist und wie weit ihr Umfang ist. Er ist völlig davon überzeugt, daß die Frage dadurch beantwortet werden kann, daß alle unsere Erkenntnismittel erschöpfend aufgezeigt werden ("perspectis deinde illis omnibus quae proxime sequuntur post intellectus puri cognitionem, inter caetera enumerabit quaecumque alia habemus instrumenta cognoscendi praeter intellectum" (AT X, S. 395)), und daß dies keine schwierige Aufgabe ist. Wie kann oder soll Descartes vorgehen, um dies zu tun? Obwohl er sich dazu nicht explizit geäußert hat, legt sein früheres Verfahren nahe, daß er auf Fälle von Erkenntnis hinweist, die aus anderen Erkenntnisquellen stammen, und sie wiederum mit Rekurs auf die Art und Weise identifiziert, differenziert und spezifiziert, in der jene Quellen zur Erkenntnis beitragen. Haben wir Fälle von Erkenntnis, die aus anderen Erkenntnisquellen als aus der *bona mens* stammen? Die Antwort ist natürlich "Ja". Wir wissen nämlich, daß es physikalische Gegenstände gibt:

"Man muß sich also erstens vorstellen, daß alle äußeren Sinne, soweit sie leibliche Organe sind, obgleich wir sie den Objekten durch eine Handlung, durch eine Ortsbewegung nämlich, zuwenden, dennoch *nur passiv im eigentlichen Sinne wahrnehmen*, in der gleichen Art, wie das Wachs seine Figur vom Siegel empfängt. Auch darf man nicht glauben, dies sei nur als Analogie gemeint, sondern man muß sich vorstellen, daß die äußere Gestalt des empfindenden Körpers wirklich vom Objekt ganz auf dieselbe Weise verändert wird wie die der Oberfläche des Wachses vom Siegel." (Gäbe, S. 77; Hervorhebung d. Verf.)³⁶

Hier geht Descartes schlechthin davon aus, daß wir wissen,³⁷ daß es physikalische Gegenstände gibt. Was er tut, ist, anhand dieses Wissens Bedingungen zu erklären, unter

³⁶. "Concipiendum est igitur, primo, sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, *proprie tamen sentire per passionem tantum*, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo. Neque hoc per analogiam dici putandum est; sed plane eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie cerae, mutatur a sigillo." (AT X, S. 412; Hervorhebung d. Verf.)

³⁷. Ich habe hier mit Absicht von dem Terminus "Wissen" statt von dem Terminus "Voraussetzen" Gebrauch gemacht. Während der Gebrauch des Terminus "Wissen" nur eine rein epistemologische Implikation hat, ist dies nicht immer der Fall, wenn man von dem Terminus "Voraussetzen" Gebrauch macht. Ein gutes Beispiel dafür kann man bei Carnap finden. Er behauptet nämlich, daß man Existenzfragen nur innerhalb eines Sprachsystems sinnvollerweise stellen und beantworten könne, wobei entscheidend einerseits ist, daß die Frage, welches Sprachsystem eingeführt werden soll, aus rein pragmatischen Überlegungen heraus entschieden wird, und andererseits, daß mit der Einführung eines Sprachsystems,

denen es möglich ist. Eine notwendige Bedingung dafür ist die, daß physikalische Gegenstände im Raum gegeben sind. Dies zeigt Descartes' Betonung der Passivität sinnlicher Wahrnehmungen deutlich. Eine andere notwendige Bedingung dafür sind unsere subjektiven Bedingungen der Erkenntnis. Er spezifiziert sie nach ihrer jeweiligen Funktion als *bona mens*, *sensus*, *memoria* und *imaginatio*.³⁸

Wenn aber Descartes' Überzeugung, daß wir die Fähigkeit haben, Erkenntnis zu erwerben, die aus anderen Erkenntnisquellen als aus rein intellektuellen stammt, eine Überzeugung wäre, die durch Hinweis auf die oben genannten Fälle von Erkenntnis gerechtfertigt werden kann, wäre sie wiederum wenig gehaltvoll. Hier muß also mehr gemeint sein. Was könnte gemeint sein? Nehmen wir vorläufig an, daß Descartes meint, daß es möglich sei, sichere Naturwissenschaften aufzubauen. Dann muß unsere Frage nach der Methode so umformuliert werden: Wie müssen wir verfahren, um sichere Naturwissenschaften aufzubauen? Unsere Rechtfertigungsfrage lautet dann: Wie kann Descartes seine Überzeugung rechtfertigen? Im Folgenden will ich nur versuchen, eine Teilantwort auf die Frage nach der Methode zu geben.

Die Überlegungen, die Descartes angesichts dieser Frage anstellt, könnten die sein, warum es nur Arithmetik und Geometrie gelungen ist, sich als sichere Wissenschaft zu etablieren, während dies anderen Wissenschaften nicht gelungen ist. Er scheint den Grund dafür in der Unterschiedlichkeit der Gegenstände der beiden Wissenschaften einerseits und der anderen Wissenschaften andererseits gesehen zu haben. Er glaubt aber nicht, daß diese Unterschiedlichkeit der Gegenstände uns daran hindern kann, andere sichere Wissenschaften aufzubauen. In seiner Erwiderung auf den zweiten Einwand führt Descartes den Umstand, daß er in den *Meditationes* nicht die synthetische, sondern die analytische Methode benutzen mußte, auf die Unterschiedlichkeit der Gegenstände von Geometrie und Arithmetik einerseits und Philosophie andererseits zurück. Er sagt:

"Ich meinerseits bin in den Meditationen ausschließlich den Weg der Analysis gegangen, weil er mir zur Belehrung als der wahre und der beste erschien, während die Synthesis, die zweifellos das ist, was Ihr von mir verlangt, wenngleich man bei den Gegenständen der Geometrie recht daran tut, sie *auf die Analysis folgen* zu lassen, doch für die metaphysischen Gegenstände nicht so recht passen dürfte.

Denn der Unterschied ist der, daß *die Grundbegriffe*, die zum Beweise der geometrischen Sätze vorausgesetzt werden, von jedem zugegeben werden, weil sie mit der sinnlichen

ein Gegenstandsbereich vorausgesetzt wird, in Bezug auf den die Existenzfragen gestellt und beantwortet werden. Dagegen ist die ontologische Frage, was existiert, für Descartes eine rein epistemologische Frage. Dies ist ein Grund dafür, daß Descartes das Problem des Skeptizismus für sinnvoll und ein reales Problem hält, während dies für Carnap nicht der Fall ist. Vgl. Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*, in *Meaning and Necessity*.

³⁸. Darauf werden wir später unten in II.II.3.1. zurückkommen.

Anschauung übereinstimmen, so daß es im wesentlichen bei ihr darauf ankommt, die richtigen Konsequenzen zu ziehen,...

Ganz im Gegenteil macht bei den metaphysischen Gegenständen nichts so große Mühe, als die ersten Begriffe klar und distinkt zu erfassen. Wenn *sie auch aus ihrer eigenen Natur heraus ebenso bekannt oder gar bekannter sind als die von den Geometern betrachteten*, werden sie doch, weil ihnen viele Vorurteile der Sinne entgegenstehen, an die wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, nur von sehr Aufmerksamen und solchen, die sich bemühen, den Geist von den körperlichen Dingen nach Möglichkeit abzuziehen, vollkommen erkannt; und wenn sie ganz allein hingestellt würden, könnten kritisch verlangte Leute sie leicht leugnen."(Buchenau, S. 141-142; Hervorhebung d. Verf.)³⁹

Die Grundbegriffe der Geometrie werden von jedem verstanden, weil sie mit seinen sinnlichen Anschauungen übereinstimmen. Ihre anderen Begriffe werden durch Definitionen wiederum aus den Grundbegriffen abgeleitet. So gibt es kein Verständnisproblem bezüglich der Begriffe, mit denen Aussagen formuliert werden, um deren Beweis es geht. So kann man, nachdem man ein Problem gelöst hat, dessen Beweis nach dem synthetischen Verfahren darstellen. Aber die Situation sieht anders aus, wenn es um metaphysische Probleme geht. Die Grundbegriffe der Metaphysik sind noch nicht so klar und deutlich erfaßt worden, so daß nicht nur die Probleme, sondern auch ihre Lösung schwer verstanden werden können. Dies hat Descartes genötigt, seine Metaphysik nicht einfach nach der *Synthesis*, sondern eher nach der *Analysis* darzustellen. Dies spiegelt m.E. den Gedanken wider, den Descartes in den *Regulae* bezüglich des Unterschiedes zwischen der Mathematik und Naturwissenschaften geäußert hat. Er scheint nämlich zu glauben, daß für den Aufbau sicherer Naturwissenschaften am dringendsten erforderlich sei, neue Grundbegriffe für physikalische Gegenstände zu entwickeln. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, daß Descartes sich bis zur elften Regel in den *Regulae* über *die Tätigkeit der Intuition der bona mens, einfache Begriffe zu erfassen*, überhaupt nicht geäußert hat. Alle Beispielsätze, mit deren Hilfe Descartes in der dritten Regel die Intuition erklärt, betreffen *nicht einfache Begriffe*, sondern *einfache Aussagen*. Dies kommt daher, daß alle Beispielsätze, außer den beiden Sätzen "Ich denke" und "ich existiere", mathematische Sätze sind, die in einfachen Begriffen formuliert sind, und daß Descartes es für unnötig hält, gesondert zu erklären, daß wir sie durch Intuition erfassen. Erst in der zwölften

³⁹. "Ego vero solam Analysim, quae vera & optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum sequutus; sed quantum ad Synthesim, quae procul dubio ea est quam hic a me requiritis, etsi in rebus Geometricis aptissime *post Analysim* ponatur, non tamen ad has Metaphysicas tam commode potest applicari.

Haec enim differentia est, quod *primae notiones*, quae ad res Geometricas demonstrandas praesupponuntur, cum sensuum usu convenientes, facile a quibuslibet admittantur. Ideoque nulla est ibi difficultas, nisi in consequentiis rite deducendis; ...

Contra vero in his Metaphysicis de nulla re magis laboratur, quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis. Etsi enim *ipsae ex natura sua non minus notae vel etiam notiores sint, quam illae quae a Geometris* considerantur, quia tamen iis multa repugnant sensuum praejudicia quibus ab ineunte aetate assuevimus, non nisi a valde attentis & meditantibus, mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus, perfecte cognoscuntur; atque si solae ponerentur, facile a contradicendi cupidis negari possent." (AT VII, S. 156-157; Hervorhebung d. Verf.)

Regel tritt Descartes' Erklärung über die Tätigkeit der Intuition auf, einfache Begriffe von physikalischen Gegenständen zu erfassen. Dies ist der erste Schritt, von dem Descartes glaubt, daß man ihn unternehmen müsse, um sichere Naturwissenschaften aufzubauen: physikalische Gegenstände nicht nach ihrer Existenz, sondern nach unserer Erkenntnis neu zu konzeptualisieren. Nach Descartes gibt es drei Arten von einfachen Begriffen: "vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes" (AT X, S. 419).

Die einfachen Begriffe, die rein intellektuell sind, sind die, die wir durch Intuition ohne Hilfe von sinnlichen Wahrnehmungen erfassen. Derartige Begriffe sind z.B. *Erkenntnis*, *Zweifel* usw. Die einfachen Begriffe, die wir mit Bezug auf materielle Gegenstände durch Intuition erfassen, sind z.B. *Gestalt*, *Ausdehnung*, *Bewegung*. Die einfachen Begriffe, die "gemeinsam" sind, sind diejenigen, die wir sowohl mit Bezug auf materielle Gegenstände als auch auf immaterielle Dinge durch Intuition erfassen, z.B. *existentia*, *unitas*, *duratio*, *similia*. Hierzu gehören auch die *communes notiones*, die unseren deduktiven Schlüssen zugrunde liegen.

"Hierher sind auch jene *Gemeinbegriffe* zu rechnen, die gleichsam die Verbindungsglieder sind, um andere einfache Naturen miteinander zu verbinden, und auf deren Evidenz alles beruht, was wir im folgernden Denken erschließen, nämlich diese: was einem Dritten gleich ist, ist untereinander gleich, ebenso: was nicht auf gleiche Weise auf dasselbe Dritte bezogen werden kann, besitzt auch unter sich einen Unterschied usw. Und zwar können diese allgemeinen Naturen sowohl vom reinen Verstand erkannt werden, als auch von ihm, sofern er die Bilder dessen, was materiell ist, intuitiv erfaßt." (Gäber, S. 89; Hervorhebung d. Verf.)⁴⁰

Dazu sind folgende Bemerkungen nötig.

Erstens werden die einfachen materiellen Begriffe nicht durch die Sinne, sondern durch die Intuition der *bona mens* erfaßt. Die *bona mens* wird in bezug auf physikalische Gegenstände sowohl urteilend als auch intuitiv erfassend tätig.⁴¹

Zweitens werden alle einfachen Begriffe durch Intuition direkt (*notiones per se notae*) erfaßt, d.h. sie sind durch Rekurs auf andere Begriffe weder definierbar noch erklärbar.⁴²

Drittens sind alle hier angegebenen einfachen materiellen Begriffe nur quantitative Begriffe.

Viertens meint Descartes mit "einfachen materiellen Begriffen" nur reale einfache Begriffe, die wir durch Analyse von physikalischen Gegenständen abstrahieren.⁴³

⁴⁰. "Huc etiam referendae sunt *communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjugendas, & quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus*. Hae scilicet: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; item, quae ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum, &c. Et quidem hae communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuenti." (AT X, S. 419-420; Hervorhebung d. Verf.)

⁴¹. Vgl. Walsh, *Metaphysics*, S. 40.

⁴². In den *Regulae* übt Descartes starke Kritik an den Metaphysikern seiner Zeit. Eine Kritik ist die an dem Syllogismus (AT X, S. 405 f), wie wir in II. I. 2. gesehen haben. Eine andere Kritik ist die an denjenigen Metaphysikern, die sich darum bemühen, einfache Begriffe mit Rekurs auf andere Begriffe zu definieren und zu erklären (AT X, S. 426). Und gerade diesen Versuch hält Descartes für völlig sinnlos und überhaupt nicht nützlich.

Fünftens dürfen die *communes notiones* nicht als allgemeine Aussagen verstanden werden, die wir als Obersatz in einem Syllogismus verwenden. Sie müssen eher als Gesetz des Schliessens verwandt werden in dem Sinne, daß wir ihre Wahrheit durch Intuition nur an konkreten Fällen erfassen.⁴⁴

II. II. 2. 4. Zurück zu Williams: Kritik

Descartes zielt mit seiner Konzeptualisierung von physikalischen Gegenständen nicht einfach darauf ab, diese und damit auch die Naturphänomene nur unter dem Aspekt der Extension, Ausdehnung und Bewegung usw. zu betrachten.⁴⁵ Er glaubt nämlich darüber hinaus, daß allein mit Hilfe von ausgezeichneten Begriffen zu beschreiben sei, wie physikalische Gegenstände in Wirklichkeit sind. Nun hat eine Unterscheidung dieser Art (die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten), wie sie auch immer aussehen mag, ohne Zweifel die Implikation, daß nicht alle subjektiven Bedingungen der Erkenntnis eine verlässliche Grundlage für eine objektive Auffassung von physikalischen Gegenständen sind. Wie wir gesehen haben, ist Williams der Meinung, daß diese Unterscheidung durch die Suche nach dem Wissen von etwas, das unabhängig von unserem Denken und Vorstellen *irgendwie* existiert, veranlaßt worden sei, und daß sie eben aus demselben Grund weiter zu dem Gedanken führt, ob vielleicht keine von ihnen eine verlässliche Grundlage für jene objektive Auffassung liefern könne. Dies meint er mit (D2). Aber dies ist ein Irrtum. Warum dies so ist, kann folgendermaßen näher erklärt werden.

Wie wir gesehen haben, geht Descartes nicht von einem ausgezeichneten Begriff des Wissens aus, sondern davon, daß wir wissen, daß es physikalische Gegenstände gibt, die unabhängig von uns und unserem Denken gegeben sind. Worin soll dieses Wissen bestehen? Es ist nicht Wissen von der Existenz von *etwas*, das unabhängig von uns und unserem Denken *irgendwie* existiert, sondern Wissen von der Existenz von physikalischen Gegenständen, die im Raum zwar von uns und unserem Denken unabhängig gegeben sind, die wir aber gemäß unseren subjektiven Bedingungen der Erkenntnis in räumlicher Beziehung als von uns und von unserem Denken unabhängig gegebene Individuen zu identifizieren und von uns und voneinander zu

⁴³. Vgl. AT X, S. 418. Descartes hält den Begriff "Figur" für einen materiellen einfachen Begriff, aber nicht den Begriff "Grenze", der ein noch abstrakterer Begriff als der Begriff "Figur" ist, weil der Begriff "Grenze" nicht nur auf materielle Gegenstände, sondern auch auf andersartige Gegenständen angewandt werden kann.

⁴⁴. Dies ist der Grund dafür, daß Descartes erstens sein Cogito-Argument zwar als Schluß, aber nicht als einen Syllogismus auffassen will, und daß er zweitens dadurch die Kritik der pyrrhonischen Skeptiker vermeiden will, nämlich die, daß alle Beweise, wenn sie eine überflüssige Prämisse enthalten, nicht schlüssig sind. Vgl. Sextus Empiricus, *Grundriß*, 144-66. Curley, *Descartes*, S. 25-34.

⁴⁵. Vgl. unten II.II.3.1.

unterscheiden in der Lage sind. Das heißt, daß unser Wissen von der Existenz von physikalischen Gegenständen von vornherein vorschreibt, worum es geht, wenn es um objektive Erkenntnis der physikalischen Gegenstände geht. Gerade daraus erklärt sich, warum Descartes die beiden Fragen, was Erkenntnis ist und wie weit ihr Umfang ist, zu Recht als Fragen betrachtet, die nur dadurch beantwortet werden können, daß alle Erkenntnismittel aufgezeigt werden. Die Suche nach objektiver Erkenntnis ist nichts anderes als die Suche nach objektiver Erkenntnis der physikalischen Gegenstände, die als unter unseren subjektiven Bedingungen der Erkenntnis stehend verstanden werden; sie ist nicht die Suche nach der Erkenntnis von etwas, das über unsere subjektiven Bedingungen der Erkenntnis hinaus geht und *irgendwie* existiert. Sie ist nicht "novum aliquod genus entis inveniri" (AT X, S. 438). Wenn es etwas gibt, das über unsere subjektiven Bedingungen hinaus gehen sollte, ist Descartes' Position die, daß wir nicht in der Lage sind, es zu erkennen. Denn dafür "(nos; d. Verf.) vel novo aliquo sensu instructos esse oporteret, vel mente divina" (S. 439). Dies ist der Grund dafür, daß Descartes der Beschäftigung mit den beiden Fragen, was Erkenntnis ist und wie weit ihre Umfang ist, eine große Bedeutung zuschreibt, obwohl sie nicht direkt dazu beitragen kann, Erkenntnisse von physikalischen Gegenständen zu erwerben. Die Erkenntnis, die dadurch erworben wird, schreibt nämlich vor, worauf unsere Untersuchung gerichtet werden soll und worauf nicht.

Descartes' Überlegung zur Möglichkeit der Unterscheidung zwischen der Erscheinung physikalischer Gegenstände und ihrer wirklichen Beschaffenheit muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Sie ist nämlich keine Überlegung der Art, wie physikalische Gegenstände in Wirklichkeit beschaffen sind, wobei sie völlig unspezifiziert als "etwas" verstanden werden, das *irgendwie* existiert. Es ist eher eine Überlegung darüber, ob andere (sekundäre) Qualitäten referentielle Bedeutung haben, wobei die referentielle Bedeutung der (primären) Qualitäten von Anfang an nicht dafür in Frage kommt, die physikalischen Gegenstände räumlich als Individuen zu identifizieren und von uns und voneinander zu unterscheiden. (D1) ist deshalb nicht haltbar. Die Qualitäten, die notwendig sind, um physikalische Gegenstände als Individuen räumlich zu identifizieren, müssen von Anfang an in der Formulierung der "absolute conception" enthalten sein. Unser Wissen von der Existenz von physikalischen Gegenständen im oben erklärten Sinne setzt demnach weder die "absolute conception" in ihrer endgültigen Fassung noch deren Möglichkeit voraus, sondern es verhält sich *eher umgekehrt*. Jenes Wissen ist nämlich eine notwendige Bedingung für den Versuch, die "absolute conception" zu entwickeln und zu formulieren. Wenn A und B den Versuch machen, eine neue Repräsentation der Welt zu formulieren, durch die erklärt werden kann, warum ihre Repräsentationen voneinander verschieden sind und in welcher Beziehung sie miteinander stehen, muß vorausgesetzt werden, daß A und B wissen, daß ihre Repräsentationen Repräsentationen ein und derselben Welt sind. Für dieses Wissen ist es notwendig, daß A und B zumindest mit denselben subjektiven

Bedingungen der Erkenntnis ausgestattet sind. Daraus ergibt sich auch, daß wir beim Versuch der Formulierung der "absolute conception" nur von uns zur Verfügung stehenden Begriffen Gebrauch machen. Dies tun wir nicht deswegen, weil es kein Gebot gibt, daß wir die "absolute conception" nur mit Hilfe von Begriffen beschreiben dürfen, die nicht unsere sind, wie Williams behauptet. Wir können nichts anderes tun und brauchen auch nichts anderes zu tun. Eben dies ist auch der Grund dafür, daß, wenn man eine Überlegung zur Möglichkeit von (D2) anstellt, man (D2) nicht in der Weise überwinden kann, wie Williams dies für möglich hält. Natürlich ist es eine offene Frage, ob es irgendwann möglich sein wird, die "absolute conception" in ihrer vollständigen Fassung zu formulieren. Descartes scheint davon überzeugt zu sein, daß es möglich ist. Die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten ist Descartes' erster Schritt in dem Versuch, die "absolute conception" zu formulieren. Entscheidend ist dabei aber zu bemerken, daß er sich des hypothetischen Charakters seines Unternehmens bewußt ist. Er sagt nämlich:

"Sie sollen gar nicht glauben, wenn Sie nicht mögen, daß die Sache sich so verhält, aber was wird Sie daran hindern, eben diesen Hypothesen beizutreten, wenn in die Augen fällt, daß sie die Wahrheit nicht beeinträchtigen, sondern alles nur weit klarer machen." (Gäbe, S. 77)⁴⁶

Aus der bisherigen Betrachtung ergibt sich, daß der Versuch von Williams, die Motivation, die Descartes zum Problem des Skeptizismus geführt hat, mit Rekurs auf den von ihm ausgezeichneten Begriff des Wissens zu erklären, schwer nachvollziehbar ist. Dagegen wird man vielleicht einwenden, daß ich damit Williams Unrecht tue. Was Williams zu erklären versucht, ist, so könnte man sagen, nur die Motivation, aus der heraus Descartes sich in den *Meditationes* mit dem Problem des Skeptizismus beschäftigt hat. Angenommen, daß dies der Fall ist, scheint es mir so zu sein, daß sich seine Erklärung eben deswegen als um so unzureichender, sogar als uninteressant erweist. Sie setzt dann nämlich voraus, daß Descartes erst nach den *Regulae* den ausgezeichneten Begriff des Wissens akzeptiert hat. In diesem Fall aber ist in Bezug auf die Motivationsfrage nicht die Frage relevant, wie der Begriff des Wissens Descartes zur Beschäftigung mit dem Problem des Skeptizismus geführt hat, sondern eher die, warum Descartes nach den *Regulae* jenen Begriff des Wissens akzeptiert hat.

II. II. 3. Mackies Erklärung: Die Repräsentationstheorie in einer anderer Version

Wir haben gesehen, daß die traditionelle Erklärung mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie auf ein schwerwiegendes Problem stößt. Es bleibt nämlich völlig unklar, wie der ontologische

⁴⁶. "Neque credetis, nisi lubet, rem ita se habere; sed quid impedit, quominus easdem suppositiones sequamini, si appareat, nihil illas ex rerum veritate minuere, sed tantum reddere omnia longe clariora" (AT X, S. 412).

Status der Vorstellungen verstanden werden soll. Die einzige Möglichkeit, ihn zu verstehen, besteht demnach darin, ihn mit Rekurs auf die skeptische Konklusion zu verstehen, die unabhängig davon vollzogen werden muß. Dies ist der Grund dafür, daß ich die traditionelle Auffassung für einen Fehlschlag halte. Ich habe keinen Zweifel daran, daß auch Mackie dieses Problem gesehen hat. Daher erklärt sich nämlich, daß er sich zuerst bemüht, die Repräsentationstheorie ohne Bezug auf das Problem des Skeptizismus verständlich zu machen, und dann zu zeigen, wie man davon ausgehend zu dem Problem des Skeptizismus kommt. Bevor ich aber auf die Auseinandersetzung mit Mackie eingehe, will ich zuerst betrachten, warum Descartes es überhaupt für nötig gehalten hat, eine Wahrnehmungstheorie anzubieten. Dieser Versuch wird uns einen guten Ansatzpunkt liefern, mit dessen Hilfe wir zur Auseinandersetzung mit Mackie übergehen können.

II. II. 3. 1. Exkurs zu den *Regulae*: Die Repräsentationstheorie Descartes'

Um herauszufinden, warum Descartes es überhaupt für nötig gehalten hat, eine Wahrnehmungstheorie zu entwerfen, betrachten wir die Frage, in welcher Weise er sie in den *Regulae* einführt:

"Man muß sich also erstens vorstellen, daß alle äußeren Sinne, soweit sie leibliche Organe sind, obgleich wir sie den Objekten durch eine Handlung, durch eine Ortsbewegung nämlich, zuwenden, dennoch nur passiv im eigentlichen Sinne wahrnehmen, in der gleichen Art, wie das Wachs seine Figur vom Siegel empfängt. Auch darf man nicht glauben, dies sei nur als Analogie gemeint, sondern man muß sich vorstellen, daß die äußere Gestalt des empfindenden Körpers wirklich vom Objekt ganz auf dieselbe Weise verändert wird wie die der Oberfläche des Wachses vom Siegel. Dies muß nicht nur angenommen werden, wenn wir einen Körper als gestaltet oder hart oder rauh usw. ertasten, sondern auch, wenn wir mit dem Tastsinn Wärme oder Kälte und Ähnliches wahrnehmen; ebenso bei den anderen Sinnen, nämlich daß das erste Undurchsichtige im Auge auf diese Weise eine Figur empfängt, die ihr von dem verschieden gefärbten Licht eingedrückt wird, und daß die erste für das Objekt unpassierbare Haut der Ohren, der Nase und der Zunge auf eben die Weise eine neue Figur vom Ton, vom Duft und vom Geschmack annimmt." (Gäbe, S. 77)⁴⁷

Die so auf die Sinne übertragenen Figuren werden durch den *sensus communis* weiter auf die *phantasia* übertragen:

⁴⁷. "Concipiendum est igitur, primo, sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, *proprie tamen sentire per passionem tantum*, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo. Neque hoc per analogiam dici putandum est; sed plane eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie cerae, mutatur a sigillo. Quod non modo admittendum est, cum tangimus aliquod corpus ut figuratum, vel durum, vel asperum, &c., sed etiam cum tactu percipimus calorem, vel frigus, & similia. Item in aliis sensibus, nempe primum opacum, quod est in oculo, ita recipere figuram impressam ab illuminatione variis coloribus induta; & primam aurium, narium, & linguae cutem, objecto imperviam, ita novam quoque figuram mutuari a sono, odore, & sapore." (AT X, S. 412-413)

"Drittens muß man sich vorstellen, daß der Gemeinsinn gleichfalls die Rolle eines Siegels spielt, um eben diese Figuren oder Ideen, die von den äußeren Sinnen rein und ohne Körper ankommen, in der Phantasie oder Einbildungskraft gleich wie im Wachs abzudrücken, ferner daß diese Phantasie ein wirklicher Teil des Körpers ist und von solcher Größe, daß seine verschiedenen Abteilungen sich mit mehreren voneinander verschiedenen Figuren bekleiden können und sie gewöhnlich längere Zeit aufbewahren. In diesem Fall ist sie gerade das, was man das Gedächtnis nennt.

Viertens muß man sich vorstellen, daß die bewegende Kraft bzw. die Nerven selbst im Gehirn entspringen, in dem sich die Phantasie befindet, von der sie verschiedenartig bewegt werden wie der Gemeinsinn vom äußeren Sinn.... Von hier aus läßt sich auch verstehen, wie die Bewegungen anderer Lebewesen alle entstehen können, obwohl man ihnen überhaupt keine Erkenntnisse, sondern nur eine rein körperliche Phantasie zubilligt; ebenso auch, wie in uns alle jene Handlungen zustande kommen, die wir ohne jeden Beistand der Vernunft ausführen.

Fünftens schließlich muß man sich vorstellen, daß diejenige Kraft, mit der wir die Dinge im eigentlichen Sinne erkennen, rein geistig ist" (Gäber, S. 79-81)⁴⁸

Wie wir sehen können, sind in dieser skizzenhaften physio-psychologischen Erklärung drei Themen miteinander verbunden: die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten, eine Wahrnehmungstheorie und die Spezifizierung und Differenzierung unserer Erkenntnisfähigkeiten. Betrachten wir zuerst das letzte Thema näher und dann die beiden ersten Themen zusammen.

Was Descartes' Spezifizierung und Differenzierung unserer Erkenntnisfähigkeiten betrifft, ist folgendes zu bemerken.

Die einzige Fähigkeit, Erkenntnis zu erwerben, und damit zugleich die einzige Fähigkeit, Irrtümer zu begehen, ist die *bona mens*. *Sensus*, *imaginatio* und *memoria*, als körperliche Instanzen, sind keine Fähigkeiten, Erkenntnis zu erwerben, sondern nur Hilfsmittel, zu denen die *vis cognoscens* der *bona mens* greifen muß, je nachdem von welcher Art die Gegenstände sind, die sie betrachtet. Wenn es um sinnliche Gegenstände geht, wird sie sich an die *imaginatio* und den *sensus* wenden, während sie allein tätig wird und sein muß, wenn es um nicht sinnliche Gegenstände geht.⁴⁹ In diesem Fall ist der Gebrauch der körperlichen

⁴⁸. "Tertio concipiendum est, sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem *figuras* vel *ideas*, a sensibus externis puras et sine corpore venientes in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas, atque hanc phantasiam esse veram partem corporis et tantae magnitudinis, ut diversae eius portiones plures *figuras* ab invicem distinctas induere possint, illasque diutius soleant retinere; tuncque eadem est quae memoria appellatur.

Quarto concipiendum est, vim motricem sive ipsos nervos originem suam ducere a cerebro, in quo phantasia est, a qua illi diversimode moventur, ut sensus communis a sensu externo,.... Atque ex his intelligere licet, quomodo fieri possint omnes aliorum animalium motus, quamvis in illis nulla prorsus rerum cognito, sed phantasia tantum pure corporea admittatur; item etiam, quomodo fiant in nobis ipsas operationes illae, quas peragimus absque ullo ministerio rationis.

Quinto denique concipiendum est, vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spiritualement...." (AT X, S. 414-5)

⁴⁹. Vgl. AT X, S. 398 und S. 415 f. (8te und 12te Regel), und Beck, *Method*, S. 29 f. Man kann die Frage stellen, wie die *bona mens* lang andauernde Überlegungen bezüglich nicht-physikalischer Themen anstellen kann, da *memoria* eine körperliche Instanz ist und als körperliche Instanz dabei Descartes'

Instanzen nicht nur nutzlos, sondern vielmehr hinderlich. Im ersten Fall nennt Descartes sie *ingenium* und im zweiten Fall *intellectus purus*. Descartes' Erklärung darf aber nicht so verstanden werden, als ob die drei Tätigkeiten, nämlich uns an etwas zu erinnern, uns etwas einzubilden und etwas wahrzunehmen, *selbständige Tätigkeiten* der körperlichen Instanzen, nämlich von *imagiatio*, *memoria* und *sensus* wären, so daß die erkennende Kraft der *bona mens* sich bloß als eine zusätzliche Tätigkeit an diese selbständigen Tätigkeiten der körperlichen Instanzen wendet, wenn es nötig ist. Was Descartes meint, ist eher, daß diese drei körperlichen Instanzen *erst* in der Verbindung mit der *bona mens* ihre entsprechenden Tätigkeiten als solche ausüben und dementsprechende Bezeichnungen bekommen können.⁵⁰ Sonst sind sie nichts anderes als bloße mechanische Funktionen, die zwar ein gewisses Verhalten verursachen können, aber nicht mit Bewußtsein verbunden sind. Descartes glaubt, daß alle Bewegungen bei Tieren von solcher Art sind und daß es auch gewisse Verhaltensweisen bei Menschen gibt, die von dieser Art sind.

Was die ersten beiden Themen betrifft, ist es wichtig, ihren Zusammenhang zu verstehen. Es ist zu bemerken, daß mit den Figuren oder Ideen, die von physikalischen Gegenständen zuerst *den sensus externi* eingeprägt und dann über den *sensus communis* weiter zur *phantasia* oder *imaginatio* geleitet werden, nicht Bilder im wörtlichen Sinn, sondern geometrische Figuren sind. Wenn wir z.B. verschiedene Farben an verschiedenen physikalischen Gegenständen wahrnehmen, ist das, was von diesen durch den *oculus* über den *sensus communis* weiter zur *phantasia* oder *imaginatio* geleitet wird, nur dementsprechend verschiedene Figuren. Diese sind rein physikalisch, wie *imaginatio*, eine physikalische Instanz ist. Daraus kann man folgende zwei Konsequenzen ziehen.

Die eine Konsequenz ist die, daß es in Descartes' physio-psychologischer Erklärung der Wahrnehmungen nicht einfach darum geht, diese irgendwie zu erklären, sondern vielmehr darum, sie unter der Voraussetzung zu erklären, *daß physikalische Gegenstände einzig und allein aus (sozusagen) primären Qualitäten bestehen*.

Die andere Konsequenz ist die, daß Descartes mit seiner Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten nicht einfach darauf abzielt, physikalische Gegenstände nur unter dem Aspekt der Extension, Ausdehnung und Bewegung usw. zu betrachten, sondern eher darauf, daß ihnen in Wirklichkeit nur primäre Qualitäten zukommen.

Meinung nach nicht nur nicht helfen kann, sondern vielmehr hinderlich ist (AT X, S. 416-7). Ich glaube, daß Descartes später auf diese Frage gestoßen ist. Er unterscheidet nämlich später zwei verschiedene Erinnerungskräfte. Er schreibt im Brief an Mersenne vom 6. August 1640: "Außerdem glaube ich, daß es neben dem körperlichen Gedächtnis, dessen Eindrücke durch diese Gehirnfalten erklärt werden können, in unserem Begriffsvermögen noch eine Art von Gedächtnis gibt, das nicht von den Organen des Körpers abhängt und vollständig geistig ist und sich bei den Tieren nicht findet".

⁵⁰. In diesem Sinne kann die *bona mens* als Bewußtsein verstanden werden.

Wie Perler richtig bemerkt hat, scheint aber Descartes den Terminus "Idee" ab 1641 nicht mehr zur Bezugnahme auf physikalische Entitäten in der *imaginatio* zu verwenden, sondern nur noch zur Bezugnahme auf geistige Entitäten.⁵¹ Und er ist zu Recht der Meinung, daß dies viele (der Hauptadressat von Perler ist Reid) veranlaßt hat, die Repräsentationstheorie Descartes' so zu interpretieren, daß sie den Skeptizismus zur Folge haben sollte (S. 7 und 11). Dies geschieht bekanntermaßen dadurch, Ideen in einer Wahrnehmungssituation einerseits als von physikalischen Gegenständen ontologisch distinkte geistige Bilder und andererseits als direkte Gegenstände unserer Wahrnehmungen aufzufassen. Perler glaubt aber zu recht, daß dies ein Irrtum sei. Es gibt zwar auch seiner Meinung nach einige Textstellen bei Descartes, die auf den ersten Blick eine solche traditionelle Interpretation veranlassen und ermutigen könnten. Aber er ist doch der Meinung, daß jene Textstellen anders interpretiert werden können, und vor allem der Meinung, daß es auch viele andere Textstellen gibt, die die traditionelle Interpretation ausschliessen (S. 11-15). Dadurch macht Perler es sich zur Hauptaufgabe, Descartes' Repräsentationstheorie so zu interpretieren, daß sie keine Implikation des Skeptizismus hat, indem er neue Analyse jener problematischen Textstellen anzubieten versucht. In meiner folgenden Betrachtung über Perlers Versuch will ich nicht auf alle Einzelheiten eingehen, sondern mich nur auf zwei Punkte konzentrieren, die mir wichtig zu sein scheinen.

Der erste Punkt ist der, das Problem des Skeptizismus von der Repräsentationstheorie zu trennen. Zu diesem Zweck stellt Perler sich die grundsätzliche Frage, warum Descartes den Terminus "Idee" ab 1641 nur zur Bezugnahme auf geistige Entitäten verwendet (S.23-37).⁵² Perler glaubt, daß man dafür "mindestens fünf Gründe in den späteren Werken, *insbesondere* in den *Meditationes*" finden könne (S. 33). Von den fünf Gründen will ich hier nur einen nennen, den ich für relevant für unsere Diskussion halte. Es ist der folgende Grund:

"Würden wir nur über die Entitäten in der Zirbeldrüse verfügen, wäre durch den methodischen Zweifel jedes Fundament für eine sichere Erkenntnis von der wahrnehmbaren Welt in Frage gestellt. Um nun ein solches Fundament zu gewährleisten, führt Descartes die geistigen Ideen ein. Ihre Existenz ist selber dann unbezweifelbar, wenn die Zuverlässigkeit des ganzen physiologischen Wahrnehmungsprozesses in Frage gestellt wird. Bereits die Strategie des methodischen Zweifels legt also nahe, daß es *zusätzlich* zu den körperlichen Entitäten geistige Entitäten geben muß, die zwar in Relation zu den körperlichen "Bildern" stehen können, jedoch von diesen distinkt sind."(S. 34)

Hier sagt Perler, daß Descartes' Einführung der geistigen Entitäten (Bilder) *im Kontext der ersten Meditation* durch seine skeptische Konklusion erzwungen worden ist. So hat die

⁵¹. Vgl. Perler, *Repräsentation bei Descartes*, S. 32

⁵². Wie Perler richtig betont hat, darf dies zuerst nicht so verstanden werden, als wollte Descartes damit auf die oben betrachtete physio-psychologische Erklärung verzichten. Dies ist überhaupt nicht der Fall.

Einführung der geistigen Bilder eigentlich nichts mit der Repräsentationstheorie Descartes' als solcher zu tun. In dieser Hinsicht stimme ich Perler völlig zu.

Der zweite Punkt ist der Folgende. Perler weiß, daß Reid, wenn dieser behauptet, daß die Repräsentationstheorie zum Skeptizismus führe, dies nicht deswegen behauptet, weil die radikale Anwendung der Methode des Zweifels Descartes am Ende dazu zwingen sollte, geistige Bilder als direkte Gegenstände unserer Wahrnehmungen anzunehmen, sondern eher deswegen, weil Descartes' Repräsentationstheorie als solche es unvermeidbar macht, die geistigen Bilder als direkte Gegenstände aufzufassen. Um zu zeigen, daß dies nicht der Fall ist, wendet Perler sich hauptsächlich an Descartes' Erklärung der Äquivokation des Terminus der "Idee" (AT VII, 8). Er versucht ihrzufolge, Ideen einerseits im materiellen Sinn als intentionale Akte des Geistes und andererseits im objektiven Sinn als den Inhalt der intentionalen Akte zu interpretieren, vermittels dessen die physikalischen Gegenstände als intentionale Gegenstände uns direkt gegeben sind (§6-§7 und §21).⁵³ Die Unterscheidung zwischen den Ideen im objektiven Sinn und physikalischen Gegenständen ist demnach "nichts anderes als die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand, wie er *an sich* ist und wie er *für uns* ist" (S. 316). Der Fehler, den Reid begangen hat, ist nach Perler der, daß er Ideen im objektiven Sinn nicht erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch verstanden hat (S. 317). Auch in dieser Hinsicht stimme ich Perler völlig zu. Wenn man nämlich die Passagen in den *Meditationes*, in denen es um Descartes' Explikation der Repräsentationstheorie geht, ohne Verbindung mit dem Problem des Skeptizismus liest, heißt "Ideen haben" in einer Wahrnehmungssituation nichts anderes als "physikalische Gegenstände direkt wahrnehmen".⁵⁴

Woran liegt es aber eigentlich, daß jemand wie Reid Ideen als geistige Bilder in einer Wahrnehmungssituation angenommen hat? Liegt es daran, daß er zu schnell vom Dualismus zu

⁵³. Yolton geht auch in diese Richtung. Aus diesem Grund schlägt er *perceptual acquaintance* als passende englische Übersetzung für *idea* vor. Vgl. *Perceptual acquaintance from Descartes to Reid*, Vorrede, Einleitung, Kapitel I und V.

⁵⁴. Es gibt doch eine Stelle, an der Perler uns große Schwierigkeiten bereitet, seine Position einheitlich darzustellen. Perler gibt nämlich an einer Stelle eine Erklärung darüber, wie Descartes zur skeptischen Konklusion gelangt: "Der Zweifel geht von der Situation aus, in der die Gegenstände zunächst *nur* relational betrachtet werden. Der Meditierende weiß, daß ihm die Gegenstände als so-und-so beschaffene Gegenstände gegeben sind, er weiß aber nicht, ob sie unabhängig von dieser Relation auch existieren. Deshalb darf er nicht einfach von der Feststellung, die Gegenstände als mir gegebene Gegenstände existieren` zur Behauptung, die Gegenstände existieren` übergehen." (S. 112). Diese Erklärung spricht eindeutig gegen den oben betrachteten zweiten Punkt. Auch gegen den ersten Punkt spricht sie insofern, als der Repräsentationstheorie, wie diese auch immer interpretiert werden mag, ein unentbehrlicher Anteil daran zugeschrieben worden ist, Descartes mit dem Problem des Skeptizismus zu konfrontieren. Trotzdem denke ich, daß man jenes Zitat (S. 112) nicht so stark lesen darf. Wenn man nämlich Perler fragt, wie die Existenz von physikalischen Gegenständen bei Descartes bewiesen wird, die durch die Methode des Zweifels in Frage gestellt worden ist, lautet seine Antwort "durch den Existenzbeweis Gottes" (seine Fußnote 33 auf der S. 91). Dies zeigt, daß er doch nicht der Meinung ist, daß das Problem des Skeptizismus auf der Repräsentationstheorie Descartes' als solcher beruht.

der Behauptung übergegangen ist, daß alle Gegenstände des Geistes deswegen, weil der Geist immateriell ist, geistige Entitäten sein müssen (Perler, S. 7-11)? Liegt es daran, daß er dadurch veranlaßt einige Textstellen bei Descartes mißinterpretiert hat (Perler, §4-§8)? Liegt es daran, daß er durch die Rezeption der Repräsentationstheorie Descartes' von Locke, Malebranche usw. beeinflusst worden ist (Perler, S. 317-321)? Mehr als diese drei Gründe hat Perler in seinem Buch nicht berücksichtigt. Ich will hier nicht darauf eingehen, ob Perler damit recht hat. Was ich statt dessen betrachten will, ist ein anderer Grund, der meiner Meinung nach eher eine Interpretation von der Art Reids veranlassen und ermutigen kann, den aber Perler überhaupt nicht berücksichtigt hat. Worin dieser Grund besteht und warum dieser viel entscheidender ist, kann folgendermaßen erklärt werden.

Es gibt ein theoretisches Problem in Descartes' Repräsentationstheorie, das die traditionelle Interpretation von der Art Reids veranlassen und ermutigen kann. Das Problem tritt mit der Frage nach dem ontologischen Status der sekundären Qualitäten auf, z.B. nach dem der Farbe oder der Hitze. Wie wir vorhin gesehen haben, setzt Descartes voraus, daß physikalische Gegenstände nur primäre Qualitäten besitzen. Obwohl diese unsere Farbwahrnehmungen verursachen, haben sie Farben nicht als ihre realen Eigenschaften. Trotzdem ist die Existenz der Farbe als des Inhalts unserer Wahrnehmungen unleugbar. Was ist ihr ontologischer Status? Darauf gibt Perler keine präzise Antwort:

"Hitze und Kälte sind nämlich keine realen Eigenschaften im Gegenstand....,daß Sinneseigenschaften etwas sind, was im *Wahrnehmenden (und nur im Wahrnehmenden)* existiert." (S. 56; Hervorhebung d. Verf.)

"Es gibt keine Hitze und keine Farbe im zu erkennenden Gegenstand, sondern nichts anderes als Materieteilchen, die *den Erkennenden* derart affizieren, daß er eine Sinneswahrnehmung von Hitze und Farbe hat." (S. 72; Hervorhebung d. Verf.)

Was meint Perler genau unter "der Wahrnehmende" bzw. "der Erkennende"? Ich denke, daß darunter nichts anderes als "der Geist" verstanden werden kann. Wenn dem so ist, sollte die Farbe als ein rein geistiges Bild (Phänomen) angenommen werden. Dabei ist das Problem, daß wir, wenn wir physikalische Gegenstände wahrnehmen, ihre Farben nicht isoliert von ihren anderen primären Qualitäten wahrnehmen können. Wir nehmen sie alle zusammengesetzt und zugleich als an physikalischen Gegenständen Seiendes wahr. Wenn dem so ist, tritt die Frage auf, warum nur die Farbe, nicht auch die primären Qualitäten, die wir an physikalischen Gegenständen mit der Farbe in der ausgezeichneten Weise wahrnehmen, für geistige Phänomene gehalten werden sollten. Ich denke, daß gerade dieses Problem der entscheidende Anlaß zur traditionellen Interpretation gewesen ist, alle Ideen Descartes' in einer Wahrnehmungssituation als geistige Bilder zu verstehen. Dieses Problem besteht weiter, auch

angenommen, daß es Perler gelungen ist, alle Textstellen bei Descartes, die eine Interpretation von der Art Reids veranlassen und ermutigen können, Descartes' Intention nach zu relativieren, und auch angenommen, daß allein der Dualismus nicht einfach zur Annahme führen kann, daß die direkten Gegenstände geistige Entitäten (Bilder) sind. So ist jenes Problem viel entscheidender. Aber, wie gesagt, hat Perler leider dieses Problem nicht betrachtet.

Ob die Interpretation aller Ideen als geistige Bilder in einer Wahrnehmungssituation -durch jenes Problem veranlaßt - die Repräsentationstheorie Descartes' adäquat wiedergibt, ist natürlich eine andere Frage, die wir negativ beantworten müssen. Damit beabsichtige ich nicht, die Existenz jenes Problems zu leugnen. Die Frage ist aber die, welche Bedeutung jenes Problem in der Repräsentationstheorie Descartes' eigentlich besitzt. Versuchen wir diese Frage zu beantworten.

Zu diesem Zweck ist es zunächst nötig, noch einmal darauf aufmerksam zu machen, daß die Grundlage zur Einführung der Wahrnehmungstheorie bei Descartes nichts anderes als die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten ist. Dementsprechend geht es in Descartes' Wahrnehmungstheorie, wie wir vorhin gesehen haben, nicht einfach darum, die Wahrnehmungen irgendwie zu erklären, sondern vielmehr darum, die Wahrnehmungen, insbesondere die von sekundären Qualitäten unter der Voraussetzung von primären und sekundären Qualitäten zu erklären. Daraus ergibt sich, daß Descartes mit dieser Unterscheidung nicht einfach darauf abzielt, physikalische Gegenstände nur unter dem Aspekt von primären Qualitäten zu betrachten, sondern eher darauf, ihnen in Wirklichkeit nur primäre Qualitäten zuzuschreiben. Gerade dies erklärt wiederum, warum Descartes es für nötig gehalten hat, eine Wahrnehmungstheorie neu zu entwickeln. Wegen der ausgezeichneten Unterscheidung treten nämlich besonders die Frage nach der Ursache der Wahrnehmungen von sekundären Qualitäten einerseits und die Frage nach ihrem ontologischen Status andererseits auf. Und gerade deswegen braucht Descartes viel dringender als je sonst eine Erklärung, wie überhaupt die Wahrnehmungen von sekundären Qualitäten zustande kommen können. Descartes' Erklärung zielt darauf ab, die Wahrnehmungen von sekundären Qualitäten einerseits auf die kausalen Wirkungen von physikalischen Gegenständen *-wobei vorausgesetzt wird, daß diese einzig und allein aus primären Qualitäten bestehen,-* und andererseits auf unsere spezifischen subjektiven Bedingungen der Erkenntnis zurückzuführen. Dabei tritt nun das oben betrachtete Problem auf, das die Interpretation von der Reids Art ermutigen kann. Wird dieses Problem Descartes dazu führen, dem Skeptizismus zu verfallen? Meine Antwort ist negativ. Die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten ist nämlich unter der Voraussetzung gemacht worden, daß wir wissen, daß physikalische Gegenstände existieren, wie ich in meiner Auseinandersetzung mit Williams gezeigt habe. Deshalb kann die Existenz von physikalischen Gegenstände überhaupt nicht in Frage kommen,

auch in dem Fall, daß Descartes zu allerletzt sich dazu gezwungen finden wird anzuerkennen, daß es unmöglich ist, jenes Problem zu lösen, ohne von physikalischen Gegenständen distinkte geistige Bilder als direkte Gegenstände unserer Wahrnehmungen anzunehmen. Dies kann ihn höchstens zum Gedanken führen, auf die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten verzichten zu müssen. Aber ob jenes Problem so zu lösen sei oder nicht, ist selbst eine offene Frage, die sehr von dem Erfolg "of a certain program of physical explanation" (Mackie, S. 23) abhängt und deswegen erst nach Descartes entschieden werden kann.

In diesem Zusammenhang sehe ich die Möglichkeit, die Rolle und den Status der "Idee" zu verstehen. Die Möglichkeit dazu ergibt sich, wenn wir fragen, worauf Descartes mit dem Gebrauch des Terminus 'Idee' hinaus wollte. Die Antwort liegt in der Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Obwohl die Differenz der beiden Ausdrücke "Es scheint mir so und so zu sein" und "Es ist so und so" geeignet ist, den Unterschied zwischen der Erscheinung der physikalischen Gegenstände und ihrer wirklichen Beschaffenheit zum Ausdruck zu bringen, sind sie doch nicht dazu geeignet, die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten zum Ausdruck zu bringen.

II. II. 3. 2. Mackies Erklärung: Kritik

Mackie aber hält die direkt realistische Ansicht im letzten Abschnitt für problematisch. Er ist nämlich der Ansicht, daß sie die Implikation habe, daß Wahrnehmungen überhaupt unproblematisch sind. Er behauptet:

"I suspect that the direct realist's insistence that it is tables that we see, not ideas, and that we are not shut up in a private picture gallery, is meant to carry the implication that perception is unproblematic. In the sense of 'see' on which he insists, I can see a table only if the table is there, and he may conclude from this that seeing is a self-guaranteeing mode of awareness, something which, when we do it, leaves no room for sceptical doubts, not even for selective scepticism about the outside existence of, say, colours-as-we-see-them."⁵⁵

Aus diesem Grund schlägt er vor, vorgestellte Gegenstände als intentionale Gegenstände der Vorstellung aufzufassen, die er wiederum folgendermaßen charakterisiert:

⁵⁵. Mackie, *Problems from Locke*, S. 43. Man kann vielleicht sagen, daß, was Mackie hier sagt, nichts mit Descartes zu tun hat, sondern nur mit Locke. Aber dies ist nicht der Fall. Das Verfahren von Mackie besteht darin, daß er zuerst eine Repräsentationstheorie aufstellt, die seiner Meinung nach nachvollziehbar ist, und versucht, sie dann Locke zuzuschreiben.

"There is a construction with such verbs as 'see' such that in 'I see a horse' the phrase 'a horse' is somewhat like an internal accusative; what in terms of this construction I see is necessarily exactly as I see it, but the statement does not entail that what I see should be there, independently of my seeing it... They are mind-dependent: they exist only in and by being perceived, that is, as contents of states of perceptual awareness" (S. 47-8)

Mackie behauptet also, daß die direkt realistische Ansicht besage, daß ich z.B. nur dann einen Menschen sehen könne, wenn es in der Tat einen Menschen vor mir gibt.⁵⁶ Ich denke, daß er damit völlig Recht hat. Dies ist nämlich in der Tat eine wichtige Explikation der direkt realistischen Auffassung. Was aber nicht nachvollziehbar ist, ist, daß er daraus die Schlußfolgerung zieht, daß die realistische Auffassung damit behauptet, daß Wahrnehmungen unproblematisch sind. Ich kann nicht einsehen, welchen Zusammenhang es zwischen beidem gibt. Ist es nicht wahr, daß ich nur dann einen Menschen sehen kann, wenn es vor mir in der Tat einen Menschen gibt? Und damit auch, daß ich keinen Menschen sehen kann, wenn es vor mir keinen Menschen gibt? Aber warum soll dies heißen, daß Wahrnehmungen unproblematisch sind? Übrigens wird niemand, der jene Ansicht vertritt, behaupten, daß Wahrnehmungen unproblematisch sind. Wenn nämlich der Anlaß für Mackie, alle Gegenstände unserer Wahrnehmungen ununterschieden als intentionale Gegenstände aufzufassen, in der Möglichkeit des Irrtums der oben angeführten Art besteht, habe ich Bedenken, ob dieser Weg zur Erklärung von Irrtum taugt. Er verwehrt uns nämlich eher die Möglichkeit, Irrtum zu erklären, da der besondere Status von Gegenständen, die wir irrtümlicherweise wahrzunehmen glauben, in Differenz zu physikalischen Gegenständen als intentionale Gegenstände aufgefaßt werden. Lassen wir aber diese Probleme beiseite und nehmen wir Mackie folgend an, daß Vorstellungen intentionale Gegenstände sind.

Als derart charakterisierte Theorie setzt die Repräsentationstheorie von Mackie voraus, daß es in einer direkten Wahrnehmungssituation sinnvoll ist, von "Vorstellungen von einzelnen Individuen" zu reden, z.B. von Vorstellungen von einem Tisch, von einem Pferd, usw. Sie setzt auch die Möglichkeit voraus, zwischen dem Fall, daß z.B. meine Vorstellungen von einem Tisch in der Tat einen physikalischen Gegenstand repräsentieren, und der Situation, in der dies nicht der Fall ist, zu unterscheiden. Mackie glaubt, daß dieser Unterschied mit Hilfe des kausalen Elements der Wahrnehmung gemacht werden könne. Lassen wir die Frage beiseite, in welcher Weise dies geschieht, und nehmen wir an, daß es dabei kein Problem gibt.

Nun ist Mackie der Meinung, daß die so ausgezeichnete Repräsentationstheorie das Problem des Skeptizismus auftreten läßt: "perhaps there are no things that correspond at all

⁵⁶. Es geht hier nicht um die Frage, ob der physikalische Gegenstand, den ich sehe, in der Tat ein Mensch, nicht ein Automat ist, sondern um die Frage, ob ich seine Existenz durch direkte Wahrnehmung erkenne.

systematically to our experiential content as a whole" (S. 50).⁵⁷ Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß er damit nicht einfach meint, daß das Problem des Skeptizismus sinnvoll sei, und daß deswegen der Versuch gemacht werden solle, ihn zu widerlegen, sondern vielmehr, daß die Repräsentationstheorie wegen ihrer so ausgezeichneten theoretischen Eigentümlichkeiten notwendigerweise mit dem Problem des Skeptizismus konfrontiert werde. Gerade dies leuchtet mir aber nicht ein, und deshalb setze ich mich mit Mackie auseinander. Versuchen wir also zuerst, uns darüber zu verständigen, wie er den Übergang von der Repräsentationstheorie zu der universalen skeptischen Frage erklärt.

Seiner Meinung nach wird der Übergang in zwei Schritten gemacht. Der erste Schritt besteht darin, folgende Frage zu stellen: "Is this inference (von Vorstellungen von Individuen zu ihren Ursachen; d. Verf.) not then exposed to the stock objections against an argument from an effect to a supposed cause of a type which is never directly observed?" (S. 50). Der zweite Schritt besteht darin, alle so gestellten einzelnen Fragen zu summieren, so daß sie die universale skeptische Frage bilden. Mackie behauptet nämlich: "If separate, piecemeal statements of the form 'This fully objective material thing causes and is represented by this idea' were admitted, it would be impossible to refuse the mere summation or intergration of these to yield the all-at-once thesis" (S. 52). Damit aber stößt Mackie auf ein schwerwiegendes Problem. Welches Problem es ist und warum es entsteht, kann folgendermaßen erklärt werden.

Wie wir gesehen haben, setzt die Repräsentationstheorie von Mackie voraus, daß es sinnvoll ist, von "Vorstellungen von Individuen" zu reden. Mackie scheint diese Redeweise für selbstverständlich zu halten.⁵⁸ Er glaubt vor allem, daß man an ihr festhalten werde und könne, auch wenn der erste Schritt gemacht worden ist. Er glaubt darüber hinaus, daß man daran weiter festhalten könne, nachdem der zweite Schritt gemacht worden ist: Er glaubt nämlich, daß wir das so gestellte Problem des universalen Skeptizismus dadurch beseitigen können, daß wir kausale Zusammenhänge zwischen Vorstellungen und physikalischen Gegenständen als ihren Ursachen herausstellen, indem wir dafür von kausalen Zusammenhängen zwischen Vorstellungen ausgehen.⁵⁹

Die oben genannte Redeweise ist aber alles andere als selbstverständlich. Sie ist nämlich nur dann sinnvoll, wenn man annimmt, daß Ursachen von Vorstellungen, wenn man sie aus Vorstellungen von Individuen mit Hilfe kausaler Annahmen erschließen zu können glaubt, in Wirklichkeit Individuen sind, wenn man also annimmt, daß Ursachen von Vorstellungen von

⁵⁷. Dies ist der Grund dafür, daß Mackie glaubt, daß seine Auffassung der Vorstellungen als intentionaler Gegenstände eine Repräsentationstheorie sei.

⁵⁸. Es ist erstaunlich, daß Mackie manchmal den Eindruck vermittelt, daß der kausale Zusammenhang sie ohne weiteres sinnvoll machen könne, vor allem, wenn er behauptet, daß das Problem des Skeptizismus mit Hilfe des kausalen Zusammenhanges entkräftet werden könne.

⁵⁹. Vgl. Mackie, S. 64-66.

Individuen die Qualitäten besitzen, die dafür notwendig sind, um sie als Individuen zu identifizieren und voneinander zu unterscheiden.⁶⁰

Wenn nun die von Mackie als erster Schritt dargestellte Frage unter dieser Bedingung gestellt und verstanden wird, dann kann die Frage nach "a supposed cause of a type which is never directly observed" nur als eine Frage von der Art verstanden werden, ob meine Vorstellungen z.B. von einem Tisch in einer direkten Wahrnehmungssituation in der Tat einen physikalischen Gegenstand repräsentieren oder nicht. Wenn die Frage aber so verstanden wird, kann sie empirisch entschieden werden. Ihre Entscheidung hat nichts mit dem Problem des Skeptizismus zu tun. Aus diesem Grund muß sie anders verstanden werden, damit das Problem des Skeptizismus auftreten kann. Aber wie? Die Antwort scheint darin zu liegen, "a supposed cause...never directly observed" als etwas zu verstehen, das über unsere subjektiven Bedingungen der Erkenntnis überhaupt hinausgeht. Einen Ausdruck dieser Möglichkeit kann man bei Bennett finden: "If we stand back and try to focus on the relation between sensory states as a whole and the objective realm as a whole, asking *en bloc* whether the former are ever reliable guides to the latter".⁶¹ Dagegen könnte man vielleicht einwenden, daß dies eher ein Beweis dafür ist, daß der erste Schritt nur im Rahmen der Repräsentationstheorie sinnvoll ist, da in der Erklärung von Bennett die Unterscheidung zwischen Vorstellungen und ihren Ursachen entscheidend ist. Dies ist aber ein Mißverständnis. Die Unterscheidung, auf der die Repräsentationstheorie basiert, ist nicht die Unterscheidung zwischen Vorstellungen *en bloc* und ihren Ursachen *en bloc*, sondern die Unterscheidung zwischen Vorstellungen von Individuen und ihren Ursachen als Individuen. Gerade dies ist der Kernpunkt der Kritik von Bennett an Locke,⁶² den Mackie nicht verstanden hat. Er liegt nicht darin, daß Locke irrtümlicherweise glaubt, daß die *en bloc* gestellt Frage sinnvoll sei. Bennett behauptet, anders als Mackie unterstellt, nirgends, daß sie sinnlos sei, sondern nur, daß sie nicht ohne weiteres verständlich sei. Sie enthält nämlich zwei Termini, die nicht ohne weiteres verstanden werden können, die Termini "etwas" und "Vorstellungen *en bloc*". Der erste Terminus kann deswegen nicht ohne weiteres verstanden werden, weil er über unsere subjektiven Bedingungen der Erkenntnis hinausgeht, der zweite deswegen nicht, weil in der Repräsentationstheorie nur von "Vorstellungen von Individuen" die Rede ist.⁶³ Demgemäß liegt der Kernpunkt von Bennetts Kritik an Locke darin, daß Locke irrtümlicherweise glaubt, daß sie als Gesamtheit aller einzelnen Fragen aufgefaßt werden könne. Diesen Fehler begeht also auch Mackie.⁶⁴

⁶⁰. Dies ist eine andere wichtige Explikation der direkt realistischen Ansicht.

⁶¹. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, S. 67-8.

⁶². Ich will hier die Frage nicht entscheiden, ob diese Kritik an Locke richtig ist.

⁶³. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß in der Repräsentationstheorie kaum von Vorstellungen von Farbe usw. die Rede ist.

⁶⁴. Daraus ergibt sich, daß Williams denselben Fehler begangen hat. Er macht nämlich keinen Unterschied zwischen den beiden *kausalen* Fragen.

Gibt es dann irgendeine Möglichkeit, die *en bloc* gestellte Frage zu verstehen? Descartes hat eine solche Möglichkeit vorgestellt. Sie besteht, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, darin, die Frage mit Rekurs auf Traumerfahrung zu verstehen.

Fazit

Die bisherige Betrachtung zeigt, daß man weder mit Rekurs auf den Begriff des Wissens noch mit Rekurs auf die Repräsentationstheorie die Motivation ans Licht bringen kann, die Descartes zu dem Problem des Skeptizismus geführt hat. Demnach müssen wir die Repräsentationstheorie von dem Problem des Skeptizismus trennen. Die Motivation muß also an anderer Stelle liegen. Andererseits haben wir Descartes' Gedanken in den *Regulae* noch nicht ausreichend betrachtet. Was wir bisher betrachtet haben, bezieht sich nur auf seine neue Konzeptualisierung der physikalischen Gegenstände. Es bleibt noch die Frage offen, wie man nach Descartes in naturwissenschaftlichen Untersuchungen verfahren soll. Darum wird im nächsten Kapitel gehen.
